



# مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

«من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين»  
«متفق عليه»

العدد مئة وأربعة عشر

السنة الواحدة والثلاثون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

صدر العدد الأول

من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

في شهر رمضان المبارك في عام ألفٍ وأربعمائة  
وتسعة للهجرة النبوية.

موقع المجلة على الانترنت:

[www.alfiqhia.com](http://www.alfiqhia.com)

البريد الالكتروني:

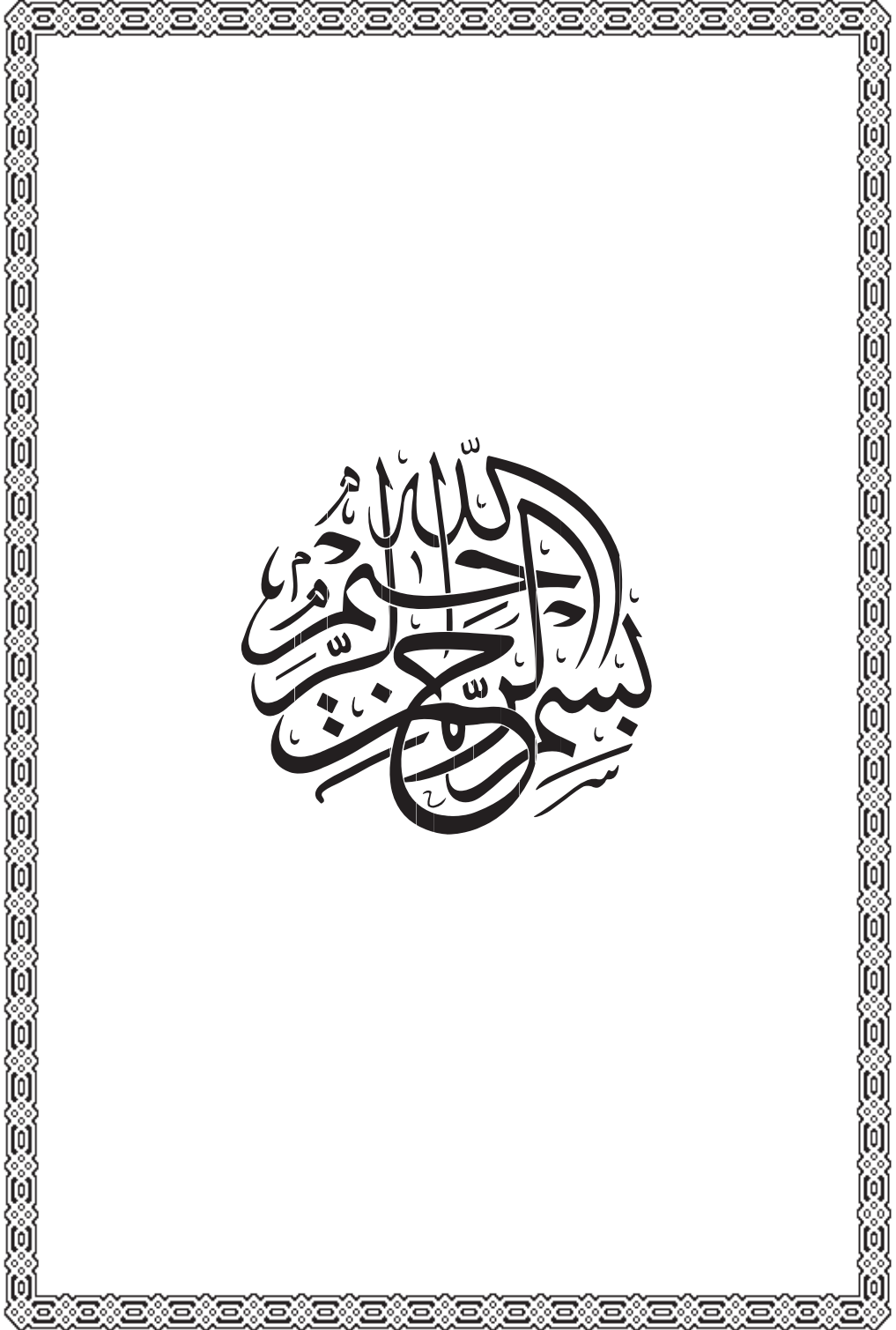
[fiqhia@gmail.com](mailto:fiqhia@gmail.com)

البريد الالكتروني

لرئيس التحرير:

[anafisa1@gmail.com](mailto:anafisa1@gmail.com)





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 مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي  
العدد مئة وأربعة عشر  
السنة الواحدة والثلاثون

تصدر عن: مؤسسة البحوث والدراسات الفقهية وعلوم القرآن الكريم «الوقفية»  
المسؤول عن التحرير: 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  
عبد الرحمن 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 الفينيسان - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الشيخ / عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه - 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 الجري - 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 الألفي - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام

محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور / هشام بن عبد الملك 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 العَلم 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 المحكمين وعدم معرفة المحكمين للملاحظات عليها أو رأوا عدم نشرها.

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

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 ما لم 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 تعبر عن وجهة نظر أصحابها".

## محتويات العدد

- ١١ \* رسالة من قارئ
- ١٣ \* أثر المصلحة المرسلة في المعاملات الماليّة المعاصرة عند السّادة المالكيّة  
الدكتور/ عبدالعزيز بن محمّد وصفي
- ١٩٣ \* تحقيق معنى الفقه لغةً من شرح مختصر الروضة للطوفيّ  
الدكتور/ رضوان عبد الرب سيف السروري
- ٢٨٧ \* دور أصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلاميّة  
الدكتور/ سليمان بن محمد النجران
- ٣٩٥ \* فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري  
الدكتورة/ حنان فتال يبرودي
- ٤٧٩ \* تفسير سورة الماعون دراسة تحليلية في الأحكام والمسائل  
الدكتورة/ مطيعة العنزي
- ٥٥٥ \* فتاوي الفقهاء
- ٥٥٦ \* التعريف الفقهي للسفيه والرشيد.
- ٥٥٨ \* القضاء في ميراث الولد المستلحق.
- ٥٥٩ \* المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض.
- \* إذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً، لم يجز تزويجها لغير من تزوّجها حتى يطلقها  
أو يفسخ نكاحها.
- ٥٦٢
- ٥٦٥ \* مسائل في الفقه  
الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة
- ٥٦٦ \* الفساد في الأرض في معناه الشامل
- ٥٧٤ \* حكم من يفتي دون أن يكون له علم فيما يفتي فيه
- ٥٧٧ \* حكم تشبه أحد الجنسين بالآخر
- ٥٧٩ \* تحديد بدايات الشهور ونهاياتها
- ٥٨٩ \* الجهر بالقراءة وقت الصلاة خارج المسجد
- ٥٩١ \* شرط الولاية في النكاح وحكم نسب الولد في حال فقد هذا الشرط.
- ٥٩٥ \* وثائق في الفقه
- ٦٢٢ \* وفيات الأعيان

## رسالة من قارئ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه ورسوله الأمين محمد، وعلى آله وصحابه، ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد: فإن الابتلاء من سنن الله في عباده؛ ليعلم -وهو العليم بما كان وما سيكون لو كان كيف يكون- مدى قوتهم وصبرهم على الابتلاء، والتعامل معه بالكيفية التي يرضون بها ربهم، ومن ثم يستمدون من هذا الابتلاء القوة وتغيير المسار، الذي تعرضوا فيه لهذا الابتلاء. ومن أشد الابتلاء الذي تعرضت له أمة المسلمين -الفرق الباطنية واندساسها بينها في صور مختلفة- ومن ثم غزوها لها علانية بعد أن تأكدت من سيطرة الغفلة عليها وانغماسها في الفرقة والاختلاف، مما هو معلوم في تاريخنا؛ فقد اندس عبدالله بن سبأ الذي قدم من اليمن، وأظهر إسلامه وتحوله من يهوديته، ثم بدأ يبذر بذور الفتنة، فيدس روايات وحكايات وأساطير عن دينه، ثم بدأ يطوف بحواضر المسلمين، فذهب إلى مصر والشام والحجاز، ونشر أكاذيبه، وصنف قيادات الأمة آنذاك، فزعم أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه حي في السحاب، ونحو ذلك من الكذب والأباطيل. وقد نفاه علي رضي الله عنه إلى المدائن، وقيل: إنه حرّقه. ومع أن الذين تلقوا مفاصده وزندقته قلة قليلة، إلا أن مرور الزمان جعل من هذه القلة كثرة، خاصة وأن متابعة فتنته لم تكن كما يجب أن تكون، ربما بفعل تفرق الأمة، وتباعد أطرافها، وما طرأ على نسيجها من الأمم.

ثم توالت الفرق، وكان من أشدها فتنة فرقة القرامطة، بكل ما في مبادئها وأقوالها من الإباحية، والتحلل، وسوء السلوك، مما هو معلوم في تاريخها. والمجال هنا لا يتسع لأسماء الفرق التي توالى ظهورها وأخطارها: إما تأثراً بما سبقها أو سعيًا وراء فتن أخرى، تريد نشرها.

ولم تكن حال الفرق الباطنية في الزمان المعاصر أقل سوءًا من حال ماضيها، بل إن هذه الفرق ظلت تتعاقب، ويتسع نفوذها بفعل ما تحصل عليه من تأييد مادي ودعوي من قبل جهات دولية، مما هو معلوم تجاه فرقة البهائية والقاديانية وأخواتهما، ومع أن هذه الفرق تصر على انتسابها للإسلام، إلا أن المهم في هذا أن المسلمين على الرغم ما يعانونه من مشكلاتهم لم تعد الغفلة تسيطر على علمائهم، فأصبحوا يقاومون هذه الفرق، ويؤكدون على أنها لا تنتسب للإسلام، وأن أصحابها وأتباعها لا يمتون له بصلة.

والفرق المضلة سوف تتعاقب إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لأن الحق يقابله الباطل، والخير يقابله الشر، والصلاح يقابله الفساد. ومن سنن الله في عباده ابتلاؤهم؛ ليعلم مدى قوتهم في الحق والخير والصلاح.

قال - عز وجل - في محكم التنزيل: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوا أَعْبَارَكُمْ﴾ [محمد: ٣١].

والله المستعان

**أثر المصلحة المرسلّة  
في المعاملات الماليّة المعاصرة عند السّادة المالكيّة  
- التّأمين التعاونيّ (التكافليّ) أنموذجاً -**

**الدكتور/ عبدالعزيز بن محمّد وُضِي**

أستاذ باحث في الفقه والأصول

جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء - المحمدية (المملكة المغربية).

منسّق التّواصل والبحث العلميّ بمركز «البصائر» للتّدريب

والدراسات المعاصرة - المملكة المغربية.

الكاتب العامّ المكلف بالعلاقات العلمية والنشر العلمي بالمركز المغربي

للدراسات والتربية في المذهب المالكيّ - المملكة المغربية.

## المقدمة

الحمد لله خالق الإنسان، والمنزل عليه القرآن، وباعث الرسول مفصلاً عليه بالقول والبيان، وأصلي على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان وسار على دربهم وخطاهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الباحث يجد في علوم الشريعة الإسلامية، أن من الخصائص التي انفرد بها التشريع الإسلامي، خصيصة المرونة والخلود والصلاح لكل زمان ومكان، وهذا ما قرّرتة نصوصها وآيات الكتاب الحكيم في أكثر من موضع<sup>(١)</sup>.

وقد ساعد في تفعيل هذه الخصيصة وترجمتها على أرض الواقع عوامل كثيرة، من أبرزها: تنوع الأدلة الشرعية وتعددها وغناها وخصوبتها، فإلى جوار الكتاب والسنة - وهما أصل الأصول وعماد الأدلة وقوة الحجّة بالمنقول - تقف أدلة تبعية أخرى مجاورة<sup>(٢)</sup>؛ الأمر الذي يعطي للتشريع

---

(١) من ذلك مثلاً: قوله -تعالى-: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥٨].  
- وقوله -عز وجل-: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].  
- وقوله -تعالى-: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩].

(٢) مثل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلية، والعرف، وسد الذرائع، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابة، والبراءة الأصلية، والاستصحاب، والاستقراء، وشرع من قبلنا، مع اختلافهم في مراعاة الخلاف. انظر في تعداد هذه المصادر التكميلية أو التبعية: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٤٤٥، الشاطبي، الموافقات ٣/ ٤١، القاضي عياض، ترتيب المدارك ١/ ٨٩، ونحوها من المصادر الأصولية المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.

الإسلامي القدرة الدائمة على مواكبة العصر ومراعاة التطور، مهما كثرت النوازل وتعدّدت وتشعبت الوقائع والمسائل.

وقد أعمل فقهاء الأمة هذه الأصول والأدلة مجتمعة؛ للتمكّن من الكشف عن الحكم الشرعيّ المناسب للوقائع والمُلمّات التي لم يرد فيها نصّ شرعيّ صريح يتناولها بعينها؛ ذلك أن الوقائع الجزئية والنوازل غير متناهية ولا حصر لها؛ فهي تتجدّد باستمرار، وهي لا تستوعبها بتفاصيلها النصوص الشرعية؛ لأنّ هذه الأخيرة محصورة ومتناهية..<sup>(١)</sup>، ومعلوم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نصّ صريح، والرأي السائد لدى جمهور العلماء أنه لم يقدر لرسول الله ﷺ أن يستوعب إلا القواعد الكلية للتشريع، وجانباً من الأحكام الفقهية التي تتصل بحياة الناس وواقعهم..<sup>(٢)</sup>، فكان لا بد من إعمال تلك الأدلة التي تستمدّ شرعيتها واعتبارها من نصوص الكتاب والسنة والأدلة التبعية للتوصل إلى حكم الوقائع المسكوت عنها، ليثبتوا بذلك وحابة الشريعة ومرونتها، وأنها لا تضيق بمصالح العباد وحاجاتهم،

---

(١) بخصوص هذه المقولة انظر المراجع التالية: الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١/٣٤، ابن السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول ٨٤/٢، الغزالي، المستصفى، ص ٢٩٦.

(٢) وليس معنى هذا: أن شريعة الإسلام قاصرة أو عاجزة عن استيعاب هذه الأمور وشمول الموضوعات المستجدة والمعاصرة؛ فشريعة الله وسعت كل شيء، ما كان واقعاً على عهد رسول الله ﷺ، وما حدث بعده، وما سيحدث يوم القيامة، إلا أنها أتت بالكليات والقواعد العامة، وتركت التفاصيل والجزئيات إلى الاجتهاد والعقل، يوجهها حسبما تتطلبه المصلحة البشرية وحسب التطوّرات الزمانية والمكانية... للتوسع في هذه الجزئية راجع: طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م، ص ١٨٠ وما يليها، ومصطفى جابر فيّاض العلواني، عالمية الخطاب القرآني: دراسة تحليلية في السور المسبّحات الخمس، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ١٤.

وما يُستجدّ في عصرهم، وأنها تملك جميع العناصر والمقومات التي تجعلها جديرة بإصلاح أحوال الإنسان، على الرغم من اختلاف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال والظروف والمخاطبين المكلفين.

ومثلما كان للمصادر التبعية الأثر الكبير في ترجمة مرونة الشريعة عملياً، من خلال الوقائع والمسائل التي خرّج الفقهاء الأحكام بناء عليها في حقب الإسلام الماضية، فإن لهذه المصادر امتدادها وأثرها أيضاً في إثبات حيوية الشريعة في وقتنا الرّاهن وواقعنا المعاصر، جدّت مئات المسائل التي لم يرد فيها نصّ خاص يظهر حكمها الشرعي، ويمكن التوصل إلى حكمها المناسب من خلال تلك المصادر الاجتهادية التّبعية.

والناظر في ذلك يجد أن الله -تعالى- قد شرّع الأحكام لمصالح العباد؛ لما فيها من تحقيق الخير والصلاح لهم، ودرء الشر والفساد عنهم في المعاش والمعاد. وبناءً عليه، فإنّ المصالح الإنسانية كثيرة ومتعددة، طارئة ومتجددة، بحسب تجدد الحياة وتغيّر الوقائع، وتبدّل الأحوال والأشخاص، كما أن جزئيات المصالح لا تنحصر بحال؛ فمصلحة الشريعة معين لا ينضب؛ لأنّ من خصائصها - كما أشرت - السّعة والمرونة والتجديد، واليسر والسماحة، ورفع الضيق والحرّج.

إنّ المتأمل في الأصول الثابتة والكليات الأساسية والضوابط المحكّمة والمقاصد العامّة التي قد تتعارض في الظاهر مع المصالح الموهومة التي قد يتخيّلها بعض الناس، لكنها عند التحقيق الشرعي والتنقيح العلمي وفي المآل، تُكتشف الأسرار المكنونة والجواهر الدفينة، ويتبين للجميع أن ما



قرّرتة الشريعة من مصالح ومحاسن هو الحق والعدل؛ وهو عين الصّواب في الدنيا والآخرة.

لقد اختلف أئمّة الفقه الإسلاميّ في قضية التعليل بأصل المصالح المرسلّة، وذلك بوصفه دليلاً شرعياً مستقلاً أم لا؟ وهل تبنى الأحكام الشرعية على مقتضاه؟

يجد الدارس للموضوع أن منهم من رأى أن الاستصلاح هو آلية اجتهادية، يعلّل بها وتعرف بها الأحكام كما عند السادة المالكية، ومنهم من لم يعتبره أصلاً شرعياً معتبراً، وقد تجلّى أثر هذا الخلاف الأصوليّ في الفروع الفقهية العملية، فكانت قاعدة الاستصلاح من أهم أسباب اختلاف المذاهب الفقهية، وتفاوتها في إعماله ومراعاته في الفروع الفقهية، فالذين ينفون التعليل بأصل الاستصلاح ثبت أنهم يعملونها بطرق غير مباشرة، فيسمونها بغير اسمها، أو يأخذون بها من خلال أصولهم التي اشتركت مع أصل الاستصلاح في العلية والمناسبة والاستدلال، في تحصيل منفعة أو درء مفسدة.

ونحن من خلال هذا البحث بيّنتُ جانباً من القضية التي توصل إليها بعض علماء المالكية، كالقرافي وغيره، كون المذاهب الفقهية كلّها تراعي قاعدة الاستصلاح من خلال اتباع المصالح المرسلّة وإعمالها بضوابطها، لكن ذلك لا يعني: التوافق والتطابق التام، فهذا الأخذ بأصل الاستصلاح في المذاهب هو إعمال بدرجات متفاوتة، إلا أن المذهب المالكيّ قد تبوّأ الصدارة من حيث التنظير الأصوليّ والتطبيق العمليّ.

ومما يحتاج إلى اجتهاد وبيان أحكام مناسبة خاصة: ما استجدَّ من قضايا في مختلف التخصصات والمجالات، ومن بينها المجال الاقتصادي الذي شهد وقوع معاملات معاصرة و وانتشارها حظيت باهتمام واسع من علماء المسلمين.

ومن نوازل هذا العصر وقضاياه المستجدة التي تحتاج إلى بُعد نظر، وتحقيق الاجتهاد وإعمال الفكر، موضوع: عقد التأمين - بشتى أنواعه وفروعه وصيغه - وبيان صورته وتفصيله الدقيقة؛ لكونه عقدًا نشأ وانتشر بفعل القوانين التجارية والمدنية التي جعلته واقعاً في كثير من التشريعات، ولأنه يُعدُّ أحد سمات العصر والتطور، كونه فرض نفسه على المجتمعات العربية والإسلامية، الشيء الذي يحتم على الفقه الإسلامي والاجتهاد المعاصر التعامل معه وبيان حكمه للناس، أهو من الحلال البين أو الحرام البين، أو أنه من الأمور المشتبهة التي لا يعلمها كثير من الناس؟

ومما لا شك فيه أنّ مبدأ التكافل قد رسمه لنا الإسلام منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، حيث اقتبس الغرب هذا المبدأ من الإسلام، ثم عُرفَ فيما بعد بالتأمين التجاري، الذي ساد أوروبا في القرن الثالث عشر، ومع اتساع نطاق العمل بالتبادل التجاري بين الشعوب، ومع بداية عصر النهضة والثورة الصناعيّة التي شهدها العالم، انتقل التّأمين التجاري بمفهومه الغربي الذي تطبقه الرأسمالية ويقوم على مبدأ الفائدة والربا إلى بلاد الإسلام والمسلمين، فشرع أرباب الأموال في إنشاء شركة التأمين التجاري على النمط الغربيّ. ولقد أضحى هذا النظام سائداً على الساحة التجارية والاقتصادية،

وعلى الشركات والمؤسسات التي تعمل بالتجارة، وعلى شرائح المجتمعات التي تعمل في القطاع العام والخاص، وهذا سيكون له أثر اقتصادي قوي في نظام الدولة والشركات والمجتمع والأفراد، فلا يخلو أي تبادل تجاري بين الغرب والمسلمين وبين المسلمين أنفسهم إلا ونرى عقد التأمين حاضرًا وباديًّا فيه.

وعليه، فإنَّ عقد التَّأمين أو نظام التَّأمين يعدُّ من القضايا المهمة التي شغلت فكر المسلمين والفقهاء والباحثين منذ أكثر من ستين عامًا، فكثرت النقاش والجدال حوله منذ ظهوره في البلدان الإسلامية، فعقدت الندوات والمؤتمرات الفقهية بدءًا من ١٩٥٥م في مصر، وغيرها من البلاد العربية والإسلامية لبيان موقف الإسلام منه ومدى مشروعيته وملاءمته لطبيعة الشريعة الإسلامية الغراء.

فمن خلال الندوات والمؤتمرات التي عقدت على فترات طويلة، نجد أنَّ الفقهاء قد أصدروا فتاوى بتحريم التأمين التجاري، وأوصوا بالبديل الشرعي وهو التأمين التعاوني، وتضمَّنت أيضًا مقترحات وتوصيات من شأنها أن تفعِّل حركة التأمين التعاوني على نطاق واسع، ضمن أُطر الشريعة الإسلامية، فنجد ماليزيا من الدول التي بادرت إلى تنفيذ تلك التوصيات والعمل بها وتنفيذ هذه المقترحات بإنشاء شركة التكافل الوطنية، وفي المملكة العربية السعودية نجد أيضًا بنك الجزيرة من أوائل المؤسسات المالية الكبرى التي تعمل بنظام التأمين التعاوني أو التكافل التعاوني، ملبيةً حاجة العصر إلى مثل هذا النظام الذي يقوم على أسس الشريعة الإسلامية، وفي هذه الدراسة

قام الباحث بإلقاء الضوء على حقيقة التأمين التعاوني التكافلي ونظمه، حيث ظهرت فتاوى وأقاويل تحرّم التعامل مع شركات التأمين التعاوني بحجة وجود شبه قوي بينها وبين شركات التأمين التقليدي، محاولاً إبراز أهمية التأمين التعاوني، ملتصقاً ببيان آثاره في نطاق مجتمعنا الإسلامي والعربي، الذي يقوم على دفع الأخطار وإزالتها، وتحقيق معنى التعاون والتعاقد بين أفراد الأمة الإسلامية وترابطها.

### إشكالية البحث:

حصل مؤخراً - بخصوص عقد التأمين - مناقشات وحوارات مستفيضة، وحيث إنه سبق وأن بحث في عدد مستفيض من اللقاءات والندوات، وصدرت بشأنه كثير من المؤلفات والأبحاث والرسائل والأطروحات والفتاوى والقرارات، فقد أحببتُ جاهداً أن أكتب مختصراً عن جانب من جوانب هذا العقد، ورأي الاجتهاد الفقهي المالكي فيه. ومن هذا المنطلق - وفي ظل ما سبق التقديم به- فإن هذه الدراسة رامت معالجة الإشكالية الكبرى التالية:

- إلى أي حد يسهم الفقه عامة والفقه المالكي خاصة في التأصيل لقطاع التأمين التكافلي بناءً على قاعدة الاستصلاح أو المصلحة المرسلّة؟  
أو بمعنى آخر:

- إلى أي مدى يسهم الفقه المالكي في البناء التأصيلي للقضايا المستجدة،  
ومن بينها: التأمين التعاوني التكافلي؟

ولكي نتمكّن من الوقوف بعمق على تفاصيل هذه الإشكالية الكبرى وجزئياتها وتحليلها ومناقشتها، أجد نفسي محاصرًا بجملة من التساؤلات الفرعية، التي يظهر لنا من أهمها ما يلي:

١. كيف يسهم الفقه المعاصر في التأسيس لمنظومة تأمينية بديلة للنظام التأميني التقليدي؟

٢. إلى أي حدّ يمكن أن تعكس تطبيقات منظومة التأمين الحالية المبادئ والقواعد الفقهية التي تؤسس لشروط شرعيته واستمراريته؟

٣. هل يمكن للتأمين التكافلي الإسلامي أن يكون بديلاً عن التأمين التجاري التقليدي في المجتمعات العربية والإسلامية اليوم؟

ومن خلال هذه الدراسة قام الباحث بملامسة مجموعة من التساؤلات عن الحكم الشرعيّ لنظام التأمين، أو عقد التأمين، ومن ذلك ما يلي:

- ما حقيقة التأمين التجاري والتأمين التعاوني وأنواعهما، وما الفرق بينهما؟

- وما أقوال الفقهاء حول مدى شرعيتهما، وما النظم التي تقوم عليها

شركات التأمين التعاوني اليوم؟

- وما أعمال التأمين، والدور الذي يقوم به في تلبية حاجة المجتمع، وما

مدى التزامه بضوابط الشريعة الإسلامية التي وضعها الفقهاء من

خلال المجامع الفقهية؟

- ما صور التأمين وأنواعه؟

- ما مدى التزام شركات التأمين التكافلي بضوابط الشريعة الإسلامية

التي وضعها الفقهاء من خلال المجامع الفقهية؟

حقيقة إنها جملة من التساؤلات والإشكالات الدقيقة والشائكة التي لا يمكن أن يحيط بمجموعها هذا البحث الموجز، وقد حاولت - قدر الإمكان - أن تكون محور النقاش في إشارات عابرة؛ اعتماداً على قاعدة الاستصلاح أو المصالح المرسلة التي يجعلها المذهب المالكي أحد أعمدته في الاستدلال والاجتهاد النوازي.

وبناءً على هذا التصور، فقد أوضحتُ رؤية السادة المالكية في مدى أخذهم بأصل المصالح المرسلة، وحججهم التي يستندون إليها شرعاً وعقلاً في إعمالها والتعليل بها، ثم وقفتُ على بعض التطبيقات العملية عندهم للتعليل بهذا الأصل الذي يُطلق عليه أيضاً اسم «الاستصلاح».

#### أهداف البحث:

- أما الأهداف الأساسية لهذا البحث فتلخصت في النقاط الآتية:
- دراسة أنواع التأمين، وأقوال الفقهاء حول شرعية التأمين التعاوني، وتاريخه وعلاقته بغيره من أنواع التأمين، وبيان موقف الشرع الإسلامي منه.
  - دراسة جميع أنواع صور التأمين المطبقة في بنك الجزيرة بالمملكة العربية السعودية، ومعرفة أهم أعماله والدور الذي يقوم به لخدمة المجتمع والإسلام، ومعرفة مدى التزامه بضوابط الشريعة الإسلامية، مع تقديم مقترحات وتوصيات من شأنها أن تفعل حركة التأمين

التعاوني على مستوى المملكة العربية السعودية وغيرها.

- دراسة جميع أنواع صور التأمين المطبقة في شركة الإخلاص للتكافل بماليزيا، ومعرفة أسسها وضوابطها، والدور الذي تقوم به لخدمة المجتمع والإسلام، وبيان مدى التزامها بضوابط الشرع، مع تقديم مقترحات وتوصيات من شأنها أن تساعد على تفعيل حركة التأمين التعاوني على نطاق ماليزيا وغيرها.

### أهمية البحث:

تعود أهمية البحث في معرفة حكم الشرع في التأمين التعاوني الذي تقوم به شركات مساهمة وأقوال العلماء، ودراسة مدى التزام المؤسستين-شركة الإخلاص للتكافل بماليزيا وبنك الجزيرة بالمملكة العربية السعودية-، وإبراز الدور المهم الذي تقوم به هاتان المؤسستان وأعمالهما في تلبية حاجة المجتمع والأفراد، في التعامل بنظام إسلامي بوصفه بديلاً للتأمين التجاري الذي يقوم على الرأسمالية الربويّة.

### الدراسات السابقة:

في الواقع إنّ موضوع التأمين يعدّ من الموضوعات المهمة التي شغلت الأمة به في وقتنا الراهن، فظهرت كتابات ومؤلفات ورسائل جامعية كثيرة حول مشروعية التأمين التجاري، ومعظم الدراسات التي جاءت تتناول جانب التأمين التجاري بين الحل والحرمة، وقليل منها تناولت جانب التأمين التعاوني، ويمكن أن نقسم تلك الدراسات إلى أربع مجموعات:

• أولاً: المصادر القديمة:

لا يجد الباحث دراسة وافية في المصادر التراثية تتناول موضوع التأمين بمفهومه المعاصر بصفة خاصة، أو من وجهة نظر الاجتهاد الاستصلاحي عند المالكية أو غيرهم بصفة عامة؛ لأنه لم يكن متعارفاً في زمانهم، وهو في بلاد الغرب حديث الولادة. ولعل أقدم دراسة تناولته تمثلت فيما كتبه الإمام ابن عابدين الدمشقي الحنفي المتوفى سنة (١٢٥٢) هـ في كتابه «حاشية رد المحتار على الدر المختار» في موضوع التأمين البحري، وحيث أطلق على هذا العقد مصطلح «عقد السوكرة»، وانتهى قوله إلى عدم جواز هذا النوع من العقود، وأنه عقد فاسد؛ وذلك لعدم وجود توازن في العقد...<sup>(١)</sup>.

• ثانياً: الدراسات المعاصرة:

إنّ معظم المؤلفات والكتب التي جاءت قد تناولت التأمين، أي: أنها تدور حول التأمين التجاري وشرعيته مع إيجاد البديل الشرعي له والتوصيات، ومن الدراسات المهمة في هذا المجال، التي لا يستغني عنها باحث في الموضوع: - دراسة العلامة الأستاذ مصطفى الزرقا في كتابه «عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه»، وقد وُفِّيَ هذا الموضوع حقّه من الإيضاح والبحث<sup>(٢)</sup>. - دراسة الدكتور عباس حسني محمد، التي جاءت بعنوان: «عقد

---

(١) عند مناقشتنا لهذا الموضوع وقفنا على قول هذا الإمام بخصوص ما ذكره فيما يتعلق بهذا العقد، خصوصاً في كتابه الذي أشرنا إليه. انظر ما قاله في عقد «السوكرة» في: حاشية رد المحتار على الدر المختار، ج ٤ ص ١٧٠.

(٢) طبعت الكتاب أول مرة مستقلاً دار الرسالة في بيروت، وقد صدرت الطبعة الرابعة له أيضاً من نفس الدار.



التأمين في الفقه الإسلامي والقانون المقارن»<sup>(١)</sup>، حيث عقد الفصل التمهيدي لتعريف التأمين وصوره والمشكلات التي تحوم حوله، أما في الفصل الأول فإنه عَقَدَ مقارنة بين عقد التأمين والتوكل، فذهب إلى أن التأمين ليس فيه مخالفة للتوكل على الله، وإنما هو من قبيل التوكل الصحيح، بشرط خلوه من أي شبهة تخالف الشريعة، أما الفصل الثاني، فقد تناول المؤلف تكييف عقد التأمين، فبين التكييف الخاطيء عند بعض الكتاب والباحثين، وبين التكييف الصحيح في نظره، أما في الفصل الثالث، فإنه رأى أنّ عقد التأمين من عقود الغرر في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، وأنّ فيه معنى القمار، وفي الفصل الرابع تناول علاقة عقد التأمين والتعليق، ذلك أنّ عقد التأمين هو عقد معلق دائماً على شرط احتمالي، أما في الفصل الخامس، فإنه يرى - كغيره من العلماء- وجود شبهة الربا في التأمين التجاري، أما في الفصل السادس، فقد توصل من خلال هذه الدراسة البسيطة إلى تحريم التأمين التجاري وبطلانه مع بيان الأسباب التي يراها الكاتب من وجهة نظره، أما الفصل الأخير، فقدّم الكاتب فيه مقترحات بوصفها بديلاً للتأمين التجاري كغيره من العلماء، إلا أن الكاتب لم يتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته المعاصرة.

- دراسة الدكتور شوكت عليان تحت مسمى: «التأمين في الشريعة والقانون»<sup>(٢)</sup>، حيث تناول في دراسته بصورة موجزة ماهية التأمين وأركانه

(١) قام الباحث بنشر عدد وفير من الأبحاث في الموضوع في موقع الألوكة الإلكتروني على الشبكة العنكبوتية، وقد طبعت الكتاب مكتبة وهبة بالقاهرة أول مرة سنة (١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م).

(٢) طبعته دار الرشد - الرياض، ط. الثانية (١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

وخصائصه وأقسامه، غير أن اهتمامه كان بالتأمين التجاري وحكمه لدى الفقهاء، وأتبع بعد ذلك موضوع التأمين الإسلامي الذي جاء بصورة مبسطة. وهذه الدراسة لم تتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته ونظمه لدى الشركات المساهمة.

- دراسة الدكتور سعدي أبو جيب التي جاءت بعنوان: «التأمين بين الحظر والإباحة»<sup>(١)</sup>، حيث تناول في دراسته تعريف عقد التأمين وأنواعه، ولقد تركزت الدراسة حول التأمين التجاري؛ لأنه محلّ خلاف واسع بين الفقهاء في جوازه وعدمه، فاقنصر في دراسته على ذكر أدلة القائلين بالجواز والعدم ومناقشها بصورة مبسطة، فضلاً عن أن هذه الدراسة لم تتناول موضوع التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات مساهمة ونظمها.

- ومن الدراسات السابقة أيضاً: دراسة الدكتور إبراهيم علي إبراهيم بعنوان: «مبادئ التأمين الرياضي والاجتماعي»<sup>(٢)</sup>، حيث تناول في الفصل الأول عن الأخطار وتبعاتها، من حيث تعريف الخطر وأنواعه وصوره، والاحتمالات التي تصيب الشركات المؤمنة والتجارية والمجتمع والفرد، أما في الفصل الثاني فتناول التأمين ونشأته وتطوره وتقسيماته، والمبادئ التي يقوم عليها، وأهميته في هذا العصر، وفي الفصل الثالث، فإنه تناول فروع التأمين التجاري، وفي الفصل الرابع تحدث عن التأمين الاجتماعي وفروعه وصوره وطرق تطبيقه، والإجراءات التي تتم بين المؤمن والمستأمن، أما

(١) دار الفكر، بيروت ودمشق، ط. الأولى (١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

(٢) دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، [د.ط.]، (١٩٨٤م).

الفصل السادس: فخصه للحديث عن التأمين على الحياة والاحتمالات التي تصيب الفرد من خلال برنامج التأمين على الحياة، أما الفصل السادس فإنه يتحدث عن الأقساط التي تُدفع دفعة واحدة وقواعدها، وهذا يدخل تحت مسمى «التأمين على الحياة»، أما الفصل السابع: فتناول الأقساط الدورية السنوية وقواعد التأمين التجاري وقوانينه.

ولقد تميزت هذه الدراسة بإحصائيات التأمين التجاري والاجتماعي، إلا أنها تفتقر إلى الحكم الشرعي لهذه العمليات، فضلاً عن أن هذه الدراسة لم تولِ الاهتمام لجانب التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها.

- دراسة الدكتور محمد شوقي الفنجري بعنوان: «الإسلام والتأمين»<sup>(١)</sup>، حيث قسم دراسته إلى خمسة فصول، تناول في الفصل الأول: الزكاة والتأمين، ويرى فيها أن الزكاة قد سبقت نظم التأمين المعمول بها حالياً منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، وأن الزكاة التي كان معمولاً بها في عهد الخلفاء هي التأمين الاجتماعي الحقيقي الذي دعا إليه الإسلام بجميع صورته، غير أنه يرى عدم إمكانية تطبيق الزكاة تطبيقاً كاملاً، لذلك يظل المجتمع بحاجة إلى التأمين، أما في الفصل الثاني: فخصه لتناول أنواع التأمين وصوره المعمول بها في شركات التأمين، أما في الفصل الثالث: فتناول فيه أقوال الفقهاء حول حجية التأمين، والبديل الإسلامي له، أما في الفصل الرابع: فإن الباحث قدّم مقترحاً لأسس مشروع نظام التأمين التعاوني،

(١) دار ثقيف، الرياض، ط. الثالثة، (١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م).

فذكر أولاً العوائق التي تمنع من انتشار التأمين التعاوني، ومن ثم بين أسس مشروع نظام التأمين التعاوني، أما الفصل الأخير: فإنه يتناول قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بشأن التأمين التعاوني. وتعدُّ هذه الدراسة من ضمن دراسة الباحث التي يود أن يتوسَّع فيها.

- دراسة يوسف كمال بعنوان: «الزكاة وترشيد التأمين المعاصر»<sup>(١)</sup>، حيث قسم كتابه إلى ستة فصول، تضمن في الفصل الأول، لمحة تاريخية عن التأمين وأسباب نشأته وتطوره في دول الغرب، أما في الفصل الثاني، فإنه تناول أقسام التأمين بصورة عامة، وفي الفصل الثالث، يتناول التقويم العملي لنظام التأمين وخصائصه، أما الفصل الرابع، فإنه يتناول التقويم الفقهي للعملية من الناحية الشرعية مع ذكر الاعتراضات الموجهة لها، أما في الفصل الخامس فيتناول الباحث الزكاة والتأمين، ويرى فيها أن المسلمين لو طبقوا ما أمر الله به من إخراج الزكاة لما احتاجوا إلى التأمين الذي غزا عُقر دار الإسلام، أما في الفصل الأخير، فإنه تناول التأمين الاجتماعي الملائم لمجتمعنا الإسلامي.

غير أن الباحث يرى أن الزكاة ليست هي الطريقة الوحيدة لدفع الأخطار والأزمات التي تصيب الفرد والجماعة وإزالتها في وقتنا الراهن، وهذا يعود إلى صعوبة تطبيقه في هذا العصر، وهذا فضلاً عن أن هذه الدراسات لم تشمل جميع جوانب التأمين، وتفتقر إلى تناول التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ودراسته دراسة علمية مقارنة.

(١) دار الوفاء، القاهرة، ط. الثانية، (١٤١٠هـ / ١٩٩٠م).

- ومن الدراسات المعاصرة المهمة: دراسة للدكتور محمد بلتاجي بعنوان: «عقود التأمين من جهة الفقه الإسلامي»<sup>(١)</sup>، وتناول فيها الفكرة العامة للتأمين، ونشأته وجذوره، أما في المباحث الثاني والثالث والرابع، فإن المؤلف تناول أقوال الفقهاء حول جوازه وعدمه، أما المبحث الخامس، فإنه تناول التأمين التعاوني ومدى توافقه مع ضوابط الشريعة، إلا أن هذه الدراسة تفتقر إلى حيز التطبيق، وهذا ما قام به الباحث من خلال دراسته للتأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها اليوم.

- دراسة للدكتور إبراهيم بن عبدالرحمن العروان بعنوان: «عقد التأمين التجاري وحكمه في الفقه الإسلامي»<sup>(٢)</sup>، تحدث في المبحث الأول عن ماهية عقد التأمين التجاري، فذكر تعريفه وعناصرها وخصائصه وأركانه وأنواعه، أما المبحث الثاني فتناول المؤلف حكم عقد التأمين التجاري مع مناقشة تلك الأقوال وترجيح الراجح من بينها، ثم ختم قوله بالبديل الشرعي للتأمين التجاري، إلا أن هذه الدراسة لم تتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته المعاصرة.

- ومن الدراسات المهمة في مجال التطبيق العملي: دراسة لمحمد عادل مجركش «تلاقى الإسلام والتأمين في الغايات والأهداف»<sup>(٣)</sup>، إذ يرى جواز التأمين؛ لوجود صلة قوية بين التأمين؛ والمبادئ الأساسية التي رسمتها الشريعة الإسلامية منذ أكثر من أربعة عشر قرناً، فيرى وجود تلاقى التأمين والإسلام في الغايات والأهداف، فنراه يدعّم رأيه بالآيات والأحاديث الشريفة

(١) مكتبة الشباب، القاهرة [د.ط.]، (١٩٩٤)م.

(٢) مركز البحوث التربوية، الرياض، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

(٣) دار الفكر، دمشق، د.ط، ١٩٩٧م.

مؤكدًا جواز التأمين، وبين أيضًا في كتابه حاجة المجتمع والفرد إلى مثل هذا النوع من النظام الذي يدعو إلى التكافل والتعاون، فقدم في الفصل الأول إلى الفصل السابع حججه وأدلته من القرآن والسنة حول جواز التأمين، أما الفصل الثامن والتاسع، فإنه عقدهما عن نشأة شركات التأمين ومؤسساته وغايتها وأهدافها، أما الفصل العاشر، فإنه يحاول رد الاعتراضات والشبهات التي أثرت حول التأمين، أما الفصل الحادي عشر حتى الفصل الرابع عشر، فإن الباحث تناول عن التأمين على الحياة وتعويضات أخطار الحياة، وكان له وجهة طيبة في الموضوع، وأورد أيضًا تعويضات أخطار الحريق والسرقة التي تصيب المجتمع والفرد، وتناول أيضًا جانب التأمين على أخطار نقل البضائع بحرًا، وبرًا، وجوًا، وتناول تعويضات حوادث السيارات التي تصيب الفرد بين حين وآخر، والفصل الأخير فإنه يرى ثمة فروقًا بين وظائف الزكاة ووظائف التأمين.

وتعد هذه الدراسة من الدراسات الميدانية والتطبيقية في سورية، كون المؤلف عضوًا في مؤسسة التأمين بسورية، وفي دراسته تناول جانب التأمين التعاوني في المؤسسات الإسلامية في دراستها دراسة مقارنة.

- ومن الدراسات السابقة: دراسة بعنوان: «أحكام البحر في الفقه الإسلامي»<sup>(١)</sup>، للدكتور عبدالرحمن بن أحمد بن فايع، وقد تحدث الكاتب عن التأمين البحري، ونشأته وحكم التأمين بصفة عامة والتأمين البحري بصفة خاصة، غير أن هذه الدراسة لم تستوعب جميع الموضوعات المتعلقة

(١) دار الأندلس الخضراء، جدة، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

بالتأمين ولم تأت بمقترحات لمعالجة الإشكال الذي يدور حول التأمين من شأنها أن تساعد في فك العضلات التي واجهها الفقهاء، ومن شأنها أن تسهم في تطوير فكرة التأمين، فضلاً عن أن الباحث تناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها وحكمها.

ومن الدراسة الجديدة والمهمة: دراسة بعنوان: «الحظر والتأمين: هل التأمين التجاري جائز شرعاً؟»<sup>(١)</sup>، للدكتور رفيق يونس المصري، حيث بين في كتابه في الفصل الأول: مفهوم الخطر وعلاقته بالتأمين، أما في الفصل الثاني: فتناول التأمين كغيره من حيث تعريفه وأنواعه، أما الفصل الأخير، فإنه تناول حكم التأمين، محاولاً إزالة الشوائب التي تشوب عقد التأمين التجاري، ومناقشة آراء القائلين بالحرمة والرد على الشبهات. وهذه الدراسة دراسة نظرية، فلم تقدم أي دراسة ميدانية أو المنهج التطبيقي، لذلك يعمد الباحث إلى تناول جانبي الدراسة النظري والتطبيقي، فضلاً عن أن الباحث تناول التأمين التعاوني وتطبيقاته المعاصرة.

### ثالثاً: الرسائل الجامعية:

يجد الباحث أن معظم الدراسات والأبحاث التي كتبت حول الموضوع تناولت جانب التأمين التجاري، إلا أن بعضاً منها قد تناول التأمين التعاوني وتطبيقاته، سواء في ماليزيا عن طريق شركة الإخلاص للتكافل الماليزية أو غيرها من الشركات التأمينية في العالم الإسلامي.

(١) دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

- ومن الدراسات المهمة نذكر: رسالة دكتوراه بعنوان «التأمين الاجتماعي»<sup>(١)</sup>، للدكتور عبداللطيف محمود آل محمود، وقد تطرّق في الباب الأول تعريف التأمين والتأمين الاجتماعي وفروعه وخصائصه، ومن ثمّ تناول فروق التأمين الاجتماعي عن المصطلحات والأنظمة والعقود القانونية الأخرى، أما في الباب الثاني، فتناول الضمان الاجتماعي الذي كان سبباً مباشراً في ظهور التأمين الاجتماعي في البلاد الإسلامية متأخراً، وتحدث بعده عن الكفالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي بين المجتمعات والأفراد، وتلت هذه الدراسة الباب الثالث الذي تحدث فيه عن تاريخ التأمين الاجتماعي وتطوره، ونشأته، أما الباب الأخير فقد تناول المؤلف الحكم على التأمين الاجتماعي من وجهة الشريعة الإسلامية وهو مقصد الدراسة ومطلوبها المفصليّ، وبين في هذا الباب علاقة حكم التأمين التجاري وحكم التأمين التعاوني، ومن ثمّ تناول حكم تمويله سواء من الدولة أو من أصحاب العمل أو المؤمن عليهم. ومع أهمية الدراسة وعمقها إلا أنها تتناول جانب التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها وحكمها.

- ومن الدراسات السابقة والمهمة: رسالة ماجستير بعنوان: «قوانين التأمين لعام ١٩٩٦ والتكافل لعام ١٩٨٤»<sup>(٢)</sup>، للكاتبة مارينا حاج هاشم، فقد تناولت في الفصل الثاني نشأة عقد التأمين وتطوره، ثم تناولت في الفصل الثالث بنود التأمين والتكافل في ماليزيا وقوانينها، أما الفصل الرابع، فإنها

(١) دار النفائس، بيروت: ، ط١، [د.ت].

(٢) Hj. Hashim, Marina, Insurance Act 1996 & Takaful Act 1984: A comparative Para-

.digm, Master of Comparative Laws, Kullyyah of Laws, IIUM, 1996



تناولت التكافل وهو نظام إسلامي، ومفهومه وأنواعه في شركة التكافل بماليزيا، ثم تحدثت في الفصل الأخير عن الفرق بين بنود التأمين التجاري وبنود التكافل، وختمت الدراسة بتقديم مقترحات وتوصيات في الموضوع.

- ومن الدراسات المهمة التي تُعدُّ نقلة جديدة من الحيز النظري إلى الحيز التطبيقي: رسالة علمية للباحث عبدالحكيم عثمان باجوري حول موضوع: «المؤسسة الإسلامية للتأمين في ماليزيا: دراسة فقهية مقارنة»<sup>(١)</sup>، حيث تناول الباحث في الفصل الأول تعريف التأمين وأقسامه، والفصل الثاني تناول حكم التأمين التعاوني عند الفقهاء، أما الفصل الأخير فإنه تناول شركة التكافل في ماليزيا ونشأتها وأعمالها وصورها على مدى إحدى عشرة سنة، ومن ثمّ بين الحكم الشرعي لهذه التأمينات.

- ومن الدراسات المهمة في هذا المجال أيضاً: دراسة بعنوان: «المبادئ والتطبيقات للتكافل والتأمين المقارن»<sup>(٢)</sup>، للدكتور محمد معصوم بالله، حيث تناول في بحثه كيفية نشأة شركة التأمين والتكافل وتطورها على فترات، بدءاً من العصر الجاهلي حتى عصرنا اليوم، ومن ثم قام بسرد مجموعة من الأهداف والغايات التي من أجلها شرع التأمين والتكافل، ومن ثمّ بيّن مدى فاعليّة التأمين وأثره في الناس، ثم انتقل الكاتب إلى ذكر الآراء والأقوال حول مشروعية التأمين ومناقشتها مناقشة علمية، وتحدّث بعد ذلك عن المؤثرات الخارجية لعقود التأمين والتكافل، وتطرّق كذلك إلى

---

(١) قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمطلوبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله في كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، ١٩٩٨م.

(2) Ma'sum Billah, Mohd, *Principles & Practices of Takaful and Insurance Compared*, K.L: GECD Printing, First edition, 2001.

التطوّرات الحاصلة لشركة التأمين والتكافل، وختم دراسته بتقديم النتائج والتوصيات والمقترحات التي رأها مناسبة للموضوع.

- ومن الدراسات المعاصرة والمهمة في مجال تخصّصها: رسالة جامعية بعنوان: «دور الكفاءة التشغيلية في تعزيز تنافسية شركات التأمين التكافلي: دراسة مقارنة بين تجربة دول مجلس التعاون الخليجي والتجربة الماليزية»<sup>(١)</sup>، للباحثة ياسمينة إبراهيم سالم، حيث تناولت في بحثها كيفية نشأة شركة التأمين والتكافل وتطورها، كما أوضحت كيف أصبحت شركات التأمين التكافلي تسعى إلى منافسة الشركات التقليدية بالارتكاز على آليات تطوير الأداء ورفع الكفاءة التشغيلية. هذه الأخيرة تعد أهم تحد لشركات التأمين التكافلي لمواكبة التطورات الحديثة وضمان النمو والاستمرارية. يتمحور البحث حول مفهوم التأمين التكافلي ومفهوم الكفاءة، وضرورة الفصل بين مختلف أنواعها، وكذا مفهوم التنافسية.

كما يهدف هذا البحث في القسم الأول من الجانب التطبيقي إلى تحليل تجارب التأمين التكافلي في دول مجلس التعاون الخليجي وماليزيا. وفي القسم الثاني هدف إلى قياس الكفاءة التشغيلية وتحليلها لبعض شركات التأمين التكافلي، ومقارنتها ببعض شركات التأمين التجاري بالسوق

---

(١) قدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه، الطور الثالث في ميدان العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، فرع علوم اقتصادية، تخصص: مالية بنوك وتأمينات، ٢٠١٥/٢٠١٦، جامعة فرحات عباس - سطيف ١، كلية العلوم الاقتصادية، التجارية وعلوم التسيير، قسم العلوم الاقتصادية، وقد طبعت مؤخرًا الرسالة في طبعتها الأولى لسنة ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م بإشراف وتنسيق: مركز البصائر للتدريب والدراسات المعاصرة بالملكة المغربية وبشراكة مع دار أمجد للطباعة والنشر، عمّان - الأردن.

الماليزي، لبيان أهمية هذا الجانب في الواقع العملي لدى متخذي القرار في تحليل مصادر عدم الكفاءة؛ للوصول إلى حلول لمحاربة التكاليف غير المبررة، ثم بحث العلاقة بين نسب الكفاءة ومؤشرات التنافسية.

وقد بذلت الباحثة مجهودًا طيبًا في معالجتها لقضايا الموضوع وفق منهج علمي دقيق، أما بحثنا فيختلف عما سبق، كونه ناقش التأمين التكافلي في إطار الفقه الإسلامي من خلال المذهب المالكي مع توضيح جانب المصلحة فيه، من خلال تطبيقات وقواعد المعاملات في هذا الباب الواسع الأطراف.

#### رابعًا: بحوث المجمع الفقهي:

لقد عقدت مجامع وندوات علمية وعالمية بدءًا من عام ١٩٥٥م بمصر، وتوالى عقد الندوات والمؤتمرات التي تقيمها المجامع الفقهية، وصدر عن هذه المؤتمرات والندوات العديد من التوصيات والمقترحات تتناول أحكام التأمين بأنواعه، وذهبت إلى عدم جواز التأمين التجاري والتأمين على الحياة، ثم أوجدوا البديل الشرعي له وهو التأمين التعاوني، ومن هذه الدراسات: بحث الدكتور وهبة الزحيلي -رحمه الله- بعنوان: «التأمين وإعادة التأمين»<sup>(١)</sup>، وقد تحدّث الباحث فيه عن تعريف التأمين وأنواعه وحكمه، وختم دراسته بموضوع إعادة التأمين، وذهب إلى أن التأمين الإجباري الذي تفرضه الدولة هو من قبيل التأمين الجائز، إلا أنّ الدراسة لم تستوعب التأمين التعاوني وتطبيقاته في المؤسسات المعاصرة.

(١) انظر: مجلة الفقه الإسلامي، الدورة الثانية لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ج ٢،

١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

- ومن الدراسات السابقة: دراسة للدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور بعنوان: «عقود التأمين وإعادة التأمين في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة بالفقه الغربي»<sup>(١)</sup>، حيث تناول في الفصل الأول: عقد التأمين بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي، فتحدّث فيه عن أنواع التأمين مبيّناً أقوال الفقهاء حول شرعيته، أما في الفصل الثاني: فتناول أدلتهم ومناقشتهم والموازنة بين تلك الأقوال، أما في الفصل الثالث: فخصّصه الكاتب لموضوع إعادة التأمين بين الفقه الغربي والفقه الإسلامي، إلا أنّ هذه الدراسة لم تتناول التأمين التعاوني وتطبيقاته في شركات التأمين التعاوني ونظمها وحكمها.

ومما سبق يمكن القول: إن الحاجة ما زالت قائمة إلى إعداد دراسات إجرائية في مجال «قوانين التأمين التكافلي»، بحيث تقدّم الأطر الشرعية والفنية والقواعد المنظمة لأعمال شركات التأمين التكافلي.

والمقصود: أن تقنين فقه المعاملات المالية المعاصرة اليوم قد بات ضرورة عملية ودعوية تقتضيها الحاجة القانونية المعاصرة، يترتب عليها تأمين جوانب مهمة في مسيرة المؤسسات المالية الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

### منهج الدراسة:

في سبيل تحقيق الهدف المنشود من هذه الدراسة، سلك الباحث في جمع أطراف دراسته منهجاً بحثياً وصفيّاً استقرائياً، وهو جمع وتتبع لآراء

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، العدد الثاني، ج٢، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م.

(٢) انظر دراسة وافية ومستوعبة في الموضوع للباحث الدكتور: رياض منصور الخليلي بعنوان: التجديد في فقه المعاملات المالية المعاصرة: مفهومه - مشروعيته - مجالاته»، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (الكويت)، المجلد (٢٣)، العدد (٧٣)، يونيو ٢٠٠٨م، ص ٧٦ وما يليها.

الفقهاء والباحثين وأدلتهم وحججهم حول الموضوع، والنصوص المتعلقة به، ثم استعان أيضاً بالمنهج التحليلي النقدي لتوضيح بعض جوانب الإشكالية المحورية. فبعدما قام الباحث بجمع الآراء والنصوص والنظريات، حاول جاهداً تحليلها تحليلاً أصولياً وفقهياً بما يناسب واقعنا المعاصر، ومقصد الشريعة المؤسسة على مراعاة المصالح ودرء المفاسد عن المكلفين، وذلك من خلال الوقوف عند بعض الإشكالات المرتبطة بهذا العقد المعاصر.

ولم يتسنّ للباحث الاسترسال في عرض المباحث النظرية ذات الصلة بموضوع المصلحة المرسلّة، إلا بالقدر الذي وجده لازماً للوصول إلى المقصد الأساس من البحث؛ وهو توضيح الجانب التطبيقيّ المعاصر لهذا الدليل التبعية في المجال الماليّ (الاقتصادي)، لا سيما وأن هناك العديد من الدراسات والأبحاث المعاصرة التي اهتمت كثيراً بدراسة المصلحة عموماً والمصلحة المرسلّة خصوصاً، سواء في شقّها لنظرة التاريخي، أو القانوني، أو التأصيليّ التطبيقي، من خلال تنزيلها في عدّة مجالات.. ومن هنا رأينا أنه لا داعي لإعادة تكرارها والوقوف عندها طويلاً.

ولتحقيق الهدف المنشود، التزم الباحث بالخطوات المنهجية التالية:

١. عزوت الآيات القرآنية إلى موضعها من السورة في القرآن.
٢. خرّجت الأحاديث النبوية والآثار من مصادرها الأصلية، مع ذكر ما تيسر من كلام أهل العلم المعتبرين عليها، إلا أن تكون في الصحيحين أو أحدهما، فإنني أكتفي بعزوها إلى موضعها منهما فقط.
٣. وثقت النصوص والأقوال من مصادرها الأصلية المعتبرة.

٤. الترجيح للأقوال، مع بيان أسبابه.
  ٥. ترجمت لبعض الأعلام.
  ٦. التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.
  ٧. ختم الدراسة بخاتمة تتضمن ملخصاً لأهم نقاط الموضوع، من أجل إعطاء فكرة واضحة عما تضمنه، مع إبراز النتائج المتوصل إليها.
  ٨. وضعت ثبوتاً مرتباً ألفبائياً لأهم المصادر والمراجع المعتبرة في البحث.
- هيكل البحث:

- انتظمت خطة البحث: (( أثر المصلحة المرسلة في المعاملات المالية المعاصرة عند السادة المالكية: التأمين التعاوني (التكافلي) أنموذجاً )) في المحاور الآتية:
- أولاً: المقدمة: واشتملت على: أهمية الموضوع، وحدوده، وأهدافه، وإشكاليته، والمنهج المتبع في بحثها، وبعض الدراسات السابقة في الموضوع، والخطة العامة التي سلكها الباحث في تناوله.
  - ثانياً: المباحث (وتحتها مطالب):
    - المبحث الأول: حقيقة المصلحة المرسلة وضوابطها، وكيفية التثبت من كون الفعل مصلحة.
    - المبحث الثاني: منهج الإمام مالك في التعليل بالمصلحة المرسلة.
    - المبحث الثالث: من تطبيقات السادة المالكية لأصل الاستصلاح في بعض القضايا والنوازل.
    - المبحث الرابع: تطبيقات قاعدة الاستصلاح في عقود المعاملات المالية المعاصرة: عقد التأمين التكافلي أنموذجاً.

- المبحث الخامس: مفهوم التأمين التكافليّ وسبب التسمية.
- المبحث السادس: أقسام التأمين.
- المبحث السابع: مقاصد التأمين التعاوني / التكافليّ.
- المبحث الثامن: من تطبيقات التأمين التكافلي / التعاوني.
- المبحث التاسع: تحقيق المناط المصلي لعقد التأمين التكافليّ.
- المبحث العاشر: القواعد والضوابط الشرعية للمعاملات المالية المعاصرة.
- الخاتمة والنتائج المتوصّل إليها من خلال البحث.
- قائمة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة في البحث.

وختامًا.. - ومع كل ما تقدّم - أقول:

إن هذا جهدُ المقلِّ، نسأل الله الكريم أن يباركه ويرفع مقامنا به، وكل من قرأه أو سدّده أو أعان على نشره بين الناس لتعمّ الفائدة ويتحقّق النفع. كما نسأله -سبحانه- أن يكون قد حالفنا التوفيق والسداد للوصول إلى الحق فيما رسمته من منهج لهذا البحث، وفي تحقيق المقصد المنشود الذي رُمته فيه، وأن يُحتسب لنا ولوالدينا ولمن علّمنا هذا الجهد كلّه عنده -سبحانه-، وأن يكتب لنا القبول فيه.

إنه وليُّ ذلك والقادر عليه.

(... اللَّهُمَّ اهْدِنِي لِمَا اخْتَلَفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ، إِنَّكَ نَهْدِي مَنْ نَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (١).

وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

(١) رواه مسلم، (٧٧٠).

## المبحث الأول

### حقيقة المصلحة المرسلّة وضوابطها، وكيفية التثبّت من كون الفعل مصلحة

المطلب الأول: حقيقة المصلحة المرسلّة في التشريع الإسلاميّ:

فيما يخص حقيقة المصلحة من حيث تعريفها، نجد هناك العديد من فقهاء الشريعة وأساتذة القانون وغيرهم قد بيّنوا المراد بها وأقسامها وضوابطها. وفي هذا السياق لا يسعنا المقام أن نقفَ عند كل ذلك بالتفصيل، وإنما نكتفي ببيان بعض جوانبها الأساسية.

#### أ- التعريف اللّغوي:

فالمصلحة في اللغة تعني: المنفعة؛ وهي مثلها لفظاً، أو أنها مصدر بمعنى الصّلاح، أو اسم للواحدة من المصالح<sup>(١)</sup>.

وهي تُطلق حقيقة على المنفعة، ومجازاً على السبب المؤدّي إلى النفع<sup>(٢)</sup>؛ فكل ما يبعث على الصّلاح وما يتعاطاه الإنسان من الأعمال الباعثة على النفع تسمى: مصلحة<sup>(٣)</sup>، فطلب العلم مثلاً مصلحة؛ لأنه

(١) انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، مكتبة المتنبي، القاهرة، ط. ١٩٨١م، ص ٤؛ محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة، ص ٢٧؛ عبدالعزيز عبدالرحمن الربيعية، العمل بالمصلحة، مجلة أضواء الشريعة، المملكة العربية السعودية، العدد العاشر، ١٣٩٩هـ، ص ٩٠.

(٢) انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص ٥.

(٣) انظر: علي بن هادية، بلحسن البليش وآخرون، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي مدرسي ألقبائي، تونس، الجزائر، الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية الجزائرية، ط. الثالثة، ١٩٨٢م، ص ١٠٨٨؛ جبران مسعود، الرائد، معجم لغوي عصري في مجلدين، المجلد الثاني، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الثالثة ١٩٧٨م، ص ١٣٨٩؛ المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط. ١٩٦٠م، ص ٤٣٢.



سبب لتحصيل المنافع المادية والمعنوية<sup>(١)</sup>.

**والقاعدة:** أن كل ما كان فيه نفع، سواء كان بالجلب والتحصيل<sup>(٢)</sup>، كاستحصال الفوائد واللذائد، أو بالدفع والاتقاء كاستبعاد المضار والآلام، فهو جدير بأن يسمى مصلحة<sup>(٣)</sup>.

والذي نستفيدة من التعريف اللغوي إجمالاً: أن المصلحة تُطلق ويراد بها: الفعل الذي يتحقق من قصده صلاح أو نفع.

ب- المصلحة في اصطلاح العلماء<sup>(٤)</sup>:

تعددت تعريفات المصلحة في التداول الاصطلاحي، وهي تعريفات مختلفة تبعاً لاختلاف آراء العلماء في مقاصد الشريعة عمومًا، ومفهوم وشمول المصلحة خصوصًا، ومن هنا تباينت آراء علماء الأصول في مدوناتهم الأصولية حول حقيقة المصلحة، وذلك بحسب اعتبارات متعددة وسياقات مختلفة. وبخصوص هذه المسألة تتبعت بعض أقوال العلماء لتوضيح القضية، لأخلص من ذلك إلى تعريف رأيته مناسبًا حسب ما توصلت إليه بخصوص هذا الاجتهاد.

فالمصلحة من خلال مجموع ما اطلعنا عليه هي «كالمنفعة لفظًا ومعنى؛ فهي مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وكل ما كان فيه

(١) انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص ٤.

(٢) المقصود بالتحصيل: جلب اللذة. انظر: حسن حامد حسان، نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي، ص ٤.

(٣) انظر: سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة، ص ٣٧.

(٤) أقصد بالاصطلاح في هذا السياق: التعريف الشرعي، أي: التعريف الذي جاء به فقهاء الشريعة الإسلامية الذين بحثوا في المصلحة كأحد مصادر الشريعة المعتمدة بالضوابط المرعية.

نفع، سواء كان بالجلب والتحصيل، كاستحصال الفوائد والذائذ أو بالدفع والاتّقاء، كاستبعاد المضار والآلام؛ فهو جدير بأن يسمى مصلحة»<sup>(١)</sup>.

وعند جمهور الأصوليين تعني: الثمرة المترتبة على الأحكام التي شرعها الله لعباده<sup>(٢)</sup>.

وفي مجموع ما تعنيه فهي: «المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق»<sup>(٣)</sup>، وهي منقسمة إلى: دنيوية وأخروية<sup>(٤)</sup>.

وبإنعام النظر فيما أطلعنا عليه من أقوال ونصوص العلماء، نجد أنها قد اتفقت - في الغالب الأعمّ منها- على أن المصالح سبب مؤد إلى مقصود الشارع. ورغم هذه الاختلافات البيّنة في تعريفات الأصوليين والفقهاء للمصلحة من حيث العبارة، إلا أنها لا تؤدي إلى اختلاف كبير من حيث الغاية والهدف، فمقصودها واحد، وهذا راجع - فيما يبدو- إلى أنّ من الأصوليين من اقتصر على المعنى اللغويّ العرفي، وبعضهم اكتفى بالمفهوم المعنويّ الفلسفيّ، كما أن البعض الآخر فسّر معناها على أساس الملاءمة لقصد الشارع، أو جعلها سبباً مؤدياً إليه، ومن ثمّ فإنّ البعد اللغويّ، والتأثير الفلسفيّ، والتصور المعرفي، والقصد الشرعيّ، حاضر عندهم بقوة في تفسير مفهوم المصلحة وتأويل حقيقتها، وإن اختلفت عباراتهم.

(١) انظر: صالح بن غانم السّدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، دار بلنسية للنشر والتوزيع، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤١٧هـ، ص ٥٢٠.

(٢) انظر مثلاً: العزّ بن عبدالسلام، قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، دار القلم - دمشق، ط. أولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج ١ ص ١٥ وما يليها، تحقيق: نزيه كمال حماد وعثمان جمعة ضميرية.

(٣) انظر: الزحيلي، الضرورة الشرعية، ص ٥٦.

(٤) انظر: قواعد الأحكام، مرجع سابق، ج ١ ص ١٠.

والذي لا يختلف حوله اثنان: أن المصلحة لا تخرج في مفهومها العام عن جلب منفعة أو دفع مضرة.

وهكذا يظهر لنا بجلاء من خلال مجموع ما سبق بيانه، أنه يمكن أن تكون المصلحة اصطلاحًا هي: «كل ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه في الدنيا من حيث تقام الحياة الأخرى، وإلى إقامة الحياة الأخرى بشكل مطلق».

ومن هنا فكل ما كان فيه نفع سواء كان بالجلب والتحصيل كاستحصال الفوائد واللذائذ، أو بالدفع والالتقاء كاستبعاد المضار والآلام؛ فهو جدير بأن يسمى مصلحة.

ج- مفهوم المصلحة المرسلة<sup>(١)</sup>:

مصطلح مركّب من مفردتين (كلمتين)، الأولى: «المصلحة» - وقد تعرّفنا عليها-، والثانية: «المرسلة»: وهي مؤنّث المرسل؛ وهو الذي لم يحدّد ولم يُقَيّد.

فالإرسال لغة: هو مجرد الإطلاق. تقول: أرسلت الناقة إذا أطلقتها. ونقول: شَعُرُ رَسْلٍ، أي: مُسْتَرَسِلٌ. وبعيرٌ رَسْلٌ، أي: سَهْلُ السَّيْرِ. وناقَةٌ رَسْلَةٌ...<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ذكر جماعة من علماء الأصول المصالح المرسلة في مباحث الاستدلال، وسماها بعضهم بـ(الاستدلال المرسل)، وأطلق إمام الحرمين وابن السّمعاني عليها اسم «الاستدلال». انظر في تفصيل الموضوع: الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: سامي بن العربي الأثري، دار الفضيلة - الرياض، ط. الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، ج ٢ ص ٩٨٩، والزركشي، البحر المحيط، ج ٦ ص ٧٦-٧٧، الغزالي، المنخول، ص ٣٦٤، البرهان، ص ١١٢٧.

(٢) انظر: الصحاح في اللغة، والمعجم الوسيط، ولسان العرب، مادة (رَسَل).

والمعنى اللغوي لهذا المركّب: الأفعال والتروك التي لم تجلب المنفعة والمتروكة أمرها دون تحديد.

وفي اصطلاح الأصوليين - باختلاف مشاربهم وتنوع آرائهم في تعريفها -: هي الموارد التي لم يحدّد الشارع فيها حكمه، بل اعتمد في ذلك على جلب المنفعة أو دفع المضرة.

وهذا التعريف الأصولي غير مسلّم عند البعض؛ لذا نجدهم قد اختلفوا أيضاً في تعريف مفهوم «المصلحة المرسلة»، وقدّموا لها عدّة تعريفات، يمكن إجمالها في القول بأنها: «كل منفعة ملائمة لمقصد الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية، ولم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء»<sup>(١)</sup>.

والذي نخلص إليه من مجموع ما اطّلعنا عليه هو: أن المصلحة عند جمهور الأصوليين هي الثمرة المترتبة على الأحكام التي شرّعها الله لعباده. ومن ثم فهي كل ما يحصل من المنافع للمكلفين الموافق للشرع، وهي مما لم يشهد لها من أدلة الشريعة نص إما بالاعتبار وإما بالإلغاء.

### المطلب الثاني: موقف العلماء من المصالح المرسلة:

اتفق العلماء على عدم جواز «الاستصلاح» في أحكام العبادات؛ لأنها

---

(١) انظر: محمد أحمد بوركاب، المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، ص ٥٩. وللتوسع في بعض تعريفات المصلحة المرسلة راجع:

- الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ٦٠٧، محمد أديب صالح، مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٢م، ص ٢٨٧؛ فتحي الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثالثة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ٤٧٧.

تعبدية وليس للعقل مجال لإدراك المصلحة الجزئية لكل منها. والمقدرات كالحدود، والكفارات، وفروض الإرث، وشهور العدة بعد الموت أو الطلاق، وكل ما شرّع محددًا واستأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدد به.

ويمكن حصر أقوال العلماء في المصلحة في مذهبين، ونبينهما في الآتي:

#### - المذهب الأول: المانعون من الاحتجاج بالمصالح المرسلة:

وقد ذهب إلى هذا الرأي كل من الباقلاني والآمدي وابن الحاجب وابن تيمية. ومستندهم في ذلك: عدم وجود دليل من الكتاب والسنة يدل على جواز العمل بها، أو على عدم اعتبارها.

- المذهب الثاني: وهم الآخذون بها، وإن اختلفوا في التسمية وضوابط العمل بها، وهم المالكية على ما هو مشهور، وجمهور العلماء عند التحقيق.

إلا أن ما يميز المذهب المالكي هنا عن غيره من المذاهب هو عد المصلحة المرسلة دليلًا مستقلًا، منفصلًا عن باقي الأدلة<sup>(١)</sup>، بخلاف المذاهب الأخرى التي أدرجتها تحت دليل من الأدلة المتفق عليها كالقياس على ما هو عليه الجمهور مثل الحنفية والشافعية والحنابلة، أو إرجاعها لمقصود الشارع الذي يدل عليه الكتاب والسنة والإجماع، على ما ذهب إليه الإمام الغزالي.

واتفق المالكية على اشتراط ضابطين لاعتبار المصالح المرسلة وهما:

الأول: أن تكون معقولة المعنى في ذاتها جارية على الأوصاف المناسبة،

---

(١) الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، ج ٢ ص ٣٩، تحقيق: عبدالله دراز، الشريفة التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار الكتب العلمية، طبعة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ١٥٠، شهاب الدين القرافي، شرح تنقيح الفصول، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ص ٤٤٦، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد.

بحيث إذا عرضت على أهل العقول السليمة تلقتها بالقبول. وبهذا القيد يتضح أن مجال العمل بالمصالح المرسله يتعلق بقسم المعاملات خاصة، دون قسم العبادات، لأنها غير معقولة المعنى في الغالب.

والثاني: أن تكون ملائمة لمقصود الشارع، بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا تعارض دليلاً من أدلته القطعية<sup>(١)</sup>.

### وصفوة القول فيما ذُكر:

إن الأخذ بالمصلحة المرسله مبدأ اتفقت جميع المذاهب في الأخذ بها خلافاً للظاهرية. وهو ما عبر عنه القرافي بقوله: «وأما المصلحة المرسله، فالمنقول أنها خاصة بنا، وإن افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وفرقوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسله، فهي حينئذ في جميع المذاهب»<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: ضوابط التعليل: المصلحة المرسله:

من خلال البحث في تعريفات المصلحة المرسله - مما اطلعنا عليه- يمكننا أن نستخلص بعض الضوابط الأصولية المهمّة التي تميّز المصلحة المعتبرة عن غيرها من المصالح، وهي ضوابط علمية تتوقّف عليها المصلحة المرسله حتى تصبح دليلاً معتبراً من أدلة الفقه الإسلامي، بحيث يجب عند توافرها إعمالها، والتعليل بها، ومن ثم بناء الأحكام الاجتهادية عليها.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٦ وما بعدها، الاعتصام، دار الخاني - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، تحقيق: مصطفى أبو سليمان الندوي، ج ٢ ص ١٢٩.

(٢) انظر: القرافي، شرح تنقيح الفصول، ص ٣٩٤.

ويمكن إجمال مجموع هذه الضوابط في الآتي<sup>(١)</sup>:

- الأول: أن لا يشهد لها نصٌّ خاصٌّ بالاعتبار: يخرج بهذا القيد المصالح التي شهدت لها النصوص الخاصة بالاعتبار.
  - الثاني: أن لا يشهد لها نصٌّ خاصٌّ بالإلغاء، وهذا القيد يدلّ على عدم مصادمتها للنصوص الشرعية الخاصة، من أجل إخراج المصالح الموهومة التي جاءت النصوص على خلافها.. مثل: القول بإباحة الربا للضرورة الاقتصادية، ونحو ذلك من المصالح الموهومة.
  - الثالث: أن تكون ملائمة لمقصود الشارع وما تفرّع عنه من قواعد كئيّة استقرت من مجموع النصوص، وبهذا القيد تتميّز المصالح المرسلّة عن المصالح المعتبرة التي شهدت النصوص الخاصة لعينها بالاعتبار.
- ويعني هذا الشرط: أن تنسجم مع المصالح التي يقصد الشارع تحصيلها، وذلك بأن تكون من جنسها ليست غريبة عنها.. فالمصلحة التي

(١) للتوسّع في ضوابط المصلحة المرسلّة راجع ما يلي:

الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٥ - ١٦٠، سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ٦١ وما بعدها و ص ١٢٥، أحمد محمود عبدالوهاب الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، (رسالة دكتوراه)، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، ط. أولى ١٤١٥هـ، ص ٢٦٤، قطب سانو، المصالح المرسلّة، ص ٤٩-٥٠. ، عبداللطيف العلمي، المصلحة المرسلّة والاستحسان وتطبيقاتهما الفقهية، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب، الفصل الأول النظري، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، ص ٣٩٦ وما يليها، عبدالعزيز بن ناصر الجليل، قال أسلمت لرب العالمين: دراسة علمية لحقيقة التسليم لرب العالمين وآثاره التربوية، ص ١٥٨ وما بعدها، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ضوابط المصلحة في قضايا المعاملات المالية المعاصرة - بيع السلم والاستصناع نموذجًا-، ٢٠١٠م، تمام عودة عبدالله العسّاف، أثر المصلحة في تقرير الأحكام الشرعية...، إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، السنة التاسعة عشرة، العدد ٧٥، شتاء ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص ١١٧ وما يليها.

جعلت أساساً للتشريع وبناء الأحكام الفقهية عليها في الشرع الإسلامي هي التي تتفق مع مقاصده<sup>(١)</sup>.

ومقاصد الشرع في خلقه حفظ الأمور الكلية الخمسة المتفق على وجوب حفظها، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يُفوّت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة...<sup>(٢)</sup>.

• الرابع: عدم معارضة المصلحة لأصول التشريع<sup>(٣)</sup>: يجب على الفقيه العمل على تحقيق المصالح مع التمسك بأصول الشريعة، والالتزام بقواعدها في مراتب الاستدلال، ومنهجية الاستنباط، وطرق التعارض ومسالك الترجيح كما هو مقرر عند علماء الأصول.

• الخامس: مراعاة الأمر الضّروري أو رفع الحرج عند التعليل بها<sup>(٤)</sup>: بحيث لو لم يؤخذ بها في مكانها لكان الناس في حرج وعنت وضيق شديد، وفي هذا الصدد تدخل المصلحة العامة، التي توجب نفعاً عاماً لجمهور الناس، وترفع الحرج عنهم، أي: يجب أن يتحقق من تشريع الحكم المبني على المصلحة جلب النفع لأكثر عدد من الناس أو دفع الضرر عنهم، كنزع الملكية للمنفعة العامة، أمّا لو كانت المصلحة غير عامة، بأن كانت مصلحة شخصية لفرد أو هيئات، أي تختص بشخص أو

(١) انظر: محمد أبو زهرة، مالك: حياته وعصره آراؤه الفقهية، دار الفكر العربي - القاهرة، ط.

الرابعة ٢٠٠٢م، ص ٣٢١.

(٢) انظر: البوطي، ضوابط المصلحة، ص ١٣١.

(٣) مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار القلم - دمشق، ط. الثالثة ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، ج

١ ص ١٢٧.

(٤) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٥ - ١٦٠.



بأشخاص قلائل، فلا تعتبر، ولا يشرع الحكم بناء عليها<sup>(١)</sup>.

• السادس: معقولية المصلحة في ذاتها<sup>(٢)</sup>: بأن تكون جارية على ذوق المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول السليمة تلقتها بالقبول<sup>(٣)</sup>، بحيث يكون مقطوعاً ترتب المصلحة على الحكم، وليس مظنوناً ولا متوهماً.. أي: أن يتحقق من تشريع الحكم جلب نفع أو دفع ضرر، فمثلاً تسجيل العقود في دائرة السجلات، يقلل حتماً من شهادة الزور، ويحقق استقراراً في المعاملات، فلا مانع من الحكم به شرعاً، أما سلب الزوج حق الطلاق وجعله بيد القاضي مثلاً، فهذا لا يجوز، لمخالفته النص؛ ولأنه لا يأتي بنفع محقق...

والجدير بالذكر في هذا السياق: أنه لا مدخل للمصلحة في المسائل التعبدية، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية القطعية؛ لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل كالوضوء والصلاة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك مما هو معلوم من الدين عند أصحاب العقول النيرة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) انظر: مجموعة مؤلفين، مقاصد الشريعة في المذاهب الإسلامية، (مجموعة بحوث)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية - لندن، ط. الأولى ٢٠١٢م، ص ١٨٨.

(٢) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٥.

(٣) انظر: الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٦، وأحمد الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص ٢٦٤، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر - دمشق، ط. الثانية ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م، ج ٢ ص ٧٧.

(٤) راجع في هذه الأمثلة وغيرها: وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٧٧.

## المبحث الثاني

### منهج الإمام مالك في التعليل بالمصلحة المرسلة

عدَّ الإمام مالك<sup>(١)</sup> وأكثر المالكية المصالح المرسلة دليلاً معتبراً في الشريعة الإسلامية، وهم الأصح نظراً؛ لأنهم جعلوا المصالح المرسلة في غير موارد النص المقطوع به. ونقف هنا وقفة تأمل موجزة مع هذا الإمام العلامة ومدى أخذه بهذا الأصل التشريعيّ.

**المطلب الأول: الاستصلاح أصل تشريعيّ عند الإمام مالك والمالكية:**

ذهب علماء الشافعية «الأصوليون» كالجويني (ت. ٤٧٨هـ)، والغزالي (ت. ٥٠٥هـ)، والرازي (ت. ٦٠٦هـ)، والآمدي (ت. ٦٣١هـ)، وابن عبدالسلام (ت. ٦٦١هـ)، إلى تأصيل المصلحة المرسلة في كتبهم وقواعدهم المذهبية، وتقسيم المصالح المعتبرة إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات<sup>(٢)</sup>. وهذا يعني: أن المصلحة المرسلة صارت دليلاً أصولياً، سُمّي - فيما بعد- بـ: «الاستصلاح» و«المناسب المرسل»؛ الذي تتضح صورته من خلال

(١) هو: شيخ الإسلام، حجة الأمة، إمام دار الهجرة. وُلد سنة ثلاث وتسعين من الهجرة، حملت به أمه ثلاث سنين.. طلب العلم وهو ابن بضع عشرة سنة.. وتأهل للفتيا وجلس للإفادة وله إحدى وعشرون سنة.. مرَّ بابتلاءات ومحن شديدة.. وتوفي صبيحة أربع عشرة من شهر ربيع الأول سنة تسع وسبعين ومئة. من أشهر مصنفاته: «الموطأ ورسالته في الأقضية». انظر في ترجمته: ابن عبدالبر، الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء، ج ٨ ص ١٠-١٢ و ٤٥، ٤٨ - ٤٩، الذهبي، سير أعلام النبلاء للذهبي، ج ٨ ص ٦٩ - ٧٠، أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٦ ص ٣١٧-٣١٦.

(٢) سامي الصّلاّحات، فلسطين: دراسات من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، بيروت - لبنان، ط. الثانية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ٢٠ - ٢١.

«الحكم بمقتضى المصلحة التي لا يشهد لها دليل خاص بالإلغاء أو الإثبات، وتكون متفقة مع مقاصد الشريعة العامة»<sup>(١)</sup>، والعلّة في ذلك: أنّ تحصيل المصلحة والمقصد الشرعيّ في مقصده الأسمى «يجعل الشريعة الإسلامية قابلة للتطوّر والدوران مع المصلحة العامّة والخاصّة في جميع العصور، وفي جميع الجهات»<sup>(٢)</sup>.

وبناءً على هذا التصرّو، ذهب الأصوليون إلى جعل أحد أنواع الاجتهاد الشرعي، الاجتهاد الاستصلاحي؛ وهو جعل المصلحة معياراً وضابطاً لحصول الاجتهاد المعتبر، من خلال النظر في القواعد الكلية ومقاصد الشريعة.

لقد أخذ المالكية بالاجتهاد الاستصلاحي في باب المعاملات وعدّوا المصلحة المرسلّة أصلاً شرعيّاً مستقلاً من غير استناد إلى ما عداه من الأدلة الأخرى، فحيثما وجدت المصلحة أخذ بها سواء شهد لها شاهد خاص من الشرع بالاعتبار أم لم يكن لها شاهد سواء بالاعتبار أو الإلغاء، وحتى إذا عارضت المصلحة نصوصاً ظنيّة قام التّعارض بينهما، وقد يرجّح الأخذ بها ويخصّص النصّ أو يضعف سنده إن كان عامّاً. على أنه إذا لم يكن هناك نصّ معارض أخذ بها.

ومما يجب ذكره في هذا السياق: أن المذهب المالكيّ يُعدُّ بحق أكثر المذاهب

(١) مصطفى الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلّة في الشريعة الإسلامية وأصول فقهاها، دار القلم، دمشق - سوريا، ط. ١٩٨٨م، ص ٣٧.

(٢) علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، مؤسسة علال الفاسي، الرباط - المغرب، ط. الرابعة، ١٩٩١م، ص ١٦٨.

أخذًا بالمصالح المرسلّة (الاستصلاح)، حتى لقب بمذهب «فقه المصالح»، وقد توسّع الإمام مالك في الأخذ بها، مع جعل الاستحسان فرعًا منها<sup>(١)</sup>. كما أنه جعلها مصدرًا مستقلًّا، دلّت على اعتباره نصوص الشريعة، فتبني على أساسها الأحكام الشرعية، عند فقدان النص الخاص، ثم خالف المذهب بها، القياس المستند إلى النص عندما يؤدي إطراده إلى خلاف المصلحة، حيث تظهر في صورة الاستحسان المخالف لمقتضى القياس. لكن هذا المذهب إنما راعى مقاصد الشريعة، فلا يكون تقدير المصالح تابعًا للأهواء والمنافع الخاصة، بل قيّد بضوابط الشرع. وعليه ليس من باب تقديم المصلحة على النص الخاص؛ إلا لأنها في ذاتها لازمة من أصول الشريعة<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: سامي الصلاحيات، فلسطين: دراسات من منظور مقاصد الشريعة الإسلامية، مبحث: دور مقاصد الشريعة في تطوير الفقه السياسي للقضية الفلسطينية، مرجع سابق، ص ١٩. وللتوسع في الموضوع انظر: سعد محمد الشناوي، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلّة في الفقه الإسلامي (فقه مقارن، مقارنات والفكر الغربي)، (أطروحة دكتوراه)، تقديم: أ.د. زكريا البري، ط. الثانية، ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م، ص ٥٩ وما يليها، فقد أغنى هذا المبحث فيما يتعلق بأخذ أئمة المذاهب بالمصلحة المرسلّة، ومنهم: الإمام مالك (:). وكان الإمام مالك يأخذ المصالح المرسلّة، إذا أعوزه النص أو الدليل القريب، ولكنه في المصالح المرسلّة يشترط التالي:

ألا تنافي في المصلحة أصلًا من أصول الإسلام، ولا دليلًا قطعياً من أدلته.

أن تكون المصلحة مقبولة عند ذوي العقول السليمة.

أن يرتفع بها الحرج، لقوله -تعالى-: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

انظر: إسلام بلا مذاهب، مصطفى الشكعة، ط. الحادية عشرة ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة - مصر، ص ٤٣٥.

(٢) مصطفى أحمد الزرقا، الاستصلاح والمصالح المرسلّة، مرجع سابق، ص ٦٢.

وقد اجتهد المالكية في فهم معاني المصلحة واسترسلوا في ذلك وتوسّعوا مع مراعاة مقصود الشارع، وفي دائرة عدم المناقضة مع أصوله، وقد كانوا في ذلك متبعين لا مبتدعين<sup>(١)</sup>.

فالتعليل الاستصلاحيّ عند الإمام مالك دليل شرعي ومسك اجتهادي في بناء الأحكام الاجتهادية على وفق مقتضى المصالح المرسلة؛ على اعتبار أن إعمال المصالح منهج راسخ في فقه مالك؛ استنباطاً واستدلالاً وتعليلاً في الفقه وتنزيلاً في الفتوى والقضاء.

فقد عرف عن إمام دار الهجرة عند الكثير من علماء الأصول - على ما اشتهر في مدوناتهم الأصولية - أنه كان يأخذ بفقه المصالح المرسلة، ويعدها أصلاً قائماً بذاته في استنباط الأحكام، ودليلاً من أصول أدلة التشريع الإسلامي.

ومن هنا امتاز الفقه المالكيّ بمراعاة المصالح المرسلة عن غيره من المذاهب الفقهية الأخرى، في كثرة الأخذ بها والرجوع إليها، والتعليل بها، وبناء الأحكام عليها<sup>(٢)</sup>، حيث إن مالكا كان يربط الأصول الشرعية بمصالح الناس في معاشهم ومعادهم، استمداداً من المقاصد العامة للشريعة، وأنه يبني الأحكام على الحكم والمصالح، وكأنه لا يحبُّ الكلام فيما ليس تحته عمل<sup>(٣)</sup>، ويرى أن الجدال في الدين مفسدة له، وأن ما تحته عمل من

(١) انظر: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ٣١١ وما بعدها، أبو زهرة، مالك، ص ٣٣٤ و ٣٣٥، يوسف الكتاني، المصالح المرسلة في المذهب المالكي وبقية المذاهب الأخرى، مجلة دعوة الحق، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط - المغرب، العدد (٢٤٨)، شعبان ١٤٠٥ - مايو ١٩٨٥ م.

(٢) انظر: نظرية المصلحة، ص ٥٠.

(٣) روى ابن عبد البر روايات كثيرة عن الأئمة الكبار مثل: مالك، والشافعي، وأبي حنيفة، والليث... =

الدين هو ما يفيد الناس في دنياهم، وأخرتهم، فهدف الشريعة هو جلب المنافع للناس ودفع الضرر عنهم<sup>(١)</sup>، وأن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً<sup>(٢)</sup>.

فلأخذ بالمصالح المرسلّة واعتبارها، هو منهج ثابت في فقه مذهب مالك في مجال العادات والمعاملات دون مجال العبادات، يقول الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ): «ولذلك؛ التزم مالك في العبادات (التعبّادات)<sup>(٣)</sup> عدم الالتفات

= وغيرهم بأنهم كانوا لا يحبون الكلام إلا فيما تحته عمل، أي: الفقه، أما الكلام في صفات الله -تعالى- فيقول مالك: «فالسكوت أحب إلي؛ لأنني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا ما تحته عمل» انظر: ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، طبعة دار الكتب الإسلامية، ج ٢، ص ٤١٥، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، وهبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ج ١ ص ١٤٨ - ١٤٩، تحقيق: أحمد بن مسعود بن حمدان.

وعلق ابن عبد البر على أحد أقوال مالك في هذا الموضوع فقال: «بين مالك أن الكلام فيما تحته عمل هو المباح عنده، وعند أهل بلده من العلماء، وأخبره أن الكلام في الدين نحو القول في صفات الله -تعالى- وأسمائه، كقول الجهمية والقرية لا فائدة فيه». انظر: المصدر السابق نفسه في الموضوع نفسه. (١) انظر: عبدالسلام الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازي، أفريقيّا الشرق - الدار البيضاء، ط. الأولى ٢٠٠٤م، ص ٢١٨.

(٢) انظر: الموافقات، ج ٢ ص ٢٦٢.

(٣) حكي عن بعضهم التصريح بأن التعبدي هو: الذي لم يُدرك له معنى، وقال سليمان بن عمر بن منصور العجيلي الأزهري، المعروف بالجمال: «إنهم قد يطلقون التعبدي على ما لم يظهر له علة موجبة». انظر: فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل (منهج الطلاب اختصره زكريا الأنصاري من منهاج الطالبين للنووي ثم شرحه في شرح منهج الطلاب)، المكتبة التجارية، بدون طبعة وبدون تاريخ، ٤٥/٣.

وقد تفرّد أعلام المدرسة المالكية في كلامهم عن التعليل بالتفريق فيه بين التعبدي والعادي، حتى أصبح هذا التفريق سمة مميزة لهم. وقد ميّزوا في تعليلاتهم للأحكام الشرعية بين التعبدي والعادي، إذ حصروا التعبدي في تعريف دقيق وهو: «ما لم يعقل معناه على التفصيل من الأمور به أو المنهي عنه...». ومثاله: الطّهارات والصلوات والصيام والحج، أي: ما لا يُدرك العقل عِلّته على وجه التفصيل.

قال أبو بكر بن العربي: «الأحكام العقلية والشرعية على قسمين: منها ما يُعَلَّل، ومنها ما لا =

إلى المعاني - وإن ظهرت لبادي الرأي- وقوفاً مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم لها على ما هي عليه بخلاف قسم العادات (العادات) (١) الذي هو جارٍ على المعنى المناسب الظاهر للعقول» (٢).

وبناءً على ما سبق، نقرّر أن المذهب المالكيّ أكثر المذاهب مراعاة لحكم الشريعة ومقاصدها، ويتجلى ذلك بوضوح في طبيعة الأصول التي قام عليها هذا المذهب، وكان الإمام مالك -رحمه الله- يبني عليها الكثير من أقواله وفتاويه؛ خاصة في الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات، ومنهجه في ذلك مستفاد من منهج السلف - رضوان الله عليهم- خصوصاً عمر بن الخطاب وابنه عبدالله -رضي الله عنهما-، فقد قرر منهجهم في أقواله وفتاويه، التي يسلك فيها مسلك التعليل، ويراعي فيها المقاصد ومآلات الأفعال والنيات والعوائد والأحوال في مسائل الفتوى والأحكام؛ وبنى الكثير من فتاويه على أصل سد الذرائع؛ الذي هو اعتبار للمأل في جلب المصالح ودرء المفسد، ويُعدُّ من القواعد الأساسية في فقه الشريعة، وقد قال الشاطبي: «إن مالكا حكم سد الذرائع في أكثر أبواب الفقه» (٣).

- = يُعَلَّل. انظر: المحصول في أصول الفقه، تحقيق: حسين علي البديري وسعيد عبداللطيف فودة، دار البيارق، عمان، ط. الأولى ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م، ص ١٣٢، الشاطبي، الاعتصام، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، [د.ت]، ١/٣٤٨.
- وللتوسّع راجع: عبدالنور بزّاء، نظرية التعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط. الأولى ١٤٣٢ هـ / ٢٠١١ م، ص ١٠٧ وما يليها.
- ومن بين القواعد الأصولية النفيسة القدر والتي توقف عندها علماء الأصول ملئاً قاعدة: (الأصلُ في العبادات التَّعبُدُ دُونَ الْإِتِّفَاتِ إِلَى الْمَعَانِي). انظر: الشاطبي، الموافقات، ج ٢ ص ٣٠٠.
- (١) العادي هو: «ما عقل معناه وعرفت مصلحته أو مفسدته...». انظر: الاعتصام، ١٠١/٢، الموافقات، ٥١٣/٢.
- (٢) الاعتصام، ج ٢ ص ١٥٨.
- (٣) الشاطبي، الموافقات، تحقيق: عبدالله دراز، ج ٤، ص ١٩٨.

والاعتماد على الذرائع سداً وفتحاً من قبيل العمل المقاصدي الذي يُراعي الجانب المصلحي للأحكام؛ حيث يتناول مبحث الذرائع الوسائل والطرائق وما تفضي إليه من نتائج وآثار من حيث التحليل أو التحريم، أو من حيث القصد وعدمه، أو من حيث العبادة والمعاملة، أو من حيث سلامة الفعل وغيره، وما أشبه ذلك مما يفضي إلى غير المقصود الشرعي. ومن ثم قد أعطى الشارع حكم الأثر المترتب على الفعل لنفس ذلك الفعل، ولو كان الفعل في حد ذاته سليماً من جهة الشرع؛ «إذ إن ميزان التحكيم في شأن الفعل في هذه الناحية ليس هو ذات الفعل، وإنما هو الأثر أو النتيجة التي أفضى إليها ذلك الفعل نفسه»<sup>(١)</sup>.

والاستحسان كان يراه: «تسعة أعشار العلم»<sup>(٢)</sup>؛ لأنه يقوم على التيسير ودفء المشقة ورفع الحرج عن الناس.

وإذا كانت مقاصد الشريعة تقوم على جلب المصالح ودرء المفاسد؛ فإن الإمام مالك هو حامل لواء الأخذ بالمصلحة المرسلّة؛ لأنه جعلها أصلاً مستقلاً بذاته ثم أكثر من الأخذ بها، واسترسل فيها استرسالاً بليغاً؛ حتى أنكر عليه بعض العلماء بعض وجوه أخذه بالمصلحة، وعدّوا ذلك خروجاً عن ربة الدين، وتشريعاً بالتشهي والهوى.

والإمام مالك أبعد ما يكون عن ذلك، فقد كان -رحمه الله- يراعي المصلحة في الحاجيات والضروريات.

وكذلك الشأن في الأخذ بسد الذرائع التي تقوم على قطع وسائل الفساد وسد

(١) نور الدين مختار الخادمي، المقاصد في المذهب المالكي، ص ٢٨١.

(٢) علي بن عبدالسلام التسولي، البهجة في شرح التحفة، فصل: في اختلاف المتراهنين، ج ١، ص ٢٩١، تحقيق: محمد عبدالقادر شاهين.



أبوابها، وفتح أبواب المصالح وتيسيرها وذلك مقصد من مقاصد الشريعة. وسد الذرائع فيه اعتبار للمآلات وجلب المصالح ودرء المفاصد، ما أمكن الدفع والجلب؛ فإنه لما كان مقصود الشريعة إقامة مصالح الدنيا على طريقة تحكم فيه بحكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير، ودفع الفساد ومنع الأذى حيثما كان؛ فكل ما يؤدي إلى ذلك من الذرائع والأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلي، وهو الطلب للمصلحة، والمنع للفساد والأذى<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: المالكية المتأخرون والتعليل بأصل المصالح المرسلة:

أخذ فقهاء المالكية من المتأخرين بفقهِه المصالح المرسلة، واعتمدها أصلاً من أصول أدلة التشريع الإسلامي تبنى على وفقها الأحكام الاجتهادية، وتجري على مقتضاها، وهم أكثر الفقهاء تمسكاً بالتعليل<sup>(٢)</sup> بالاستصلاح (المصلحة) تأصيلاً واستنباطاً واستدلالاً<sup>(٣)</sup>، والتعليل بالحكمة،

(١) عبدالكريم القلاي، مراعاة الإمام مالك مقاصد الشريعة في فقهه وفتاويه، صحيفة المحجة (المغرب)، العدد ٣٥١، بتاريخ ١٧ يناير ٢٠١١م.

(٢) يشكّل التعليل فلسفة مقاصدية عميقة عند المالكية وغيرهم، يستند عليها التشريع في أصول الاستنباط وفروعه، ويعد آلية ومدخلاً فلسفياً يعبر عن مقاصد التشريع، وحكم الأحكام وعللها. وبالنظر إلى فلسفة التعليل عند الإمام الشاطبي، يظهر أنه عمل على توسيع آلية التعليل، إذ نجد ذلك استنباطاً لمفهوم المصلحة، الذي يتضمّن المعترية والمرسلة. فقد جعل المفاهيم المحددة لاعتبار المصلحة مرهونة بمدى تساوقها مع الكليات التشريعية الثابتة بالاستقراء، من جزئيات الأحكام ومظاهرها. للتوسع انظر: إسماعيل نقاز، فلسفة التعليل والتعبد في فكر الإمامين الشاطبي والذهلوي، بحث عام، قسم الدراسات الدينية، ١٢ أكتوبر ٢٠١٦، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، للدراسات والأبحاث، الرباط، ٢٠١٦م، ص ٣ وما يليها، وص ٧ بتصرّف. وراجع في مفهوم التعليل: ابن منظور، لسان العرب، مادة (علل)، ج ٢، ص ٨٦٨، المصباح المنير، ج ٢، ص ٧٧، سالم يّفوت، حفريات المعرفة الإسلامية، التعليل الفقهي، بيروت، دار الطليعة، ط ١، ١٩٩٠، ص ١٧٤، عبد الوهّاب خلّاف، مصادر التشريع الإسلامي، ص ٤٩.

(٣) المسألة البديهية التي انطلق منها بعض علماء المالكية كالشاطبي وغيره، وهي «أنّ الأحكام معلّلة بالمصالح، وأنّ الأعمال يترتب عليها الجزاء من جهة كونها صادرة من هيئات نفسانية تصلح بها النفس، وتفسد». راجع: وليّ الله الدهلوي، حجة الله البالغة، ج ١، ص ٣١.

والمقاصد<sup>(١)</sup>. وقد استدلوا على حجیة المصالح المرسلّة بعدة أقوال نوردها  
مجملة في الإشارات التالية:

أولاً: اعتبار جنس المصالح في جنس الأحكام: يقول الإمام القرافي: «إن الله  
-تعالى- بعث الرسل - عليهم الصلاة والسلام - لتحصيل مصالح العباد عملاً  
بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع»<sup>(٢)</sup>.

ومعنى كلامه: أن استقراء النصوص دلّ على أنّ الشارع اعتبر جنس  
المصالح في جنس الأحكام، واعتبار الشارع جنس المصالح في جنس  
الأحكام يفيد ظناً قوياً باعتبار مصلحة الوصف المناسب المرسل، وإذا غلب  
على ظننا اعتبار الشارع لها لزمنا العمل بها؛ لأن الظن يجب العمل به<sup>(٣)</sup>.

ثانياً: المصلحة المرسلّة أصل من أصول الفقه وقاعدة من قواعده: فالشاطبي  
قد نافح بكل ما أوتي من علم وطاقة عقلية، لإقامة الاستدلال السليم من  
النظر الصحيح على أن المصلحة المرسلّة أصل من أصول التشريع الإسلامي،  
الذي تعرف بها الأحكام الاجتهادية، وذلك بوصفها أصلاً كلياً من أصوله،  
وقاعدة أساسية من قواعده، ومعتمده في ذلك، فكرته الثابتة حول قطعية  
أصول الفقه<sup>(٤)</sup>، ومستنده في الاستدلال على المصالح، استقراء نصوص  
الشریعة استقراء عاماً يفيد اليقين والقطع<sup>(٥)</sup>.

قال -رحمه الله-: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً

(١) سالم يفوت، حفریات المعرفة الإسلامية، ص ١٧٥.

(٢) شرح تنقيح الفصول، ج ١ ص ٤٤٦.

(٣) الوصف المناسب، ص ٢٦٥.

(٤) يرى الشاطبي أن: «أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى

كليات الشريعة، وما كان كذلك؛ فهو قطعي». انظر: الموافقات، ج ١ ص ٢١.

(٥) انظر: حسان حامد حسان، نظرية المصلحة، ص ٥٤.

لتصرفات الشرع، ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبني عليه، ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به؛ لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها<sup>(١)</sup> ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين، فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربى عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه، كما أنه قد يكون مرجوحاً في بعض المسائل، حكم سائر الأصول المعينة المتعارضة في باب الترجيح، وكذلك أصل الاستحسان على رأي مالك يبني على هذا الأصل؛ لأن معناه يرجع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس»<sup>(٢)</sup>.

ثالثاً: كل حادثة لا بد لها من حكم شرعي<sup>(٣)</sup>: لو لم تعتبر المصلحة في المناسب المرسل، لأدّى عدم اعتبارها إلى خلو بعض الوقائع عن حكم الله -تعالى-؛ ذلك لأن النصوص والأقيسة المحمولة عليها محصورة، والحوادث غير محصورة، والمحصور لا يفي بغير المحصور، وعلى هذا لزم خلو بعض الحوادث المتجددة عن الأحكام، وخلو الحوادث عن الأحكام باطل، بدليل أن أئمة التشريع السابقين وولاة الأمر، وأهل الفتوى والأقضية لم يكونوا يخلون حادثة عن حكم الله -تعالى- مع كثرة الحوادث والوقائع التي كانت ترد عليهم، ولو كان يمكن خلو واقعة عن حكم لحصل ذلك في زمنهم، ولو حصل لنقل إلينا؛ لأن العادة تقتضي نقل مثل هذا إلينا، فلما لم ينقل إلينا

(١) الموافقات ج ١ ص ٢٢.

(٢) انظر: الموافقات، ج ١ ص ٣٩-٤٠.

(٣) انظر: أحمد بن محمود الشنقيطي، الوصف المناسب لشرع الحكم، ص ٢٧١.

علمنا أنهم لم يخلوا واقعة عن حكم، فثبت أن كل واقعة لا بد لها من حكم. ومن المعلوم أن الأحكام التي كانوا يصدرونها في الوقائع لم تكن كلها صادرة عن نص أو قياس، بل كان بعضها عن نص، والآخر عن قياس، وبعضها محكوم فيه بالمصلحة، ولو جاز خلو الواقعة عن حكم لما حكموا فيما لم يرد في نص ولا قياس بالمصلحة، ولأخلوا بعض الحوادث عن حكم، ولكن الواقع خلاف ذلك.

رابعاً: المعقول: من قوة الاستدلال المنطقي والبرهان الحجاجي على صحة دليل التعليل بالمصلحة المرسلّة، تلك المقارنة التي قارنها الطاهر بن عاشور<sup>(١)</sup> بين المصلحة المرسلّة في أصلها الكلي، وبين القياس في إلحاقه الجزئي<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار ابن عاشور إلى هذا الملمح الفارق بين الإلحاقين، في قوله: «(...) ثم لا أحسب أن عالماً يتردد بعد التأمل في أن قياس هذه الأجناس المحدثّة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشرع أو زمان المعتبرين من قدوة الأمة المجمعين على نظائرها، أولى وأجدر بالاعتبار من

---

(١) علامة مفسر ولغوي، كان متقناً للغة الفرنسية، وعضواً مراسلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة، ولد في تونس (١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م) في أسرة علمية عريقة تمتد أصولها إلى بلاد الأندلس... تولى مناصب علمية وإدارية بارزة (التدريس والقضاء والإفتاء) وتم تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة الأعظم. له كتب كثيرة منها: تفسيره الشهير بـ«التحرير والتنوير». توفي بتونس في (١٣ رجب ١٣٩٣هـ / ١٢ أغسطس ١٩٧٣م).

انظر في ترجمته: محمد مخلوف، شجرة النور الزكية، دار الكتاب العربي - بيروت، ص ٣٩٢، عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مطبعة الترقى، ٣٣/٥، الصادق الزمري، أعلام تونسيون، تقديم وتعريب: حمادي الساحلي، د، ط، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ص ٣٦١.

(٢) انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ص ٣٠٩.

قياس جزئيات المصالح عامّها وخاصّها، بعضها على بعض؛ لأنّ جزئيات المصالح قد يتطرق الاحتمال إلى أدلة أصول أقيستها، وإلى تعيين الأوصاف التي جعلت مشابهتها فيها بسبب الإلحاق والقياس، وهي الأوصاف المسماة بالعلل، وإلى المشابهة فيها. ثم تابع قائلاً: فهذه مطارق احتمالاتٍ ثلاثة، بخلاف أجناس المصالح؛ فإن أدلة اعتبارها حاصلة من استقراء الشريعة قطعاً أو ظناً قريباً من القطع...»<sup>(١)</sup>.

### المبحث الثالث

#### من تطبيقات السادة المالكية

#### لأصل الاستصلاح في بعض القضايا والنوازل

لقد أخذ السادة المالكية بالتعليل بقاعدة المصالح المرسلّة، واعتمدها دليلاً من أصول أدلة التشريع الإسلامي، وقاعدة أساسية من قواعده، وذلك تبعاً للإمام مالك، الذي كان يأخذ بكلّ مصلحة ملائمة لجنس تصرفات الشارع، وهذه الملاءمة لا تتحقق إلا بدخول المصلحة تحت أصل شرعي شهدت له النصوص في الجملة.

وفي هذا المقام اكتفيت بذكر بعض المسائل الفقهية العملية التي استند عليها الإمام مالك وأتباعه في الاستدلال بالاستصلاح والتعليل به في كل فرع من فروعها، وأشير إليها في المطالب الآتية<sup>(٢)</sup>:

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣١٠-٣١١.

(٢) للتوسع في الموضوع راجع: الشاطبي، الاعتصام، ج ٢ ص ١٣٩، ومصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة، سورية - دمشق، ط. الثالثة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م، ص ٥٥٩، والزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٨٩-٩٠.

**المطلب الأول:** اتّفاق المسلمين على تضمين الصناع، مع أن الأصل فيهم الأمانة: الأصل ألاّ يضمن الصّناع، والتضمين لا يخالف نصّاً معيناً، وإنما تضمين الصناع مصلحة تدخل تحت جنس اعتبره الشارع بجملة نصوص ومجموع أدلة، مفادها تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، في كل واقعة لا نص فيها بعينها، إذا كانت مناطاً لهاتين المصلحتين<sup>(١)</sup>.

وإذا لوحظ تغيير الزمن وفساد الناس بانقلاب حال الصناع من أمناء إلى خونة، ومقصرين في الغالب، كان الصانع ضامناً، حتى يقيم البيئة على أن الهلاك بسبب قوة قاهرة لا بد له فيها. فيكون تضمين الصناع إعمالاً للنصوص، واجتهاداً في تحقيق مناط النص<sup>(٢)</sup>، وليس قولاً بالمصلحة على خلاف النص.

ومما نذكره هنا عند المالكية المغاربة: أن هنا ثلاثة أصناف من الصّناع في بلاد المغرب، الأول: الصانع الخاص، وهو الذي يقوم مالك العمل باستئجار عمال يشتغلون تحت إشرافه، والثاني: الصانع المشترك، وهو ليس بأجير عند رب العمل، وإنما يجلس للعمل، ويخدم كل من يقوم إليه حاجته<sup>(٣)</sup>، والثالث:

(١) انظر: فتحي الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الرابعة، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م، ص ٣٠٧، وراجع: الموافقات، ج ١ ص ٢٦٤.

(٢) المناط اصطلاحاً يعني: علة الحكم. جاء في كلام الغزالي: «اعلم أنّا نعني بالعلّة في الشرعيات مناط الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه». انظر: المستصفي من علم الأصول، ج ٢، ص ٢٣١. وقد اختلف الأصوليون في تعريف العلة على عدة مذاهب ووجوه، وهي إجمالاً تعني: «الوصف المعرّف للحكم». انظر: تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج ٣ ص ٤٠-٤١، ووهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ١ ص ٦٤٦.

(٣) المعداني، أبو علي الحسن بن رحال، كشف القناع عن تضمين الصناع، تحقيق: محمد أبو الأُفجان، الدار التونسية للنشر، تونس- ١٩٨٦ م، ص ٧٥.

الصانع المتجول مثل: صانع الأواني الحديدية أو الخشبية المخروطة، وينتقل من بلد إلى آخر حسب العرض والطلب<sup>(١)</sup>.

وجرت العادة عند أهل المغرب أن يعين القاضي أو المحتسب أمين الحرفة الذي يُدعى بالرئيس أو العريف أو المقدم أو الأمين، وواجبه حل المشكلات بين أهل صنعته ومساعدة الدولة في كشف أساليب مكرهم وغشهم ومراقبة الإنتاج وجودته، ولهذا يتعين أن يكون من أهل العلم والخلق والحِذق في مهنته<sup>(٢)</sup>، وهذا ما أشار إليه الإمام الونشريسي في إحدى النوازل التي عرضت على الفقيه عيسى بن علاّل (٨٢٣هـ - ١٤٢٠م) عن رجل كان أميناً لحرفة الخرازين<sup>(٣)</sup>.

والجدير بالإشارة في هذا المقام: أن جميع الصنّاع في بلاد المغرب كانوا منتظمين في طوائف حرفية، باستثناء النساء اللواتي كن يعملن في البيوت؛ لأنه ليس بالإمكان تحديد متى بدأ نظام طوائف الحرف<sup>(٤)</sup>.

(١) عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب، ص ٧٥، الخزاعي، كريم عاتي لعبي، النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن الثالث والرابع للهجرة، ص ١٦٤.

(٢) ابن عبدون، محمد بن أحمد، رسالة في القضاء والحسبة، تحقيق: ليفي بروفنسال، منشور ضمن ثلاث رسائل أندلسية في الحسبة والمحتسب، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٥م، ص ٢٤؛ السقطي، أبو عبدالله محمد بن أبي محمد، في آداب الحسبة، تحقيق: ج. بس، وليفي بروفنسال، باريس ١٩٣١م، ص ٩؛ بوتشيش، إبراهيم القادري، إسهامات في التاريخ الاقتصادي، منشورات عمادة جامعة مولاي إسماعيل، (بلا طبعة)، ١٩٩٧م، ص ٥٨؛ لوتورنو، روجية، فاس في عصر بني مرين، ترجمة نقولا زيادة، نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت - نيويورك - ١٩٦٧م، ص ١٢٤ - ١٤٤؛ عز الدين موسى، النشاط الاقتصادي بالمغرب، ص ٢١٦؛ موسى لقبال، الحسبة المذهبية في بلاد المغرب، ص ٨٢.

(٣) الخرازين: هو محترف في حرفة خرز الجلود بالمخراز وخياطتها -لأغراض مختلفة- بخيوط من الجلد أو الكتان. عمارة، محمد، قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، ط ١، دار الشروق، بيروت - ١٩٩٣م، ص ١٨٩.

(٤) لوتورنو، روجية، فاس في عصر بني مرين، ترجمة: نقولا زيادة، مرجع سابق، ص ١٣٩.

**المطلب الثاني: تحديد المدعى عليه إذا لم يكن بينه وبين المدعى مخالطة:**  
من المسائل التي تدخل ضمن التحاكم والتقاضي في الشريعة الإسلامية:  
أن القاضي لا يلجأ إلى تحليف المدعى عليه إلا عند عجز المدعى عن إقامة  
البينة. فإذا حلف المدعى عليه اليمين قضى الحاكم بإبرائه، فإن أحضر  
المدعى بينة بعد ذلك حكم بها القاضي لقول عمر بن الخطاب -رضي الله  
عنه-: «البينة الصادقة أحب إلي من اليمين الفاجرة»<sup>(١)</sup>.  
وظاهر هذه البينة: الصدق؛ لكونه كلام الأجنبي، وظاهر اليمين الفجور؛  
لكونها كلام الخصم يجربها لنفسه مغنماً، ويدفع عنها مغرمًا<sup>(٢)</sup>.  
ومن توجهت إليه اليمين فعليه أن يحلف ولا يترك حقه، وقد أمر عمر  
بذلك، فقال - وهو على المنبر يخطب الناس، وفي يده عصا-: «يا أيها الناس  
لا تمنعكم اليمين من حقوقكم؛ فو الذي نفسي بيده إن في يدي لعصا»<sup>(٣)</sup>.  
أما إذا أبى أن يحلف المدعى عليه، فقد اختلف العلماء في ذلك.  
وذهب مالك -رحمه الله- إلى أنه إذا كانت الدعوى في الأموال، فلا  
يحلف المدعى عليه ما لم تثبت خلطة بين المدعي والمدعى عليه، وحجته في  
ذلك: المصلحة، كي لا يتوصل الناس إلى تعنيت بعضهم بعضاً...

(١) انظر: ظفر أحمد التهانوي، إعلاء السنن، منشورات: إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي - باكستان، طبعة سنة ١٤١٨ هـ، كتاب القضاء، باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار، ج ١٥ ص ٤٠٢.

(٢) انظر: ظفر أحمد التهانوي، المرجع السابق، المكان نفسه.

(٣) أثر رواه محمد بن كعب القرظي، نقله: عبدالله بن قدامة المقدسي في: المغني ومعه الشرح الكبير، طبعة المنار، الناشر: مطبعة المنار ومكتبتها، ط. الثانية سنة ١٣٤٧ هـ، تصوير: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، ج ١١ ص ١٦٨، تحقيق: محمد رشيد رضا، وذكره الدكتور محمد عبدالقادر أبو فارس في كتابه: الأيمان والندور، دار الأرقم - عمان، ط. الأولى، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، ص ٤٧.



فهذا كله اجتهاد بالرأي في إدراك المعنى المناسب واستنباط المصلحة التي قصد بالحكم تحقيقها<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: قبول شهادة الصبيان في القتل والجراح:

وجه المصلحة هنا: أنها ملاءمة لجنس تصرفات الشارع التي تدخل تحت أصل اعتبره الشارع بجملة نصوص ومجموع أدلة، وهو أصل حفظ الدماء، الذي أخذ من استقراء نصوص الشريعة المفيدة للقطع، وعلى فرض أن هذه المصلحة لا تدل النصوص على كونها ملائمة، فإن المخصص للنص هو إجماع أهل المدينة، الذي يعده مالك بمنزلة الحديث المتواتر<sup>(٢)</sup>.

وهناك مسائل كثيرة عند المالكية بُنيتْ فروعها على أصل الاستصلاح، والتعليل به في بناء الأحكام الشرعية على وَفقه ومقتضاه، ومن ثم فليس المقصود هنا استقصاء كل المسائل الفقهية المبنية على رعاية المصالح المرسله، وإنما المقصود هنا هو كشف أوجه التعليل بالاستصلاح عند فقهاء المالكية من خلال بعض التطبيقات الفقهية التي ألمحنا إليها بإيجاز.



(١) انظر في هذا المعنى: الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٩٢.  
(٢) انظر: القاضي عبدالوهاب البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، (رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى بمكة المكرمة)، الناشر: المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز - مكة المكرمة، ج ٢ ص ١٥٢١، تحقيق ودراسة: د. عبدالحق حميش.

## المبحث الرابع

### تطبيقات قاعدة الاستصلاح

#### في عقود المعاملات المالية المعاصرة

#### عقد التأمين التكافلي أنموذجاً

تُعدُّ قاعدة الاستصلاح من القواعد الغنيّة عن التعريف في الفقه الإسلامي، وقد عمل بها أكثر الفقهاء في المذاهب المعتمدة؛ وهي مبنى الشريعة الإسلامية وإحدى قواعدها الكلية الكبرى؛ باعتبار أن الشريعة تنبني على مراعاة المصالح في المعاش والمعاد، وهي تحقّق مصالح العباد في الآجل والعاجل في كل المجالات.

ومن المجالات الضرورية التي تراعي الشريعة تحقيق المصالح فيها: مجال المعاملات المالية والمصرفية الإسلامية المعاصرة.

وقد درج جمع من الفقهاء المعاصرين على أنه حيثما تكون معاملة من المعاملات الحديثة - ولم تُبحث في أمّهات الكتب الفقهية، ولم تجر فيها اجتهادات سابقة، ولم يرد فيها نص صريح من كتاب أو سنة - فإنهم يلجؤون إلى الأدلة التبعية، إما إلى القياس وإما إلى الاستحسان، وإما إلى باب الاستصلاح أو المصلحة المرسله ونحوها من الأدلة.

والذي نوّده في هذا المقام: أننا يمكن أن ننطلق من قواعد فقهية اجتهادية لتأكيد أهمية الدراسات المالية والاقتصاد الإسلامي، من أجل استيعاب مستجدّاتها ونوازلها في كل عصر.

إن في الإسلام متّسعاً لاستيعاب النوازل المالية المعاصرة والمستقبلية، ويمكن تخريج هذا الأمر على قاعدة (المصالح المرسلّة) وغيرها من القواعد التشريعية، ووجه المصلحة في استيعاب هذا الأمر هو من أجل تشجيع البحث والاختراع والإبداع، وعدم الوقوف عند ما قام به السابقون، كي يعلم من يبذل جهده في الاختراع والاجتهاد والبحث في القضايا المستجدة، أنه مأجور على إبداعه واجتهاده؛ كي يدفع الضرر عن المكلفين؛ لأن هذه القاعدة تقيد وجوب دفع الضرر قبل وقوعه بكل الوسائل والإمكانات المتاحة، وفقاً لقاعدة المصالح المرسلّة والسياسة الشرعية<sup>(١)</sup>.

إن عقد التأمين يُعدُّ بصورته المعاصرة من العقود المستحدثة التي لم يكن لها وجود في عصور الفقه الإسلامي الأولى، وقد كان ذلك سبباً في الاختلاف حول تكييف هذا العقد من منظور علماء الشريعة في عصرنا الحديث، فتعددت بذلك آراءهم واختلفت وجهات نظرهم فيه، إلا أن هذا لا يمنع من تعرّف حكمه وموقف الشريعة منه، وكيف نظرت إليه الاجتهادات المعاصرة فردية كانت أم جماعية.

وفي بداية الأمر - وقبل الغوص في جوانب الموضوع-، وجب بسطُ الكلام حول هذا المفهوم المركّب من حيث تعريفه عند أهل اللّغة والاصطلاح، ليتّضح بذلك لنا تأصيله في الشّرع والواقع؛ وهذا - مما لا شك فيه - من صميم الدراسة ومحلّ مَرَبط الفرس.

---

(١) للتوسع انظر في هذا الاتجاه: يحيى سعدي، التععيد الفقهي وأثره في الاجتهاد المعاصر: المعاملات المالية والمسائل الطبية المعاصرة أنموذجاً، ٢٠١٠م.

## المطلب الأول: مفهوم العقد في اللغة:

العقد لغةً: مصدر فعل ثلاثي، مادته: العين والقاف والداد (عَقَدَ)، نقيض الحَلِّ، ويُطلق على معانٍ كثيرةٍ، يجمعها كلها معنى الربط والشدِّ والتوثيق، فيقال: عقدتُ الحبلَ فهو معقود، وعقدُهُ يعقده عقداً، وعقد الحبل والبيع والعهد، ربّطه وشده<sup>(١)</sup>، ومنه عقدة النكاح، قال ابن فارس<sup>(٢)</sup>: «العين والقاف والداد أصل واحد يدل على شدٍّ وشِدَّةٍ وثوقٍ، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلها، من ذلك: عَقْدُ البِناءِ، والجمعُ أعقادٌ وعُقودٌ، وعَقَدْتُ الحبلَ أعقده عَقْدًا وقد انعقد؛ وتلك هي العُقدة، وعاقَدته مثل عاهدته، وهو العَقْدُ والجمع عُقود. قال -: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].»

والذي صرّح به أئمة الاشتقاق: أن أصل العقد نقيض الحل...، ثم استعمل في أنواع العقود من البيوعات وغيرها، ثم استعمل في التصميم والاعتقاد الجازم<sup>(٣)</sup>. من خلال ما سبق يمكن القول: إن العقد في اللغة وُضِعَ للربط بين شيئين، وأنه بهذا المعنى يُستعمل في المعاني والأجسام<sup>(٤)</sup>، ولذا يُطلق على

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، باب الدال، فصل العين، ج ٣ ص ٢٩٦.

(٢) لُغوي، محدّث، نزيل همذان، وصاحب كتاب: «المجمل» ومصنفات ورسائل أخرى، أشهرها معجمه «مقاييس اللغة».. كان رأساً في الأدب، بصيراً بفقهِ مالك، مناظراً متكلماً على طريقة أهل الحق، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، جمع إتقان العلم إلى ظرف أهل الكتابة والشعر... توفي بالرّي عام (٣٩٥هـ)، وإليه نسبته.

انظر في ترجمته: محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، الطبقة الثانية والعشرون، ١٧/١٠٣ وما بعدها، والزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط. الخامسة عشرة، ٢٠٠٢م، ١/١٩٣.

(٣) تاج العروس، ٢/٤٢٦.

(٤) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، مطبعة الكتب المصرية، ط. الثالثة، ١٣٨٧هـ/١٩٦٧م، ٦/٣٢، ومحمد يوسف موسى، الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، بيروت، ط. ١٩٨٧م، ص ٢٥١.

الربط الحسيّ أساساً، كما يَصْدُقُ على الربط المعنوي بين كلامين أو متعاهدين...

### المطلب الثاني: مفهوم العقد في الاصطلاح الفقهي:

المنتبع لكلام الفقهاء يجد أن العقد في اصطلاحاتهم يرتبط بمعناه اللغوي، ولهم في تعريفه اصطلاحان مشهوران: عام وخاص.

#### • التعريف العام:

ويدلُّ على أن العقد هو: «ما يعقده العاقد على أمر يفعله هو، أو يعقد على غيره فعله على وجه إلزامه إياه»<sup>(١)</sup>، ولا يشترط وَفْقَ هذا التعريف وجود طرفين في العقد، فيصدق على كل ما ألزم به الشخص نفسه ولو من غير وجود طرف آخر تؤثر إرادته في العقد، كما هو الحال في العتق والطلاق ونحوهما.

وهذا الإطلاق هو الذي سار عليه عامة من فسّروا قوله -تعالى-: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، وقد بيّن القراني أن العقد هو: «كل تصرّف ينشأ عنه حكم شرعي»<sup>(٢)</sup>.

فالعقد وَفْقَ هذا التعريف يُطلق على كل ما ألزم به الإنسان نفسه بإرادته المنفردة من الطاعات نحو ربّه من صوم وحج واعتكاف، وكذا ما ألزم به نفسه من عهد أو نذر أو يمين ونحوها، كما يطلق على ما ألزم به نفسه نحو

(١) ذكره أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، في كتابه: أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف الإسلامية في دار الخلافة العلية، ط. ١٣٣٥هـ، ١٩٤/٢، وذلك في أثناء تفسير قوله -تعالى-:

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

(٢) انظر: الفروق، ج ٢ ص ١٣.

الآخرين - بإرادتين- من عقود مختلفة، كالبيع والإجارة والشركة والرهن... ونحوها؛ لأنه في كل ذلك قد ألزم نفسه تمام الوفاء به<sup>(١)</sup>.

وتدلنا النصوص الوفيرة أن فقهاء المالكية - إلى جانب باقي فقهاء المذاهب- قالوا بلزوم وفاء الواعد بوعدده، إذا كان الوعد مبنياً على سبب، وشرع الموعود في الدخول في هذا السبب فعلاً<sup>(٢)</sup>.

### التعريف الخاص:

عرّف جمهور الفقهاء العقد بإطلاقه الخاص بأنه: «ارتباط الإيجاب بالقبول على وجه يظهر أثره في المحلّ»<sup>(٣)</sup>.

فالعقد وفق هذا التعريف، لا بد فيه من وجود رابطة حكمية تجمع بين الإيجاب والقبول، يرتب الشارع عليها حكماً شرعياً، أي: أثراً شرعياً، كتمكُّ المستأجر للمنفعة مقابل ما دفعه في عقد الإيجار مثلاً<sup>(٤)</sup>. فالإيجاب والقبول بدون هذه الرابطة الحكمية التي تجمع بينهما لا يسمى عقداً<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر: الإمام القرطبي الجامع لأحكام القرآن، مطبعة دار الكتب المصرية، ط. الثالثة، بدون تاريخ، ٣٢/٦، عند تفسيره لآية العقود الواردة في سورة المائدة.

(٢) انظر: القرافي، الفروق، ٤٣١/٣-٤٣٢، عدنان خالد تركماني، ضوابط العقد في الفقه الإسلامي، مكتبة دار المطبوعات الحديثة، ١٩٩٢، ص ٢٣ - ٢٤.

(٣) انظر مثلاً: البابرتي بهامش شرح فتح القدير، لابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ، ٤٥٦/٥، وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ط. الحلبي، ٥/٣، والشرقاوي على التحرير، للأنصاري، ط. الحلبي، ٤/٢، والفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ط. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، [د.ت.]، ٤٠٦/٣، ومرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان، محمد قدرى باشا، المادة (٢٦٢)، ص ٤٩، والمادة ١٠٣ من مجلة الأحكام العدلية.

(٤) انظر: البابرتي بهامش شرح فتح القدير، مرجع سابق، ٤٥٦/٥، ونظرية الشرط في الفقه الإسلامي، حسن الشاذلي، ط. دار الاتحاد العربي للطباعة، مصر، ص ٤٣.

(٥) وتحقيقاً لهذا المقصد، نجد الفقهاء قد أطلقوا على الربط الحاصل بين الإيجاب والقبول اسم =

وكذلك فإن كل ما يصدر من الشخص من تصرفات - بإرادة منفردة-، كالنذر واليمين والطاعات المختلفة، تسمى عقداً وفق هذا التعريف؛ لعدم وجود الإيجاب والقبول والرابطة الحكمية التي تجمع بينهما<sup>(١)</sup>.

والتعريف الخاص للعقد هو المقصود في هذا البحث، باعتبار أن العقد التكافلي أو الكفالة - التي يتناول هذا البحث الاختلاف بين العاقدين فيها - من العقود التي لا تتم إلا بوجود إرادتين.

ونحن نعني بالعقد في هذا البحث: ما ذكره الفقهاء، وهو المتبادر من إطلاق كلمة «عقد» في معناه الخاص، وهو منصوص على تعريفه في مجلة الأحكام العدلية كونه: «ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله»<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثالث: مفهوم التأمين:

إنّ موضوع التأمين من الموضوعات أو المباحث المتشعبة والصعبة المداخل، التي يجدر أن تخصص له دراسات معمّقة مستقلة، ورسائل

---

= «الانعقاد». راجع: تعريف البابرتي بهامش شرح فتح القدير، المرجع السابق، وشرح المرغيناني له أيضاً في: الكفاية بهامش فتح القدير، المرجع السابق.

(١) انظر: فتح الله أكتّم تفاحة، نظرية الرجوع في العقود والتصرفات في الفقه الإسلامي، الجنادرية للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ط. الأولى، ٢٠١١م، ص ١٦.

(٢) ص ٢٩، وقد عرّفه السنهوري بقوله: «توافق إرادتين على إحداث أثر قانوني، سواء كان ذلك الأثر هو إنشاء التزام، أو نقله، أو إنهاؤه». اهـ. انظر: نظرية العقد، مكتبة الحلبي الحقوقية، ط. الأولى، بدون تاريخ، ٨١/١، وهناك تعريفات أخرى لا تخرج عما ذكرنا. انظر: الجرجاني، التعريفات، ص ١٩٦. وهي تتضمن ما يسميه جمهور أهل العلم أركان العقد وتتحدد في: العاقدين (البائع والمشتري)، والصيغة، والمعقود عليه أو محلّ العقد (المبيع والثمن).. أما عند الحنفية: فركن العقد ليس سوى الصيغة فقط، أما العاقدان والمحل: فهي لوازم وجود الصيغة وليست من الأركان في شيء؛ لأنّ ما عدا الصيغة ليس جزءاً من حقيقة البيع وإن كان يتوقف على وجوده. انظر: مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي العام، ٣١٢/١.

جامعية رصينة، تستوعب نواحيه ومشاربه المتعددة.

وقبل الدخول في صلب الموضوع والخوض في ماهية عقد التأمين، وجب علينا - تماشياً مع المنهج العلمي الذي رسمناه في خطة البحث- أن نُعرّف ماذا يعني مصطلح التأمين في اللغة والاصطلاح، وبيان نشأته وأهم خصائصه ومميزاته، حتى نكون على بصيرة مما نحن في صدد الحكم عليه والبحث فيه، وإليك بيان ذلك.

#### أ- التأمين في اللغة:

مصدر لفعل (أَمَّنَ)، يقال: أَمَّنَ يُؤَمِّنُ تأميناً، ومادّة هذه الكلمة (وهي الهمزة والميم والنون)<sup>(١)</sup>.

وتأتي بمعنى الأمانة والأمنّة: ضد الخيانة، وقد أَمَّنَهُ، (كسَمِعَهُ)، وأَمَّنُهُ تأميناً، وائْتَمَنَهُ واستأمنه، وقد أَمَّنَ (ككَرَّمَ)، فهو أمين وأَمَّانٌ، (ككِرْمَانٍ): مأمون به ثقة<sup>(٢)</sup>.

ومنه: ما جاء بمعنى استأمن إليه: دخل في أمانه، وقد أَمَّنَهُ وآمَنَهُ... والأَمْنُ: المستجير ليأمن على نفسه. أَمِنَ... اطمأن ولم يخف<sup>(٣)</sup>، أي: زال خوفه. وهو من الاطمئنان الذي هو ضد الخوف، ومن الأمانة التي هي ضد الخيانة، يقال: أَمَّنَهُ تأميناً، وائْتَمَنَهُ واستأمنه<sup>(٤)</sup>، وهو بمعنى: سكن قلبه، وكذلك يستعمل مصطلح «الأمن» عند الخوف، ومن ذلك قوله

(١) انظر: محمد الرازي، مختار الصحاح، دار الرسالة - الكويت، ١٩٨٣، مادة (أ م ن)، ص ٢٦.

(٢) انظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الحديث - القاهرة، ص ٧٤.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، مادة (أمن)، ١٥/٢.

(٤) مختار الصحاح، مادة (أ م ن)، ص ٢٦، المنجد الأبجدي، ص ٢٢٣.



-تعالى:- ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ [قريش: ٤]،  
وكذلك قوله -تعالى:- ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٢٥].

والأمان والأمنة بمعنى: وقد أمن أماناً وأمنةً بفتحيتين؛ فهو آمنٌ وأمنه  
غيره من الأيمن والأمان<sup>(١)</sup>، وقد أمنتُ فأنا أمن، وأمنت غيري من الأيمن والأمان  
والأمن ضد الخوف<sup>(٢)</sup>، والمقصود منه: طمأنينة النفس وسكونها بتوفير  
أسباب الطمأنينة.

إذن التأمين في اللغة: مصدر أَمَّنَ يُوَمِّنُ، مشتقٌّ من الاطمئنان الذي هو  
ضد الخوف، أي: استبعاد الخوف وزرع الثقة أو الاطمئنان في القلب، وهو  
مشتقٌّ أيضاً من الأمانة التي هي ضد الخيانة.

#### ب- التأمين في الاصطلاح:

يعدُّ التأمين نظاماً مستمداً من الفكرة الاقتصادية والنظرة القانونية  
التي لها تصوُّرها وأسسها وقواعدها لهذا النظام، وكونه من العقود الذي  
تترتب عليه آثاره القانونية.

وقد تعددت التعريفات بشأن التأمين<sup>(٣)</sup>، نظراً لتعدد الجوانب التي  
يتضمَّنها هذا العقد؛ بالإضافة إلى تعدُّد وظائفه؛ إذ إنه لا يقتصر فقط على

(١) مختار الصحاح، مادة (أمن)، ١١/١.

(٢) لسان العرب، مادة (أمن)، ٢٢/١٣.

(٣) اتَّفقت جُلُّ المصنِّفات الاقتصادية على هذا الأمر، أي: أن مفهوم التأمين تخلَّته تعريفات كثيرة  
ومتنوعة حسب نظرة كل مدرسة له. للتوسع راجع:

- Stein, O.: *Le droit international des assurances*, Recueil des cours, 1927,  
IV. Tome 19 de la collection, p. 14 et suiv.

وقوع الأضرار، وإنما يؤدي وظائف أخرى...<sup>(١)</sup>.

ومن تعريفات عقد التأمين عند المعاصرين نورد بعضاً منها في الآتي:

١. عرّفه علي أحمد شاكر<sup>(٢)</sup> بقوله: هو «وسيلة قانونية لتوفير الحماية ضد الخسارة المالية في حالات كثيرة ومتنوعة»<sup>(٣)</sup>.

٢. ومما قيل في تعريفه أيضاً أنه: «نظام تعاقدى يقوم على أساس المعاوضة، غايته: التعاون على ترميم أضرار الأخطار الطارئة بواسطة هيئات منظمة تُزاول عقوده بصورة فنّية قائمة على أسس وقواعد إحصائية...»<sup>(٤)</sup>.

٣. عرّفه خبراء الاقتصاد بأنه: «عمل من أعمال التنظيم والإدارة»<sup>(٥)</sup>؛ وذلك لأنه يقوم بتجميع أعداد كافية من الحالات المتشابهة، لتقليل درجة عدم التأكد إلى أي حد مرغوب فيه.

---

(١) حميدة جميلة، الوجيز في عقد التأمين - دراسة على ضوء التشريع الجزائري الجديد للتأمينات، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط. الأولى، ٢٠١٢م، ص ٩، ١٠ (بتصرف).

(٢) هو: أستاذ الرياضيات، وأحد أعضاء هيئة التدريس بقسم التأمين بكلية التجارة جامعة القاهرة، نائب وزير الإسكان والمؤسس والرئيس لهيئة التمويل العقاري الأسبق. من مصنفاته: الإطار العلمي والعملية للخطر والتأمين، التأمين أصوله العلمية وأسس العملية ... توفي يوم الخميس ٢٠١٦/١/١٤.

(٣) انظر: التأمين: أصوله العلمية وأسس العملية، بدون بيانات، ١٩٨٧، ص ٩٤١، وراجع أيضاً في تعريفه: انظر: أحمد السعيد شرف الدين، عقود التأمين وعقود ضمان الاستثمار «واقعتها الحالي وحكمها الشرعي»، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، جامعة عين شمس - مصر، ط. الأولى، ١٩٨٦م، ص ١٢.

(٤) انظر: مصطفى الزرقا، نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه، ط. الرابعة، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة - بيروت، ص ٢١.

(٥) انظر: عبدالرحمن عقيل الخطيب، التأمين وحفظ الحقوق، التعاونية للتأمين، الشركة الوطنية للتأمين التعاوني، المملكة العربية السعودية، بدون بيانات، ص ٤.

٤. عرّفه المنظم المغربي بأنه: «اتفاق بين المؤمن والمكتتب من أجل تغطية خطر ما. ويحدد هذا الاتفاق التزاماتهما المتبادلة»<sup>(١)</sup>.
٥. وعرّفه المنظم المصري في المادة (٧٤٧) مدني بأنه: «عقد يلتزم المؤمن بمقتضاه أن يؤدي إلى المؤمن له أو المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر حالة وقوع الحادث أو تحقق الخطر المبين بالعقد نظير قسط<sup>(٢)</sup>، أو أي دفعة مالية يؤديها المؤمن له إلى المؤمن»<sup>(٣)</sup>.

فالمفهوم المائل في أذهان علماء القانون لنظام التأمين: عده بمثابة نظام تعاوني تضامني يؤدي إلى تفتيت أجزاء الأخطار والمصائب وتوظيفها على

(١) مدونة التأمينات المغربية، الجريدة الرسمية، عدد ٥٠٥٤، بتاريخ: ٢ رمضان ١٤٢٣هـ (٧ نوفمبر ٢٠٠٢م)، ص ٣١٠٦.

(٢) القسط، أو الرسم، أو مقابل التأمين هو: «مبلغ مستحق على مكتتب عقد التأمين مقابل ضمانات يمنحها المؤمن». انظر: مدونة التأمينات المغربية الجديدة، الجريدة الرسمية، عدد ٥٠٥٤، بتاريخ: ٢ رمضان ١٤٢٣هـ (٧ نوفمبر ٢٠٠٢م)، ص ٣١٠٦.

(٣) المنظم المصري، جمهورية مصر العربية، القانون المدني المصري (الجديد)، الفصل الثالث، ١- أحكام عامة، المادة (٧٤٧)، وانظر: محمد حسن قاسم، العقود المسماة: البيع - التأمين (الضمان) - الإيجار، دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت - لبنان، ط. الأولى، ٢٠٠٧م، ص ٤٦٣ - ٤٦٤، وانظر أيضاً: عبدالرزاق السنهوري، الوسيط، مج ٢ ج ٧ ص ١٠٩٥.

وللإشارة، فقد تم إلغاء القانون المدني المعمول به أمام المحاكم الوطنية والصادر في: ٢٨ أكتوبر ١٨٨٢، والقانون المدني المعمول به أمام المحاكم المختلطة والصادر في: ٢٨ يونيو ١٨٧٥، واستعاض بالقانون المدني المرافق لهذا القانون. انظر: المادة الأولى من القانون المدني الجديد. راجع أيضاً: سليمان بن إبراهيم، التأمين وأحكامه، ص ٣٩، غريب الجمال، نحو نظام تأميني إسلامي، ص ٨، عبدالسميع المصري، التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، ص ٧، محمد زكي، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي، ص ١٣، أحمد ملح، التأمين الإسلامي، ص ٢٠، أبحاث هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، م ٣٦/٤، شوكت عليان، التأمين في الشريعة والقانون، ص ١٧.

مجموع المستأمنين عن طريق التعويض الذي يدفع للمصاب من المال المجموع من حصيلة أقساطهم بدلاً من أن يبقى الضرر على عاتق المصاب وحده<sup>(١)</sup>.

ويمكن إجمال تعريفات التأمين في تعريف شامل جاء ذكره في عدّة مصادر وتمّ الإجماع حوله، وهو تعريف الباحث الفرنسي (هيمار) **Joseph Hémar** الذي جعله: «عملية يحصل فيها أحد الطرفين، وهو المؤمن له، نظير قسط يدفعه على تعهد الطرف الآخر وهو المؤمن، بأداء معين عند تحقق الخطر المتفق عليه من الطرف الآخر، وهو المؤمن، تعهد بمقتضاه يدفع هذا الأخير أداءً معيناً، وذلك بأن يأخذ المؤمن على عاتقه مجموعة من الأخطار، ويجري بينها المقاصة طبقاً لقوانين الإحصاء»<sup>(٢)</sup>. ويؤيد غالبية الباحثين في الدول ذات النظام القانوني اللاتيني (الفرنسي) هذا التعريف.

وهو تعريف يؤكد أهمية كون التأمين عملية فنية تزاو لها هيئات منظمة، وعلى ضرورة تجميع أكبر عدد ممكن من الأخطار المتشابهة<sup>(٣)</sup>، وقد حظي بتأييد القانون؛ بالنظر إلى أنه ينطبق على نوعي التأمين (التأمين على الأشخاص والتأمين على الأضرار)، وأنه حلّ التأمين إلى عناصره الفنية

(١) عبدالحق حميش، الحسين شواط، فقه العقود المالية، دار الكتاب الثقافي - إربد - الأردن، ط. الأولى، ١٤٣٨هـ - ٢٠١٢م، ص ١٢٥.

(٢) ورد في النص الأصلي الذي قدّمه الفرنسي **Hémar** فيما يخص التعريف القانوني للتأمين ما يلي: «l'assurance est une opération par laquelle une partie, l'assuré, se fait promettre, moyennant une rémunération (la prime ou cotisation), pour lui ou pour un tiers en cas de réalisation d'un risque, une prestation par une autre partie, l'assureur, qui prenant en charge un ensemble de risques, les compense conformément aux lois de la statistique».

- Joseph Hémar, Théorie et pratique des assurances terrestres, Paris, 1. impr. Contant-Laguerre, 1924, II, 1925, et Alfred Manes, Versicherungswesen, 4e edit., Leipzig et Berlin, 1924, p. 73 et suiv.

- Jérôme Yeatman, Manuel international de l'assurance, édition: Economica, 1998. P. 1.

(٣) أحمد شرف الدين، أحكام عقد التأمين، توزيع: دار الكتاب الحديث، ط. الثالثة، ١٩٩١، ص ١٥.

والقانونية مبرزاً كيفية نشوء العلاقة القانونية وشروطها ووضع أسس هذه العملية التي تركّز على تنظيم التّعاون بين مجموعة من الأفراد، في مواجهة أخطار محتملة الوقوع بإجراء المقاصّة بينها، تبعاً لقوانين الإحصاء.

فالتأمين إذن نظام تعاقدّي يقوم على أساس المعاوضة، غايته التّعاون على ترميم أضرار الأخطار الطارئة، بواسطة هيئات منظمة تزاوّل عقوده بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية، وهذا هو المسمّى بالتأمين التجاري أو التأمين بقسم ثابت، وهو المراد عادة عند إطلاق كلمة التأمين<sup>(١)</sup>.

وهذا يتحصّل لنا في النهاية: أن عقد التأمين أو نظام التأمين أو الضّمان هو وسيلة لمُواجهة الأخطار التي يتعرّض لها الإنسان في كيانه أو أمواله في أثناء فترة حياته في سبيل التخفيف من وطأتها.

فهذه هي فكرة التأمين من الناحية النظرية، بغضّ النظر عن الوسائل العملية والطّرق المتّبعة لتحقيق هذه الفكرة؛ لأنّ عقد التأمين الذي تُبرمه شركات التأمين مع المؤمن له ليس المقصود به التعاون وتخفيف الأضرار عن المصاب، وإنما غايته الحصول على أكبر قدر من الأرباح والمكاسب<sup>(٢)</sup>.

وعليه، فالتأمين في مفهومه القانوني ما هو إلا عملية بها يحصل شخص يسمى المؤمن له، على تعاهد لصالحه أو لصالح غيره، بدفع المؤمن مبلغاً مالياً في حالة تحقّق الكارثة أو الخطر.

(١) انظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر - دمشق، ط. الثالثة، ٢٠٠٦م، ص ٢٧٠، مجموعة من العلماء، الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد

الحرام، إعداد: خالد بن عبدالرحمن الجريسي، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، ص ٦٩٩.

(٢) عبدالحق حميش، الحسين شواط، مرجع سابق، ص ١٢٦.

ومن ثمّ فهو يقوم أساساً على فكرة التعاون؛ مما يؤدي إلى تخفيف عبء تحمّل الأخطار.

### ج- مفهوم التأمين عند الفقهاء:

خير ما قيل في المفهوم الشرعيّ (الفقهي) للتأمين أنه: «كل ما شرّعه الله -تعالى- من الأحكام لمنع أسباب الأضرار الصحية والمالية، والوقاية منها، والتخفيف من أثارها بالوسائل الممكنة، والتعويض عنها من مال من ترتبت عليه، وهو الأصل، أو من موارد الزكاة وغيره، عند عجزه، كل ذلك في ظلّ شريعة الإسلام ودولته وكفاءة القائمين عليها، وتحقيق حدّ الكفاية للفرد والأمة، وحسن تربيتهم»<sup>(١)</sup>.

ويظهر مدى المطابقة في تعريف التأمين من الناحية الاصطلاحية الوضعية والاصطلاح الشرعيّ.

وفي تعريف الأستاذ عليّ الخفيف<sup>(٢)</sup> بينّ أنه: «نظام تعاقدى ابتدعه

---

(١) عبدالقادر جعفر جعفر، نظامُ التّأمين الإسلامي، (أصله رسالة علمية لنيل درجة الماجستير في الشريعة)، إشراف: الحسين بن محمد شواط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط. الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ص ٩٠، وانظر له أيضاً: التأمين التكافلي بين المستندات الشرعية والقيود القانونية، بحث ضمن ندوة «مؤسسات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي بين الأسس النظرية والتجربة التطبيقية»، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ومختبر الشراكة والاستثمار في المؤسسات الصغيرة والمتوسطة في الفضاء الأورومغاربي، خلال الفترة ٢٥-٢٦ أبريل ٢٠٠١م، ص ٣ - ٤.

(٢) هو: علي محمّد الخفيف، أصولي لغويّ محقّق، وفقهه متمكّن، ومجتهد في القضايا المعاصرة، وصاحب لسانٍ بليغ، وقد ترسّخت عنده الملكة الفقهية، ودعا إلى تجديد الفقه الإسلامي قولاً وعملاً، وتأثر به وبفكره التشريعي عدداً لا يحصى من التلاميذ. ولد سنة ١٣٠٩هـ - ١٨٩١م في قرية الشهداء بالمنوفية، حفظ القرآن الكريم.. ونال سنة ١٩١٥م الشّهادة العالية من مدرسة القضاء الشرعي.. وتولى عدّة وظائف مرموقة في التدريس =

رجال الأموال لتوزيع الضرر - الناتج من الأخطار الزمنية التي تصيب الأموال بالإتلاف أو الفساد أو الضياع، أو تصيب الأجسام والأنفس بالنقص والأمراض- وتجزئته بقسمته بين أفراد عديدين يتحمل كل منهم قسطاً منه، وذلك عن طريق تقويمه، والتوصل بقيمته إلى ترميمه أو تخفيفه؛ وذلك بحمل قيمته ووضعها على أكبر عدد ممكن نتيجة لتعاقد تقوم على تنظيمه ومباشرته والإشراف عليه هيئات لها الخبرة الفنية والدربة والتجربة القائمة على أسس وقواعد إحصائية وتجريبية»<sup>(١)</sup>.

وفي ضوء ما تقدّم، يمكن أن ندلي بدلونا في تعريف التأمين بمعناه العام ومعناه الخاص.

= الجامعي، والقضاء الشرعي بالمحاكم الشرعية بمصر.. نشر بحثاً كثيرة مجلّة القانون والاقتصاد، وفي مجلّة العلوم القانونية والاقتصادية، وجاءت أغلب بحوثه مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي.. ومن أهم مؤلفاته المطبوعة: أحكام المعاملات الشرعية، أحكام الوصية، أسباب اختلاف الفقهاء، التأمين وحكمه على هدي الشريعة، التركة والحقوق المتعلقة بها، وغيرها من المؤلفات النافعة.

توفي في القاهرة يوم ١١/٧/١٩٧٨ بعد أن صلى المغرب والعشاء جمع تقديم بسبب المرض الذي نزل به...

انظر في ترجمته: مصطفى نجيب، موسوعة أعلام مصر في القرن العشرين، وكالة الشرق الاوسط، ١٩٩٦م، ص ٣٣٩، أحمد العلاونة، ذيل الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط. الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص ١٤٠، إتمام الأعلام، لنزار أباطة ومحمد رياض المالح، دار صادر - بيروت، ط. الأولى ١٩٩٩م، ص ١٨٩، إبراهيم مدكور، مع الخالدين، مجمع اللغة العربية ١٩٨١، ص ٨٧ - ٨٨، محمد مهدي علام، المجمعيون في خمسين عاماً، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٩٨٦م، ص ٢٠٤ - ٢٠٥، كلمة محمد مصطفى القلبي في حفل استقبال الشيخ علي الخفيف بمجمع اللغة العربية سنة ١٩٦٩م، مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ٢٥/٢٠٤.

(١) مجلة الأزهر، عدد محرّم ١٤١٧هـ/ يونيو ١٩٩٦م، ١٤١٧هـ، ص٧، وللتوسع راجع: التأمين وحكمه على هدي الشريعة، للكاتب نفسه، وهو في الأصل بحث موسع شارك به في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، الذي انعقد بالقاهرة في (محرّم ١٣٨٥هـ/ مايو ١٩٦٥م).

فالتأمين في معناه العام: هو «الأمن من الخوف»؛ لأن الشخص الذي يُهدّده خطر ما يلجأ إلى غيره طلباً للحماية، فإذا توفّر له ذلك فقد زال الخوف بتوفير الأمن.

أما في معناه الخاص فهو: «علاقة تعاقدية تتم في ضوء أسس فنية، يلتزم المؤمن بموجبها بأداء معين إلى المستفيد عند تحقق الخطر المؤمن منه، نظير التزام المؤمن له بدفع قسط دوري».

#### - التعريف المختار:

بعد الذي ذكرنا سالفًا، نرى أن التأمين ما هو إلاّ: نظام اجتماعي لتخفيض الخطر المعرّض له الفرد، عن طريق تجميع الأخطار المتشابهة عند جميع الأفراد، وتوزيع الأعباء المالية المترتبة على تحقق هذه الأخطار على جميع المشتركين المؤمنين بنسب معينة.

### المبحث الخامس

#### مفهوم التأمين التكافليّ وسبب التسمية

بعد تقديمنا التعريف المناسب لمفهوم «التأمين» في اللغة والاصطلاح وعند الفقهاء، نتساءل: ما المقصود بالتأمين التكافلي بوصفه مصطلحًا مركبًا؟

المطلب الأول: مصطلح «تكافل» في اللغة:

لفظ التكافل مشتقٌّ من مادة (كفَل)، وهي بمعنى: الإعالة والنصيب والضمآن<sup>(١)</sup>، كما وردت مشتقات هذا اللفظ في العديد من آيات القرآن

(١) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، القاهرة، ١٩٩٣م، ص ٥٣٧.



الكريم، وهي تأتي على معاني متعددة، ومن أشهر معانيه وأكثرها شيوعاً التي وردت في القرآن ما يأتي:

أ - تأتي بمعنى: النصيب، وبمعنى: الضعف، وبمعنى: المثل، قال: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَءَامِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ﴾ [الحديد: ٢٨]، قيل: معناه نصيبين، وقيل: ضعفين، وقيل: مثلين.

ب - تأتي بمعنى: الحظ، قال - سبحانه -: ﴿وَمَن يَشْفَعْ شَفَعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِّنْهَا﴾ [النساء: ٨٥].

ج - تأتي بمعنى: العائل، فالعرب تطلق الكافل على «العائل، كفله يكفله، وكفله إياه»، وفي التنزيل الحكيم: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ [آل عمران: ٣٧].

د - تأتي في القرآن الكريم بمعنى: الالتزام بالإعالة والحضانة والتربية<sup>(١)</sup>، قال - عز وجل -: ﴿وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَقْلَمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرِيماً﴾ [آل عمران: ٤٤]، أي: أيُّهم يَعُولُها ويضمن معيشتها (رزقها)، أو يلتزم بإعالتها وحضانتها وتربيتها<sup>(٢)</sup>.

كما وردت مشتقات هذا اللفظ في العديد من الأحاديث، ومن أهم معانيه في الحديث: هو تأكيد لمعنى الالتزام بالإعالة والحضانة والتربية، ومن قوله ﷺ: (أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة...) <sup>(٣)</sup>، وضم الرسول ﷺ أصبعيه السبابة والإبهام.

(١) لمزيد من التفصيل، يمكن الرجوع إلى: ربيع محمود الروبي: التكافل الاجتماعي في القرآن الكريم تحليل اقتصادي فقهي، مطبوعات مركز صالح كامل، جامعة الأزهر - القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ص ٨ وما بعدها.

(٢) انظر في هذه المعاني: ابن منظور، لسان العرب، ١١ / ٥٨٩.

(٣) رواه مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، ١٨ / ١٣، وعن مالك، عن صفوان بن سليم، أنه بلغه أن النبي ﷺ قال: (أنا وكافل اليتيم، له أو لغيره، في الجنة كهاتين إذا اتقى)، =

وبناءً على ما تقدّم بيانه يظهر أن: كَفَلَهُ وكَفَّلَهُ: أعاله، والكافل، أي: العائل<sup>(١)</sup>، أو هو: القائم بأمر اليتيم المربي له، سواء كان الكافل من ذوي رحمه أو أنسابه أو كان أجنبيًّا<sup>(٢)</sup>، وهذا ما بيّنه قوله -تعالى-: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ [آل عمران: ٣٧]، والمعنى: أي كَفَّلَ اللهُ زكريا إياها، أي: ضمّنها إياه حتى تكفل بحضانتها<sup>(٣)</sup>.

إذن نخلص مما سبق إلى القول بأن سمات لفظ «التكافل» في اللغة والقرآن والسنة تتمثل في: كافل ومكفول وحاجات الكافل للمكفول، وتحقيق هذه الحاجات هو: التزام على الكافل تجاه المكفول.

والذي لا يفوتنا أن نوّكده في هذا المقام فيما يتعلّق بهذا المفهوم: أن مفهوم التكافل - بصفة عامة - يختلف في الإسلام عن مفهومه في النظم الأخرى، فحينما يتحدث علماء الاجتماع عن مفهوم «التكافل» يقصدون به: التّكافل المادي الذي يربط بين أفراد المجتمع، وهذا ليس مفهومًا خاطئًا، ولكنه لا

= وأشار بأصبعيه الوسطى والتي تلي الإبهام. قال الزُّرقاني: «ولما فيه إسناد آخر، أخرجه مسلم في «الزهد»، باب الإحسان إلى الأرملة والمسكين واليتيم (٤٢) من «صحيحه» عنه عن ثور بن زيد الديلي..». انظر: شرح الزرقاني، ٤/٣٣٧.

وأخرجه أيضًا البخاري في «صحيحه» بسند آخر عن سهل بن سعد عن النبي ﷺ قال: (أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا)، وأشار بأصبعيه السبابة والوسطى. انظر: كتاب الأدب، باب فضل من يعول يتيمًا، (٦٠٥).

انظر تخريج الحديث في: أوجز المسالك إلى موطأ مالك، لمحمد زكريا الكاندهلوي المدني (ت. ١٤٠٢هـ)، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، مظفر فور - أعظم جراه يوبي (الهند)، الناشر: دار القلم، دمشق - سوريا، ط. الأولى (محققة ومنقحة)، ٤٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، كتاب الشّعْر (١) باب، ج (١٧٠٧)، ١٧/٣٣-٣١.

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة (كفل)، ج ٤ ص ٤٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، مادة (كفل)، ج ١١ ص ١٢٥.

(٣) محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، مادة (كفل)، ٣٠/٣٣٤.

يُعبر عن حقيقة مفهوم التكافل تعبيراً كاملاً ودقيقاً، وحينما يتكلم الإسلام عن مفهوم التكافل (الاجتماعي) وغيره يقصد به التكافل في جميع مجالاته المادية والمعنوية<sup>(١)</sup>.

فالركيزة الأساسية لمفهوم التكافل تشبه جداً مبادئ التعاون والتأمين المتبادل، إلى حد أن نظام التأمين المتبادل والمتعاون والمستثمر في منتجات تخضع لمبادئ الإسلام يُعد نظاماً مقبولاً في التشريع الإسلامي.

**المطلب الثاني: مفهوم التأمين التعاوني / التكافلي، باعتباره مُركباً إضافياً:**

• **سبب التسمية:**

سبب تسمية التأمين الإسلامي بالتأمين التعاوني أو التكافلي أو «تكافل»، وذلك تمييزاً له عن بقية أنواع التأمين المتداولة تقليدياً في السوق

(١) محمد فاروق النبهان، الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الإسلامي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، دار الفرقان للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٨٥م، ص ٣٢٤. وللتوسع أكثر في الموضوع راجع أيضاً: يوسف القرضاوي، التكافل الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٧ - ٦٣، عبدالعال أحمد عبدالعال، التكافل الاجتماعي في الإسلام، الشركة العربية للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٩٧، ص ٢٠ - ٢٤٠، مصطفى السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الوراق للنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٩٨م، ص ١٠ - ٤٧٠، سلطان بن عوض مطلق الجعيد، التكافل الاجتماعي في ضوء التربية الإسلامية، إشراف: د. نايف بن حامد الشريف، بحث لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية المقارنة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، الموسم الجامعي: ١٤٢٩/ ١٤٣٠هـ، ص ١٥ - ١٢٨، عبدالله ناصح علوان، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط. الأولى ١٩٨٣م، فرحات عويس سيد عبدالعال، التكافل الاجتماعي في الشريعة الإسلامية ومدى تأثيره في قوانين التأمين الاجتماعي في مصر، جامعة الإسكندرية - كلية الآداب، ٢٠٠٢، ص ١٥ - ٤٥١، أشرف أبو العزم العمالي، الجوانب المالية للتكافل الاجتماعي في ضوء الفكر والتطبيق الإسلامي، مؤتمر «التأمينات الاجتماعية بين الواقع والمأمول»، جامعة الأزهر، مركز صالح عبدالله كامل للاقتصاد الإسلامي، في الفترة من: ١٣-١٥ أكتوبر ٢٠٠٢م، ص ٣ وما يليها.

الاقتصادي. وبفرض أنه نظام مالي حديث العهد بالتطورات الصناعية والاقتصادية يمكن القول في تعريفه:

- إنه «أداة اجتماعية يمكن بواسطتها تحويل عبء الخطر من الشخص المعرض له إلى شخص أو هيئة راغبة في تحمّله»<sup>(١)</sup>.

ومن تعريفات التأمين التبادلي التكافلي عند المعاصرين: «هو تأمين تقوم به شركة تعاونية يجمع كل عضو فيها بين صفة المؤمن والمؤمن له، ويدفع كل مشترك مبلغاً من المال كل عام، قد يختلف من عام إلى آخر، تبعاً لحاجة الشركة إلى الأموال التي تلزم لتعويض الخطر طول العام، ولا يسعى أي شريك من الشركاء إلى جرّ مَنعٍ من اشتراكه؛ لأن مقصد الجميع هو تعويض الخسارة التي تلحق بأي منهم دون نظر إلى مكسب مادي»<sup>(٢)</sup>.

ومن تعريفاته أيضاً: «هو عقد تبرع يُقصدُ به أصالة التعاون على تفتيت الأخطار، والاشتراك في تحمّل المسؤولية عند نزول الكوارث؛ وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تُخصّص لتعويض من يصيبه الضرر»<sup>(٣)</sup>.

(١) محمد محمود الكاشف، سعد السعيد عبدالرازق، المبادئ النظرية والعملية للخطر والتأمين، دار القلم للنشر والتوزيع - دمشق، سورية، ط. الأولى ١٩٨٩م، ص ٩٧، وانظر أيضاً: محمد محمود الكاشف، أصول الخطر والتأمين، دار النهضة العربية، ط. الأولى ١٩٨٢م.

(٢) محمد الدسوقي، محمد يوسف موسى الفقيه الفليسوف والمصلح المجدد، سلسلة علماء ومفكرين معاصرون رقم (٢١)، دار القلم، دمشق، ط. الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص ٨١ - ٥٢ (الهامش رقم: ٣)، وراجع: محمد يوسف موسى، التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - القاهرة، ص ١٨.

(٣) عثمان بابكر أحمد، قطاع التأمين في السودان: تقويم تجربة التحول من نظام التأمين التقليدي إلى التأمين الإسلامي، البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة - المملكة العربية السعودية، بحث رقم (٦٤)، ط. الأولى، ١٩٩٧م، ص ٩١، وانظر في نفس السياق: أحمد شرف الدين، أحكام التأمين، دراسة في القانون والقضاء المقارنين، مطبعة نادي القضاة - القاهرة، ط. الثالثة، ١٩٩١م، ص ١٢.

ومن تعريفات التأمين الإسلامي أنه: «اتفاق أشخاص يتعرضون لأخطار معينة على تلافي الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار؛ وذلك بدفع اشتراكات على أساس الالتزام بالتبرع»<sup>(١)</sup>.

ومن خلال البحث والتقصّي يمكن تعريف التأمين التكافلي بأنه: «اتفاق بين شركة التأمين الإسلامي باعتبارها ممثلة لهيئة المشتركين (حساب التأمين أو صندوق التأمين)، وبين الراغبين في التأمين (شخص طبيعي أو قانوني) على قبوله عضواً في هيئة المشتركين والتزامه بدفع مبلغ معلوم (القسط) على سبيل التبرع به وبعوائده لصالح حساب التأمين على أن يدفع له عند وقوع الخطر طبقاً لوثيقة التأمين والأسس الفنية<sup>(٢)</sup> والنظام الأساسي للشركة»<sup>(٣)</sup>.

#### • التعريف الرَّاجِح:

من خلال ما سبق بيانه وتوضيحه، فالذي يظهر لنا أن التأمين الذي

(١) غريب الجمال، التأمين التجاري والبديل الإسلامي، دار الاعتصام - القاهرة، ط. الأولى ١٩٧٧م، ص ٢٠٣، وانظر لنفس للكاتب نفسه أيضاً: مشروع بديل إسلامي للتطبيق المعاصر للتأمين.  
(٢) الأسس الفنية: لكي يكون التأمين في منأى عن المقامرة والرهان وشبهة عدم المشروعية، يجب أن يقوم بناء على دراسات إحصائية ورياضية، وعلى فكرة التعاون الافتراضي بين المؤمن لهم على تحمّل كل منهم حصّة في الأثر المالي المترتب على تحقق الخطر المؤمن منه لأحدهم. انظر: هارون نصر جمعة، المبادئ العامة للتأمين، ط. الأولى، ٢٠١٤م، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ص ٢٢.

(٣) انظر في هذا المعنى: علي محيي الدين القُرّه داغي، التأمين التعاوني ماهيته وضوابطه ومعوقاته: دراسة فقهية اقتصادية، بحث محكّم مقدّم إلى ملتقى «التأمين التعاوني» بالرياض، رابطة العالم الإسلامي - الهيئة الإسلامية العالمية للاقتصاد والتمويل والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، الثلاثاء ٢٣ محرّم ١٤٣٠هـ / ٢٠ يناير ٢٠٠٩م - الخميس ٢٥ محرّم ١٤٣٠هـ - ٢٢ يناير ٢٠٠٩م، ص ١١-١٢، وانظر له أيضاً: التأمين الإسلامي: دراسة فقهية تأصيلية مقارنة بالتأمين التجاري مع التطبيقات العملية، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط. السادسة، ٢٠٠٥م، وحميدة جميلة، مرجع سابق، ص ٢٠.

أقصد بيانه في هذا البحث هو: ذلك الإجراء المالي الذي يتم بناءً على عقد بين طرفين، الأول: هو الجهة المؤمنة<sup>(١)</sup>، والثاني: هو الهيئة أو الشخص المؤمن عليه<sup>(٢)</sup>، ولا بد من أن يقوم الطرف الأخير بدفع قسط معين بصفة دورية وبنظام متفق عليه في مقابل أن تتكفل الشركة المؤمنة أو شركة التأمين بدفع تعويض عن الخسارة أو الضرر الذي يلحق بالمؤمن عليه، أو بدفع مبلغ معين بشروط متفق عليها بعد فترة معينة، كما هو الشأن بالنسبة للتأمين على الحياة<sup>(٣)</sup>.

(١) وهو الطرف الأول في عقد التأمين، وهو هيئة التأمين، أي: هو الذي يتعهد بدفع مبلغ إلى الطرف الثاني في حالة وقوع الخطر، ويمكن أن يكون المؤمن فرداً أو جمعية تعاونية أو شركة مساهمة أو غير ذلك. انظر: غدير علي الصانع، العوامل المؤثرة في قيمة قسط التأمين الصحي التعاوني، دراسة ميدانية في مدينة الرياض، رسالة قدمت استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الإدارة العامة بكلية العلوم الإدارية - جامعة الملك سعود، إشراف: خالد سعد بن سعيد، الفصل الدراسي الثاني ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص ٨.

(٢) وهو الطرف الثاني في عقد التأمين، والمستفيد من عقد التأمين في حالات كثيرة حيث يدفع المؤمن مبلغ التأمين له في حالة وقوع الخطر. انظر: غدير علي الصانع، المرجع سابق، ص ٨.

(٣) لم يرد تعريف محدّد ودقيق للتأمين على الحياة عند فقهاء الشريعة قديماً، وقد حاول مفكرو القانون - وخصوصاً القانون المدني للدول - أن يقدّموا تعريفاً له، وهناك بعض التشريعات أوردت تعريفاً عاماً ينطبق على جميع أنواع التأمين بما فيها التأمين على الحياة؛ نظراً لأن المجتمعات البشرية عرفت ظهوره مؤخراً في القرن التاسع عشر، وصاحبه اعتراض كثير من الناس.

أما عن موقف الشريعة: فقد بحث كثير من الفقهاء المعاصرين هذه المعاملة المستجدة، وقد عُرضت على الندوة الثالثة لبيوت التأمين الكويتي سنة ١٩٩٣م في موضوع «التأمين على الحياة»، وقدمت بشأنها بحوث علمية وقدّم الباحثون بدائل له، وتم توثيق هذا الأمر ضمن أبحاث وقرارات وتوصيات أعمال الندوة.

وخلاصة ما قيل في الموضوع: إن التأمين على الحياة بصورته التقليدية القائمة على المعاوضة ونحوها محظور شرعاً، بينما لا مانع من التأمين على الحياة إذا أقيم على أساس التأمين التعاوني التكافلي، وذلك من خلال التزام المتبرّع بأقساط غير مرتجعة وتنظيم تغطية الأخطار التي تقع على المشتركين..

وهكذا يتبين أن التأمين في نهاية المطاف هو «التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له أو لمن يعينه عن تحقيق حادث احتمالي مبین في العقد، مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي، كقسط أو نحوه»<sup>(١)</sup>.

وعليه يمكننا أن نقول: إن المفهوم الشرعي للتأمين التكافلي هو: نظام متميز يهدف إلى تأمين الأنفس والأموال من كل الأضرار والمخاطر، ابتداءً بالوقاية وانتهاءً بالتعويض؛ وذلك كأن يساعد الفقير قبل أن يسوء حاله من الجوع فيمرض، وإذا مرض يعالج.. ومن ثم يكون هدفه هو المساعدة والتكافل والتعاون على تحقيق المنافع وتقليل المضار، وليس القصد الربح المادي المجرد فقط.

= فالبدل الإسلامي اليوم: هو التأمين التعاوني، وفيه أيضًا جانب من المعاوضة «هبة بعوض».. وليس هناك محظور شرعي بخصوص هذه المواصفات، ولذلك فمجموع القرارات التي صدرت في المؤتمر الاقتصادي الإسلامي الأول المنعقد في مكة المكرمة عام ١٣٩٦هـ الذي حضره حوالي مئتي خبير وعالم، حرّموا التأمين التقليدي، وأجازوا التأمين الإسلامي بهذه المواصفات مع التدقيق في ضوابط التعامل به.

للتوسع في الموضوع راجع: مصطفى أحمد الزرقا، نظام التأمين، الحسين شواط، عبدالحق حميش، فقه العقود المالية، عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، سعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، سعد الدين مسعد هلاي، الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، ص ١٨٣ وما بعدها، دراسات في التأمين: بحوث في التأمين على الحياة، طبعة ١٩٨٨م، السيد عبدالمطلب عبده، التأمين على الحياة، دار الكتاب الجامعي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩م، هدى محمد السيد بدوي، وثائق التأمين على الحياة أدوات استثمارية منافسة دراسة تحليلية لترشيد اتخاذ القرار الاستثماري الفردي، كلية التجارة - بنات (القاهرة)، طبعة ٢٠٠٦م، غازي خالد عرابي، أحكام التأمين، ص ٣٠-٣١، كمال محمود جبرا، التأمين وإدارة الخطر، ص ٣٥-٣٨، جمال الحكيم، عقود التأمين من الناحيتين التأمينية والقانونية، دار المعارف، ١٩٦٥م، المجلد الأول.

(١) سليمان بن إبراهيم ثنيان، التأمين وأحكامه، دار ابن حزم - بيروت، ط. الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ص ٤٠، كمال محمود جبرا، مرجع سابق، ص ١٣.

## المبحث السادس

### أقسام التأمين

للتأمين تقسيمات كثيرة وتصنيفات عديدة لاعتبارات تدخل تحتها أنظار مختلفة، وعلى هذا الأساس صنّفه بعض العلماء إلى أربعة أقسام وفق الآتي:

باعتبار طبيعة التأمين.

باعتبار محلّ العقد.

باعتبار غرض التأمين.

باعتبار المصلحة فيه<sup>(١)</sup>.

وصنّفه آخرون إلى ثلاثة أنواع، وصنّفه البعض الآخر إلى أكثر من ذلك. ولا يهّمنا هنا كثرة التقسيمات والتفريعات أو قلّتها لهذا المفهوم؛ فهذا التنوّع في التّصنيف يرجع إلى كثرة أنواعه ولاعتبارات عديدة بسبب تقسيماته المتعددة وتفريعاته الكثيرة<sup>(٢)</sup>.

---

(١) انظر: علي محيي الدين القره داغي، التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية، دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان، ط. الثالثة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص ٢٦ وما بعدها.

(٢) للتفصيل في تقسيمات أنواع التأمين والاعتبارات التي يبني عليها راجع: ياسمينة إبراهيم سالم، دور الكفاءة التشغيلية في تعزيز تنافسية شركات التأمين التكافلي، ص ٤٨ - ٥٤، خالد بن سعود الرشود، العقود المبتكرة للتمويل والاستثمار بالصكوك الإسلامية، رسالة علمية نشرت من قبل برنامج دعم رسائل وأبحاث طلاب الدراسات العليا في كرسي سابق لدراسة الأسواق المالية الإسلامية، المشروع رقم (٢٣-٠٤)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، ص ٤٥١ - ٤٥٢، حامد بن محمد حواري، لمن كان له عقل فليتبّر هذه البحوث الإسلامية، ط. الأولى، ٢٠١٦م، دار الضياء للنشر والتوزيع - الكويت، ص ١٦٩ - ١٧٣ وما بعدها، علي محيي الدين القره داغي، التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية، دار البشائر الإسلامية، ط. الثالثة، ٢٠٠٩م، ص ٢٦ وما يليها.



أما باعتبار طبيعة التأمين: فيُصنّف بهذا الاعتبار إلى نوعين أساسيين وهما: التأمين التجاري والتأمين التكافلي/التعاوني. وهما ما نخصّهما بالدراسة في المقام.

### المطلب الأول: التأمين التجاري (التأمين بقسط ثابت):

رغم ما تخلّله هذا الموضوع من نقاشات مستفيضة بين الباحثين والفقهاء<sup>(١)</sup>، إلا أن قضاياها ومستجدّاته تتجدّد في عصرنا، مما يستدعي الوقوف عنده ملياً من حيث تعريفه وأنواعه وفروقه عن التأمين التعاوني، وغيرها من القضايا الدقيقة والشائكة التي ترتبط به.

#### أ- مفهوم التأمين التجاري:

تنوّعت تعريفات هذا العقد في القوانين المدنية وعند الباحثين والدارسين، ويمكن أن نستخلص منها تعريفاً فنراه أنه: «عقد معاوضة يلتزم أحد طرفيه وهو المؤمن أن يؤدي إلى الطرف الآخر وهو المؤمن له أو من يعينه عوضاً مالياً يُتفق عليه، يدفع عند وقوع الخطر أو تحقق الخسارة المبينة في العقد، وذلك نظير رسم يسمى قسط التأمين يدفعه المؤمن له بالقدر والأجل والكيفية

(١) هناك دراسات كثيرة في دراسة هذا النوع من التأمين، ويمكن الرجوع لبحث الدكتور عبدالله مبروك النجار، أسانيد الإباحة في التأمين التجاري - تقييم ومناقشة، أعمال المؤتمر الدولي: «الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها»، ٢٢-٢٤ من ذي الحجة ١٤٢١هـ الموافق ١٧-١٩ من مارس ٢٠٠١م، إشراف وتنظيم: مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، ومحمد بن أحمد بن صالح الصالح، التأمين بين الحظر الشرعي والإباحة، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الدولي: الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها، الذي عقد في جامعة الأزهر سنة ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، البحث الأول، ج ٢، ص ٥.

التي ينص عليها العقد المبرم بينهما»<sup>(١)</sup>، وهو تأمين تقوم به شركات التأمين المعاصرة وفق عقد تبرمه الشركة مع الأفراد على تأمينهم من خطر ما. ومن أرجح التعريفات المتعلقة بالتأمين التجاري، باعتباره عقدًا قانونيًا فرديًا نذكر الآتي:

«التأمين عملية فنيّة تزاولها هيئة مهمّتها جمع أكبر عدد من الأخطار المتشابهة وتحمل تبعثها عن طريق المقاصة بينها طبقًا لقوانين الإحصاء، ومن مقتضى ذلك حصول المستأمن أو من يعينه حالة تحقّق الخطر المؤمن ضده على عوض مالي يدفعه المؤمن في مقابل وفاء الأول بالأقساط المتفق عليها في وثيقة التأمين»<sup>(٢)</sup>.

وسمّي التأمين التجاري بالتأمين بقسط ثابت؛ لأنه يلتزم المؤمن له بدفع قسط محدد إلى المؤمن وهو شركة التأمين المكوّنة من أفراد مساهمين غير المؤمن لهم، وهؤلاء هم الذين يستفيدون من أرباح الشركة، وهذا النوع هو السائد في عصرنا الحالي<sup>(٣)</sup>.

(١) نزيه حماد، معجم المصطلحات الاقتصادية، ص ١٠٦، وراجع أيضًا: القوانين العربيّة المعرّفة للتأمين وهي: المادة ٧٤٧ من القانون المصري، ٧١٣ سوري، ٩٥٠ لبناني، ٩٨٣ عراقي، ٩٢٠ أردني، والوسيط للسنهوري، ج ٧ ص ١٠٧٩.

(٢) محمد علي عرفة، شرح القانون المدني الجديد في التأمين والعقود الصغيرة، ص ١١، وانظر أيضًا: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، ج ٧ مج ٢ ص ١٠٩، توفيق حسن فرج، أحكام الضمان (التأمين) في القانون اللبناني، ص ٥١، عبدالودود يحيى، الموجز في عقد التأمين، ص ١٦، عبدالحى حجازي، التأمين، دار الكتب، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٥٨م، ص ٧، خميس خضر، العقود المدنية الكبيرة: البيع والتأمين والإيجار، ص ٣٧٧، محمد علي عمران، الالتزام بضمن السلامة وتطبيقاته في بعض العقود: دراسة فقهية قضائية في كل من مصر وفرنسا، دار النهضة العربية - القاهرة، ط. الأولى، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، ص ٧، حمدي عبدالرحمن، سهير منتصر، دروس في عقدي الإيجار والتأمين، مؤسسة النجاح، القاهرة، بدون بيانات، ص ٣.

(٣) عبدالحق حميش، الحسين شواط، مرجع سابق، ص ١٢٨ بتصرف.

وهذا الخلط بين المعنى الفنّي والقانوني للتأمين غير سائغ في المنهج العلمي، ومن ثمّ كان المعوّل عليه في بيان الحكم الشرعي هو المعنى القانوني الملزم في التطبيق العملي<sup>(١)</sup>.

### ب- نشأة التأمين التجاري:

كان أول ظهور التأمين التجاري تأميناً للأخطار التي تتعرّض لها السفن المحملة بالبضائع، وذلك في شمال إيطاليا في القرن الثاني عشر الميلادي، حيث كان صاحب البضاعة يدفع قسطاً معيناً على أنه في حال تلف البضاعة يقبض مبلغاً من المال ثم بدأ التأمين التجاري بالرواج، ولكنه لم ينتقل إلى الدول العربية إلا في القرن التاسع عشر، بدليل أن فقهاء المسلمين حتى القرن الثالث عشر الهجري لم يبحثوه مع أنهم بحثوا كل ما هو محيط بهم في شؤون حياتهم العامّة.. وتعرّض بعض فقهاء المذاهب الأربعة لهذا النوع من التأمين في بعض أحكامه.. فتناوله العلامة محمد أمين الشهرير بابن عابدين الحنفي (ت. ١٢٥٢هـ)<sup>(٢)</sup> في كتابه: «رد المحتار المعروف بحاشية

(١) عبدالحميد محمود البعلي، المنافسة التجارية بين شركات التأمين التكافلي والتأمين التقليدي وأثر ذلك على صناعة التأمين التكافلي، بدون بيانات، ص ١٨.

(٢) هو: محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز الشهرير بابن عابدين دمشقي (مولدًا ووفاء)، فقيه الديار الشامية وإمام الحنفية في عصره، من علماء القرن الثالث عشر الهجري، نحوي، لغوي، مفسر، ولد سنة ثمان وتسعين ومئة وألف (١١٩٨هـ = ١٧٨٤م)، وتوفي بدمشق سنة (١٢٥٢هـ = ١٨٣٦م). له مصنّفات نفيسة كثيرة منها: «رد المحتار على الدر المختار» في الفقه، يعرف بـ «حاشية ابن عابدين»، و«رفع الأنظار عما أورده الحلبي على الدر المختار»، و«العقود الدرية في تنقيح الفتاوي الحامدية» وغيرها، وقد ذكر محمد عبداللطيف صالح الفرغور له قرابة نيّف وخمسين مصنّفًا. انظر: ابن عابدين وأثره في الفقه الإسلامي، ص ١٨٣.

انظر في ترجمته: عبدالرزاق البيطار، جلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر - بيروت - مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط. الثانية، =

ابن عابدين»<sup>(١)</sup>، وأطلق عليه اسم: (سَوَكْرَة)<sup>(٢)</sup>، في فصل من فصول باب المستأمن من كتاب الجهاد، عندما سئل عن (السُّوكْرَة) البحرية والضمانات المتعلقة بها وشروط قبولها أو رفضها.. وقد تزايد التعامل به بعد ذلك حتى دخل كثيراً من المجالات الاقتصادية وغيرها<sup>(٣)</sup>.

ففي هذا النوع من التأمين - وهو النوع السائد الآن - الذي تنصرف إليه كلمة التأمين عند إطلاقها، يلتزم المؤمن له بدفع قسط محدد إلى المؤمن،

= ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ٣/ ١٢٣٠ - ١٢٣٩، محمد عبدالحَيّ الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط. الثانية، ١٩٨٢م، ج ٢ ص ٢١٦.

(١) انظر: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، مطلب مهم فيما يفعله التجار من دفع ما يسمى سَوَكْرَة وتضمن الحربي ما هلك في المركب، دار عالم الكتب - الرياض، طبعة خاصة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م، ج ٦ ص ٢٨١ - ٢٨٦، تحقيق وتعليق ودراسة: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، قدّم له وقرّضه: أ. د. محمد بكر إسماعيل.

(٢) كلمة «سوكرة» أو (السوكرتاه) Security: هي لفظ شائع بمعنى: عقد التأمين، وهي في لغة الأعاجم - خصوصاً اللسان الفرنسي - مأخوذة من اللفظ الفرنسي (Sécurité)، ومعناه: الأمان والاطمئنان، أو: الضمان والتأمين. انظر: الزرقا، نظام التأمين، ص ٢٣.

(٣) انظر في النشأة التاريخية للتأمين: ياسمينة إبراهيم سالم، دور الكفاءة التشغيلية في تعزيز تنافسية شركات التأمين التكافلي، ص ٣٤ - ٣٩، محمد جودت ناصر، إدارة أعمال التأمين بين النظرية والتطبيق، ط. الأولى، ١٩٩٨م، دار مجدلاوي - عمّان، ص ١٦٩، ص ٢٨، دولة الإمارات العربية المتحدة، مكتب نائب رئيس مجلس الوزراء لشؤون الإعلام، التأمين بين النشأة والأدوار، ط. ٢٠٠٥م، أبو ظبي، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص ٦ وما يليها، محمد شبير، المعاملات المالية المعاصرة، ط. السادسة، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م، دار النفائس، عمّان - الأردن، ص ٩٧، غريب الجمال، التأمين في الشريعة والقانون، ص ١١، هارون نصر جمعة، التأمين على الحياة، ط. الأولى، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ص ٤١ وما بعدها، حسين جاسم الكويدلاوي، التأمين: دراسة فقهية قانونية مقارنة، مركز الدراسات العربية، الجيزة - جمهورية مصر العربية، ط. الأولى ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، ص ٦٣ وما يليها، هيئة كبار العلماء بالسعودية (مجموعة بحوث وفتاوى العلماء)، ضمن كتاب: «الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية من فتاوى علماء البلد الحرام»، مرجع سابق، ص ٥٨٣ - ٥٨٥، ٦٣٣، ٦٣٨، ٦٦٠ - ٦٦١.

وهو الشركة التي يتكون أفرادها من مساهمين آخرين غير المؤمن لهم، وهؤلاء المساهمون هم المستفيدون بأرباح الشركة، ففي التأمين بقسط ثابت<sup>(١)</sup> يكون المؤمن له غير المؤمن الذي يسعى دائماً إلى الربح، بخلاف التأمين التعاوني الذي لا يسعى إلى الربح أبداً، وإنما غاية أفراد التعاون على تحمل الأخطار<sup>(٢)</sup>.

ويرى بعض الباحثين أن التأمين التجاري يتجه إلى الانكماش فالزوال، وذلك أن دول العالم الغربي تتجه إلى الأخذ بالتأمين التعاوني، وأن أكبر المنظمات التأمينية في سويسرا - مثلاً - هي منظمات تعاونية.. كما أن إحصائيات التأمين في الولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩٧٢ م تذكر أن التأمين التعاوني أصبح يغطي أكثر من ٧٠ في المائة من نشاط التأمين فيها<sup>(٣)</sup>.

- 
- (١) وهو تأمين عن طريق تجاري يكون بطريق التعاقد. انظر: أحمد عزت مدني، الإدارة واقتصاديات العمل: المنهج الإسلامي والتطبيق، الاتحاد الإسلامي الدولي للعمل، ط. الأولى، ١٩٨٦ م.
- (٢) انظر: الصديق محمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وأثره في الفقه الإسلامي، طبعة سلسلة صالح كامل للرسائل الجامعية في الاقتصاد الإسلامي، الكتاب الثالث، ط. الثالثة، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥ م، ص ٦٣٦، محمد محمود أبو ارحيم وآخرون، الإسلام وقضايا العصر، دار المأمون للنشر والتوزيع، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية، ط. الثانية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢ م، ص ١٩٨، وانظر أيضاً: محمد زكي السيد، نظرية التأمين في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة للتأمين فكرياً وتطبيقاً، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط. الأولى، ١٩٨٦ م، نعمات محمد مختار، التأمين التجاري والتأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، المكتب الجامعي الحديث، مصر، ط. أولى ٢٠٠٥ م، الوصف الشرعي لشركة التأمين التعاوني، مجلة مجمع، مجلة جامعة المدينة العالمية المحكمة، العدد الخامس، يناير ٢٠١٣ م.
- (٣) محمد شوقي الفنجري، الإسلام والتأمين، ص ٤٦ - ٤٧، إبراهيم الطحاوي، الاقتصاد الإسلامي مذهباً ونظاماً، ج ١ ص ٤٤٥.

## ج - خصائص عقد التّأمين التجاريّ ومميزاته<sup>(١)</sup>:

من خلال البحث في موضوع التّأمين وما ذكره القانونيون في تعريفه وتوصيفه، وجدنا أنه يتميّز بخصائص عديدة ومتنوعة، وفي هذا المقام لا بدّ من الإشارة إلى أبرزها في الآتي:

### ١- عقد رضائي (العقود الرضائية / عقود التراضي):

تنقسم العقود عمومًا - من حيث تكوينها - إلى عقود رضائية أو شكلية أو عينية<sup>(٢)</sup>. فالعقود الرضائية Contrat Consensuel: هي تلك العقود التي يكفي مجرد الرضا في انعقادها، أي: اقتران الإيجاب بالقبول<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: السنهوري، الوسيط، ج ٧ ص ١١٣٦، محمد الفرفور، بحث: عقود التّأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٥٧٧، محمد مصطفى، دراسة شرعية لأهم العقود المالية المستحدثة، ج ٢ ص ٤٧٠، بحوث التّأمين وإعادة التّأمين في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٥٧٦ - ٥٧٧ وما يليها، وهبة الزحيلي، التّأمين وإعادة التّأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٥٤٧ وما بعدها، رجب التميمي، التّأمين وإعادة التّأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٥٥٥ وما بعدها، مصطفى الزرقا، التّأمين وإعادة التّأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٦١١ وما بعدها، عبدالله آل محمود، التّأمين وإعادة التّأمين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، الجزء الثاني، ص ٦١٧ وما بعدها،

وانظر أيضًا: قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي حول: «التّأمين وإعادة التّأمين»، في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من الفترة الممتدة من ١٠ - ١٦ ربيع الثاني ١٤٠٥ هـ الموافق ٢٢ - ٢٨ ديسمبر ١٩٨٥ م، وقد نقل جمع غفير من الباحثين هذا القرار التاريخي، وأشاد به علي أحمد السالوس في كتابه: «موسوعة القضايا الفقهية المعاصرة والاقتصاد الإسلامي»، ص ٣٩٥، وراجع: مجلة المجمع الفقهي، السنة الرابعة، العدد السادس، ص ٢٩٧.

(٢) انظر: عبدالمجيد الحكيم، وعبدالباقي البكري، ومحمد طه البشير، الوجيز في نظرية الالتزام في القانون المدني العراقي، الجزء الأول في مصادر الالتزام، الطبعة الرابعة، العاتك لصناعة الكتاب، القاهرة، ٢٠٠١ م، ص ٢٣.

(٣) انظر: جميل الشرقاوي، النظرية العامة للالتزام، الكتاب الأول: مصادر الالتزام، التصرف القانوني والإرادة المنفردة، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٤ م، ص ٥٤ - ٥٥، وراجع =

ولعل الغالب الأعمّ من العقود تُبرمُ بمجرد اتّفاق الطرفين (اقتران الإيجاب بالقبول)، ولا يحتاج انعقاده إلى أيّ إجراء شكلي<sup>(١)</sup>.  
ومعنى كونه عقداً رضائياً: أي يتمّ باتّفاق المتعاقدين، باعتبار أن الإيجاب والقبول ضروريان فيه، وهو ينعقد بمجرد توافق الإيجاب والقبول، وكونه عقداً شكلياً فهو لا يثبت عادةً إلا بوثيقة يوقّع عليها طرفاً العقد (المؤمن والمؤمن له)، وتسمى: الوثيقة، أو البوليصة (Insurance Policy)<sup>(٢)</sup>.

## ٢- عقد ملزم للجانبين (الطرفين):

لا شك في أن طبيعة الأثر هو الذي ينقسم بموجبه العقد إلى عقد ملزم للجانبين إلى طائفة أخرى ملزمة لجانب واحد، فالعقد الملزم للجانبين Binding Contract for both Sides: هو ذلك العقد الذي يلزم فيه كل من المتعاقدين تجاه الآخر على وجه التبادل بمقتضى ما هو متفق عليه بينهما، ويكون كل متعاقد دائناً ومديناً في الوقت نفسه، أما العقد الملزم لجانب واحد

= كذلك: محمد كامل مرسي باشا، شرح القانون المدني - العقود المسماة - عقد الإيجار، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٤م، ص ١٤.

- (١) (مناط الانعقاد: أن يكون القبول مطابقاً للإيجاب، لا يختلف عنه في زيادة أو نقصان وإلا كان هذا القبول المخالف رفضاً يتضمن إيجاباً جديداً). هذا ما جاء به الحكم الصادر من محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (٣٥٤) لسنة (٣٠) القضائية، جلسة (١٩/١١/١٩٦٥)، العدد الثالث، السنة السادسة عشرة، مطبعة دار القضاء العالي الفرعية، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٩٨٦.
- (٢) محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص ١٠١، جميل محمد خالد، أساسيات الاقتصاد الدولي، دار الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ط. الأولى، ٢٠١٤م، ص ٢٤٢، سلمان زيدان، إدارة الخطر والتأمين، المملكة الأردنية الهاشمية، وزارة الثقافة، دائرة الكتب الوطنية، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان، ط. الأولى ٢٠١٠م، ص ١٥٦ وما يليها.
- هذا وقد عرّف القانون رقم ١٧،٩٩ المتعلق بمدونة التأمينات بالغرب، في مادته الأولى بوليصة التأمين بأنها: «وثيقة تجسّد عقد التأمين وتبيّن الشروط العامة والخاصة». انظر: الجريدة الرسمية، عدد ٥٠٥٤، بتاريخ: ٢ رمضان ١٤٢٣هـ (٧ نوفمبر ٢٠٠٢م)، نصوص عامة، ص ٣١٠٥.

side Binding contract to on: فهو ذلك العقد الذي يلتزم فيه طرف واحد، أي: متعاقد واحد فقط تجاه المتعاقد الآخر بأداء معين، ويسمى هذا الطرف الملتزم: مدينًا، والطرف الآخر: دائنًا، مثل: عقد الوديعة والهبة<sup>(١)</sup>. من هنا يلاحظ وبحق أن عقد التأمين يُنشئ التزامات متقابلة في ذمّة كل طرف من طرفيه قبل الآخر؛ وتنشأ هذه الالتزامات من اللحظة التي يتم فيها العقد بركنيه الإيجاب والقبول. فالمؤمن يدفع التعويض بشروطه والمؤمن له يدفع الأقساط حسب الاتفاق، ولا يجوز لأحدهما الرجوع فيه أو فسخه بعد انعقاده إلا برضا العاقد الآخر<sup>(٢)</sup>.

#### وصورة الإلزام في هذا العقد عند السادة المالكية:

لو أن شخصًا وعد غيره عدة بقرض أو يتحمل خسارة أو بإعارة أو هبة أو نحو ذلك مما ليس بواجب عليه بالأصل، فإنه يصبح بالوعد ملزمًا في رأي عند المالكية<sup>(٣)</sup>. يقول الأستاذ مصطفى الزرقاء: «فإذا نظرنا إلى مذهب المالكية الأوسع في هذه القضية، فإننا نجد في قاعدة الالتزامات هذه متسعًا لتخريج عقد التأمين على أساس أنه التزام من المؤمن للمستأمنين، ولو بلا مقابل على سبيل الوعد بأن يتحمل عنه أضرار الحادث الخطر الذي هو معرض له، أي: أن يعوّض عليه الخسائر»<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: رمضان أبو السعود وهمام محمد محمود، المبادئ الأساسية في القانون، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٥ - ١٩٩٦ م، ص ٣١٠.

(٢) محمد عثمان شبير، المرجع السابق، ص ١٠١، عيسى عبده، التأمين بين الحل والتحريم، مرجع سابق، ص ٢٢.

(٣) انظر: الحسين شواط، عبدالحق حميش، فقه العقود المالية، ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٤) انظر: نظام التأمين (حقيقته والرأي الشرعي فيه)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م، ص ٦١.



ولعل مما تجدر الإشارة إليه: أن الارتباط الوثيق أو تقابل التزامات طرفي عقد التأمين مما يقود إلى القول بأن عدم قيام أحدهما بتنفيذ التزامه يؤدي إلى امتناع الآخر عن التنفيذ، أي: التمسك بالقاعدة المعروفة - الدفع بعدم التنفيذ - أو الامتناع المشروع عن تنفيذ العقد التي لا تخرج عن كونهما كما هو معلوم حق بالحبس<sup>(١)</sup>.

### ٣- عقد معاوضة<sup>(٢)</sup>:

يعدُّ عقد التأمين من عقود المعاوضة Netting Contracts يأخذ فيه كل من المتعاقدين مقابلًا لما يعطي ويعطى مقابلًا لما يأخذ، فكلًا الطرفين يأخذ مقابلًا لما يعطي، يأخذ المؤمن الأقساط، ويغرم التعويض عند وقوع الحادثة، ويدفع المؤمن له الأقساط، ويأخذ العوض عند حدوث الضرر، فكلًا العاقدين يأخذ مقابلًا لما يدفع، فالؤمن له يأخذ مبلغ التأمين عند وقوع الخطر مقابل دفع قسط التأمين، والمؤمن يأخذ قسط التأمين مقابل تعهده بدفع مبلغ التأمين عند وقوع الخطر<sup>(٣)</sup>.

(١) الدفع بعدم التنفيذ وفقًا للمادة (١٦١) من القانون المدني ليس إلا «الحق في الحبس» في نطاق العقود الملزمة للجانبين المعتمض بهذا الحق ليس في حاجة إلى دعوى يرفعها على المتعاقد الآخر للترخيص له باستعمال هذا الحق. له أن يدفع في دعوى بحقه في عدم التنفيذ أو أن يرفع دعوى على المتعاقد الآخر استنادًا إلى هذا الحق، إذا ما أنكره عليه أو نازعه في مدى ما يحق له حبسه من التزاماته. انظر في هذا الشأن: ما جاء به الحكم الصادر من محكمة النقض المصرية في الطعن رقم (٣٥٠) لسنة (٣٠) القضائية، جلسة (١١/١٢/١٩٦٥)، العدد الثالث، السنة السادسة عشرة، مطبعة دار القضاء العالي الفرعية، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٠١٨.

(٢) عدَّ الفقهاء عقد التأمين من عقود المعاوضة، حيث يحصل كل طرف على مقابل لما يعطي، وينبغي على المؤمن أن يتحمل الخطر مقابل أقساط التأمين التي يسددها المؤمن له؛ لينعم بالأمان مقابل الأقساط التي سددها. انظر: عبدالرزاق السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني (عقود الغرر - عقود المقامرة والرهان والمرتب مدى الحياة وعقد التأمين)، دار التراث العربي - بيروت، لبنان، بدون تاريخ، الجزء السابع، المجلد الثاني، ص ١١٣٩.

(٣) محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص ١٠١.

وبهذا فلا تظهر تماماً نية التبرع في هذا التصرف من العقود؛ لأن العقود التبرعية Donation Contracts: هي العقود التي لا يأخذ فيه المتعاقد مقابلًا لما يعطي ولا يعطى مقابلًا لما يأخذ، ومثاله: عقد عارية الاستعمال<sup>(١)</sup>.

حيث إن

#### ٤- عقد احتمالي:

لأن خسارة كل من طرفي أو ربحه العقد غير معروف وقت العقد، وهو من المسمّى لدى القانونيين بـ «عقود الغرر»؛ إذ إنّ كل طرف لا يعرف كم سيدفع وكم سيعطى على وجه التحديد؛ كل ذلك يتوقف على وقوع الخطر أو عدم وقوعه؛ لأن من طبيعة العقد الاحتمالي أن لا يحصل فيه أحد المتعاقدين على العوض أحياناً، فالمؤمن له قد لا يأخذ شيئاً في أكثر الأحيان<sup>(٢)</sup>، ولا يستطيع فيه أحد المتعاقدين أو كلاهما وقت العقد معرفة مدى ما يعطي أو يأخذ من العقد، فلا يتحدّد مدى تضحيته إلا في المستقبل تبعاً لأمر غير محقق الحصول أو غير معروف وقت حصوله، وما يدفعه المؤمن له من بدل التأمين وما يدفعه المؤمن من تعويض مجهول بالنسبة لكل منهما<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: محيي الدين إسماعيل علم الدين، نظرية العقد: مقارنة بين القوانين العربية والشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٤م، ص ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) عبدالحق حميش، الحسين بن محمد شواط، فقه العقود المالية، دار البيارق للطباعة والنشر والتوزيع - عمان، الأردن، ط. الأولى، ٢٠٠١م، ص ١٢٥، رمضان محمد أحمد أبو السعود، أصول التأمين، دار المطبوعات الجامعية، ط. الأولى ١٩٨٩م، ص ٣٩٥.

(٣) التأمين بين الحل والتحريم، مرجع سابق، ص ٢٣، وسعدي أبو جيب، التأمين بين الحظر والإباحة، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة سنة ١٩٨٣م، ص ١٧.

## ٥- عقد تجاري:

فالعقد التجاري هو: «عبارة عن توافق إرادتين أو أكثر على القيام بعمل تجاري، سواء كان هذا العمل إنشاء التزام أو فعله أو تعديله»<sup>(١)</sup>.

ومن خلال هذا العقد يهدف المؤمن منه إلى الربح والفائدة من خلال الأقساط المتجمعة لديه، حيث يقوم المؤمن ببيع عقود التأمين إلى الأفراد والشركات والمؤسسات مقابل مبالغ نقدية تسمى أقساط التأمين، والأقساط يتم تحديدها بناء على التعويضات المتوقعة والمصاريف الإدارية، وبناء احتياطات للمستقبل وتحقيق هامش ربح للمؤمن، سواء كان شركة أو مؤسسة أو فرد، فإذا زادت المصاريف عن الأقساط خسر المؤمن والعكس صحيح، وهذا برأي علماء الشريعة شكل من أشكال القمار.

## ٦- عقد زمني، أي: مستمر:

يتولى أحد طرفي العقد وضع الشروط التي يريدتها ويضعها على الطرف الآخر، فإن قبلها دون مناقشة أو تعديل أبرم العقد وإلا فلا، فالمدّة من أركانه، والزمن فيه يعد عنصرًا جوهريًا، يتحدّد من خلاله محلّ العقد، فالمنفعة كجزء من العقود عليه لا يمكن تحديدها إلا بالزمن<sup>(٢)</sup>.

## ٧- عقد إذعان:

أي: أنّ شركات التأمين هي التي تضع شروطها أولاً، وليس للمؤمن له

---

(١) سميحة القليوبي، شرح العقود التجارية، دار النهضة العربية، ط. الأولى، ١٩٩٨م، ص ٣.  
(٢) انظر في معنى العقد الفوري والزمني: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني، منشورات البابي الحلبي الحقوقية، بيروت، ط. الثالثة، ٢٠٠٩م، ١/١٧٧-١٨١، الزرقا، المدخل الفقهي العام، ١/٦٤٤.

إلا القبول أو الرفض<sup>(١)</sup>؛ ولأن فيه يخضع المؤمن له لشروط وقيود تجعل أحد طرفي العقد أقوى من الآخر - وهو المؤمن - (الشركة)، حيث تفرض من الشروط بإرادتها المنفردة ما تريد، ولا يملك المؤمن له أن يعترض عليه<sup>(٢)</sup>.

#### ٨- عقد مسمّى:

فالعقود المسماة هي التي تخضع للأحكام العامة من حيث انعقادها، وللقواعد التي تقرّها الأحكام القانونية فيما يتعلق بالتفصيل.

#### ٩- عقد من عقود حسن النية:

إذ إن حسن النية صفة لازمة لكل عقود التراضي، بمعنى: أنه يجب على كلا الطرفين التصرف بأمانة وإخلاص مع وجوب إعطاء البيانات المطلوبة للطرف الآخر حول العقد.

#### د- التأمين التجاري وعلاقته بالمصلحة:

أولاً: إن المفسدة في التأمين أرجح من المصلحة لوجود عناصر لا يمكن لنا أن نستغفلها أو التقليل من ضررها، والشبهات المحرمة التي أفتى غالبية العلماء بعدم الجواز التعامل بها في حياتنا، مثل الربا والقمار والميسر، وأكل أموال الناس بالباطل، وعليه لا يكون التأمين من قبيل التعاون على البر والتقوى، بل من التعاون على الإثم والعدوان.

ثانياً: من المصالح ما شهدت الشريعة بالاعتبار، وأنها حجة، ومنها ما

(١) سعد الدين مسعد هلاي، الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة دراسة مقارنة لأهم المسائل الطبية والمالية والاجتماعية والسياسية بين الشريعة والقانون، مكتبة وهبة للنشر والتوزيع - القاهرة، ط. الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص ١٧٦.

(٢) انظر: المعاملات المالية المعاصرة، مرجع سابق، ص ١٠٢.

شهدت الشريعة بإلغائه، فليست بحجة، وعقود التأمين فيها جهالة وغرر وقمار كما ذكرنا، فكانت مما شهدت الشريعة بإلغائه، لرجحان جانب المفسدة على جانب المصلحة.

ثالثاً: ذكرنا قصد الشارع من المصلحة المعتبرة التي فيها قيام الحياة الاجتماعية منها كانت أو الاقتصادية، ففي التأمين التجاري المفسدة متغلبة على المصلحة لما يحويها من شبهات تحوم حولها، أما إن كانت المصلحة راجحة في قيام التأمين، فلقد ظهرت شركات التأمين التعاوني أو شركات التكافل لتحل محل التأمين التجاري المحرم عند غالبية العلماء.

وبذلك نصل إلى أن الاعتداد بقول المصلحة في التأمين التجاري لا يعتد به عند القائلين بجوازه، وذلك للأسباب التي ذكرناها، فضلاً عن قيام شركات التكافل التي تغنيها عن شركات التأمين التجاري<sup>(١)</sup>.

#### هـ- البديل الشرعي لعقد التأمين التجاري:

لا شك أن في التعاون والتكامل في تفتيت الأخطار ومواجهة الظروف والتضامن والتكافل في حلّها مما يدعو إليه الإسلام، وقرّره في تشريعات مختلفة، كالزكاة التي هي مظلة التأمين الكبرى لجميع المواطنين في المجتمع الإسلامي، أضف إلى ذلك واجب الإنفاق على القرابة والضيف، وواجب بيت المال في تأمين حد الكفاية لكل فرد في المجتمع الإسلامي، ونحوها من أعمال والبرّ التي تحقّق رفاهية وسعادته المجتمع وتماسك بنائه وتقوية روابط طبقاته.

(١) انظر: صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي ((مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية)) دراسة فقهية للتأمين التجاري السوري، سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار النوادر، دمشق ١٤٣٣/٢٠١٢، ص ١٥٣ وما يليها، ص ١٠٩.

ومن وسائل التعاون التي أفتت بجوازها المجامع الفقهيّة المعاصرة: ما يسمى بالتأمين التعاوني<sup>(١)</sup>.

والمراد به في ضوء القرارات المشار إليها: قيام جماعة يتفق أفرادها على تعويض الأضرار التي قد تنزل بأحدهم نتيجة خطر معين؛ وذلك من مجموع الاشتراكات التي يتعهد كل فرد منهم بدفعها.

فهذا عقد تبرع يقصد به التعاون، ولا يستهدف تجارة ولا ربحاً كما أنه يخلو من الربا، ولا يضُرُّ جهل المساهمين فيه بما يعود إليهم من النفع؛ لأنهم متبرعون، فلا مخاطرة، ولا غرر، ولا مقامرة.

وأبسط تصوير لهذا العقد: هو أن تكوّن أسرة أو جماعة صندوقاً، ويدفعوا مبالغ يؤدي من مجموعها تعويض لأي فرد منهم يقع عليه الخطر، فإن لم تف المبالغ التي دفعوها سدّدوا الفرق المطلوب، وإن زاد شيء بعد التعويضات أُعيد إليهم أو جعل رصيماً للمستقبل، ويمكن أن يوسّع هذا التصور المبسط ليطوّر هذا الصندوق، ليكوّن هيئة أو مؤسسة يتفرّغ لها بعض العاملين لتحصيل المبالغ وحفظها وصرف التعويضات، ويكون لها مجلس إدارة يقرّر خطط العمل، وكل ذلك بمقابل أجر معين أو تبرعاً منهم، بشرط أن يكون مبناه التبرع، ولا يقصد منه تحصيل الأرباح، وغاية جميع أطرافه التعاون<sup>(٢)</sup>، وهذا ما نفصّل فيه القول من خلال بيان النوع الثاني.

(١) المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة عام ١٣٨٥هـ، وقرار هيئة كبار العلماء رقم (٥١)، بتاريخ: ٤/٤/١٣٩٧هـ، وقرار المجمع الفقهي الإسلامي في ١٠/٨/١٣٩٨هـ، وغيرها

من القرارات التي سَطّرت في هذا الموضوع منذ زمن مبكّر.

(٢) المعاملات الماليّة المعاصرة، ص ١٣٥.

## المطلب الثاني: التأمين التعاوني / التكافلي:

### أ- مفهوم التأمين التعاوني وتقسيماته:

التأمين التعاوني / التكافلي تأمين إسلامي يعبر عن اتفاق بين مجموعة من الأشخاص تتعرض إلى أخطار معينة على تجنب الأضرار الناشئة عن هذه الأخطار، وذلك من خلال اشتراكات مبنية على أساس التبرع، حيث نجد أن صندوق التأمين المتكوّن من هذا الاتفاق يتمتع بالشخصية المعنوية وله كذلك استقلال مالي، يتمّ من خلاله التعويض عن الأضرار التي قد تلحق بأحد المشتركين من جرّاء وقوع الخطر المؤمن منه؛ وذلك من خلال لوائح ووثائق، حيث تتولى إدارة هذا الصندوق هيئة مختارة من حملة الوثائق<sup>(١)</sup>.

ومما سبق من كلام عن التأمين التكافلي، وجدنا أن هذا العقد قد تعددت حوله التعريفات في الاجتهاد الفقهي والقانوني المعاصر، وفي هذا السياق اقتصرت على بعض منها؛ نظراً لتشابهها في الغاية المرجوة من حقيقة هذا العقد، وعلى أساس تصنيفه إلى نوعين أساسيين وهما:

### ١- التأمين التعاوني البسيط أو التبادلي المباشر:

عرّفه مصطفى الزرقا<sup>(٢)</sup> بقوله: «هو الذي يتعاون فيه أشخاص محدّدون

(١) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، معيار: التأمين الإسلامي، ٢٠١٠م، ص ٣٦٤.

(٢) هو: مصطفى بن أحمد بن محمد الزرقا، ولد سنة ١٣٢٢ هـ الموافق ١٩٠٤ في أسرة علمية.. ونشأ في مدينة حلب في بيئة علمية.. حفظ القرآن صغيراً، وتلقى العلوم الأولية على أبيه الشيخ أحمد، وعلى مشايخ المدرسة الخسرية الشرعية التي كان يدرس والده بها.. تمكن الزرقا من الالتحاق بكليتي الآداب والحقوق فدرس بهما، وحصل على شهادة البكالوريوس... وبعد تخرّجه اشتغل بالمحاماة عشر سنوات، وخلالها حاز دبلوم الشريعة الإسلامية من كلية الحقوق بجامعة فؤاد الأول (جامعة القاهرة حالياً).

ومعيّنون معرّضون لنوع من الأخطار؛ وذلك بإنشاء صندوق تعاوني من أموالهم<sup>(١)</sup> لترميم أضرار من يقع عليه منهم شيء من تلك الأخطار المتوقعة»<sup>(٢)</sup>.  
أو بعبارة أخرى: هو «أن يتعاون مجموعة من الأشخاص ممن يتعرّضون لنوع من الأخطار على تعويض الخسارة التي قد تصيب أحدهم، عن طريق اكتتابهم بمبالغ نقدية ليؤدّي منها التعويض لأي مكتتب منهم عندما يقع الخطر المؤمن منه»<sup>(٣)</sup>.

كما عزّفه محمد بلتاجي<sup>(٤)</sup> بأنه: «عمل مجموعات من الناس على تخفيف ما يقع على بعضهم من أضرار وكوارث، من خلال تعاون منظم يضم كل مجموعة يجمعها جامع معيّن، وبحيث يكون المقصود من هذا التعاون المؤازرة

= ترك الزرقا مصنّفات كثيرة نافعة نذكر منها: نظام التأمين والرأي الشرعي فيه، والمدخل الفقهي العام، والمدخل إلى نظرية الالتزام العامة، والعقود المسماة في الفقه الإسلامي «عقد البيع»، وغيرها. وقد توفي يوم السبت ١٩ ربيع الأول سنة ١٤٢٠هـ.

انظر في ترجمته: فتاوى مصطفى الزرقا، جمعها تلميذه: مجد أحمد مكي، دار القلم - دمشق - سوريا، بيروت - لبنان، ط. الأولى ١٩٩٩م، ص ٢١ وما يليها، ابن حجر، لسان الميزان، مقدمة المحقق: عبدالفتاح أبو غدة، ج ١ ص ٢٤.

(١) مما هو معلوم بداهة لدى أغلب الباحثين: أن التأمين التجاري يشتمل على معاملات محرمة شرعاً مثل: الربا، والغرر الفاحش، والقمار، والجهالة، أما التأمين التعاوني: فيخلو من ذلك كله، حيث إنه ضرب من التعاون المشروع على تحقيق مكاسب نفعية؛ فهو تعاون على البر والتقوى... انظر: سلمان زيدان، مرجع سابق، ص ٢٥٨ وما يليها.

(٢) انظر: نظام التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه، ص ٣٩٢.

(٣) انظر: التأمين الإسلامي، ص ١٩٥.

(٤) ولد محمد بلتاجي حسن بمحافظة كفر الشيخ في ١٨ من مايو ١٩٣٩م. وهو ينسب إلى أسرة حسنية مشهورة بالعلم الديني.. درس بمحافظة كفر الشيخ.. وحصل على ليسانس اللغة العربية وآدابها والعلوم الإسلامية من كلية دار العلوم عام ١٩٦٢م، ثم ماجستير في الشريعة الإسلامية عام ١٩٦٦م، وأخيراً الدكتوراه عام ١٩٦٩م... أشرف على أكثر من مائتي رسالة ماجستير ودكتوراه، وترك مؤلفات كثيرة منها: منهج عمر بن الخطاب في التشريع، ودراسات في الدين والوحي والقرآن، ودراسات في أحكام الأسرة.. وغيرها.



وَرَأْبُ الصَّدْعِ الَّذِي يَنْزِلُ بِبَعْضِ الْأَفْرَادِ، مِنْ خِلَالِ تَكَالِيفِ مَجْمُوعِهِمْ عَلَى ذَلِكَ؛ فَقَصْدُ التَّجَارَةِ وَالْكَسْبِ وَالرِّبْحِ الذَّاتِي مَعْدُومٌ عِنْدَ كُلِّ مِنْهُمْ فِي هَذَا التَّجْمَعِ»<sup>(١)</sup>.  
وعرفه أحد المعاصرين بشكل أدق وبإيجاز في اللفظ والعبارة، فجعله أنه هو: «الذي تقوم به جماعة يتفق أفرادها على تعويض الأضرار التي قد تلحق بأحدهم إذا تحقَّق خطر معيَّن، وذلك من مجموع الاشتراكات التي يتعهَّد كل فرد منهم بدفعها»<sup>(٢)</sup>.

وقد ورد تعريف التأمين التكافلي في قرار المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث في دورته بديلن بما نصه: «والبديل الشرعي لذلك هو التأمين التكافلي القائم على تكوين محفظة تأمينية لصالح حملة وثائق التأمين، بحيث يكون لهم الغنم وعليهم الغرم، ويقتصر دور الشركة على الإدارة بأجر، واستثمار موجودات التأمين بأجر أو بحصة على أساس المضاربة. وإذا حصل فائض من الأقساط وعوائدها بعد دفع التعويضات، فهو حق خالص لحملة الوثائق، وما في التأمين التكافلي من غرر يعد مغتفرًا؛ لأن أساس هذا التأمين هو التعاون والتبرع المنظم، والغرر يتجاوز عنه في التبرعات»<sup>(٣)</sup>.

وعرّفه الباحثون المعاصرون بأن المراد به: «أن يشترك جماعة بمبالغ تُخصَّص لتعويض من يصيبه الضرر منهم»<sup>(٤)</sup>.

(١) عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، دار العروبة، الكويت، ١٩٨٢م، ص ١٧.

(٢) انظر: بحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، ص ٢٩٣.

(٣) انظر: عبدالله بن بيّه، التأمين التعاوني والتأمين التجاري، بحث منشور على موقعه الخاص بتاريخ: ٢٠٠٨/٤/٢م، ورابطه: <http://binbayyah.net/arabic/archives/139>، (تاريخ الدخول: ٨ شوال ١٤٣٨هـ الموافق: ٣ يوليوز ٢٠١٧م).

(٤) الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة لمراجعة المطبوعات الدينية - الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الثالثة، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ٧٢/٤.

وقد تتوسع دائرة هذا القسم من التأمين، فتجاوز حدود القرباه أو الصداقه، فتضمّ جمعاً كبيراً من المسهمين فيه، بحيث يعجز أعضاؤه عن إدارته، فيعهد بإدارته إلى شركة أجنبية عن المسهمين فيه، وهذا أظهر ما يفرقه عن غيره، الذي يسمى بـ: «التأمين التعاوني المركب - غير المباشر». فماذا يعني هذا النوع من التأمين؟ وما حكمه في الفقه الإسلامي؟ وبماذا يمتاز عن غيره من أنواع التأمين؟

## ٢- التأمين التعاوني المركب:

وهو: «عقد تأمين جماعي يلتزم بموجبه كل مشترك فيه بدفع مبلغ معين من المال على سبيل التبرع؛ لتعويض المتضررين منهم، على أساس التكافل، والتضامن عند تحقق الخطر المؤمن منه، تدار فيه العمليات التأمينية من قبل شركة متخصصة، على أساس الوكالة بأجر معلوم»<sup>(١)</sup>.

والتأمين التعاوني المركب، أو التبادلي المتطور، أو إعادة التأمين مع كونه تأميناً تعاونياً بسيطاً في الأصل إلا أنه تتولى إدارته شركة مختصة خاصة بأعمال التأمين التعاوني بصفة الوكالة، ويكون جميع المستأمنين (حملة الوثائق) مسهمين في هذه الشركة، وتتكون منهم الجمعية العمومية ثم مجلس الإدارة<sup>(٢)</sup>. وإعادة التأمين أو التأمين المركب يقوم على أساس اتفاق أو عقد بين شركة التأمين المباشر وشركة إعادة التأمين، ويمارسه مديرو الشركة، ولا يتعاطاه جمهور المستأمنين<sup>(٣)</sup>.

(١) أحمد سالم ملحم، التأمين التعاوني الإسلامي وتطبيقاته، ط. الأولى، ١٤٢٠هـ، ص ٧٨.

(٢) انظر: التأمين الإسلامي، ص ١٩٧.

(٣) وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة (بحوث وفتاوى وحلول)، دار الفكر المعاصر- بيروت،

## ب- حكم عقد التأمين<sup>(١)</sup>:

اتَّفَق جمهور الفقهاء - سواء كانوا أفرادًا في اجتهادات فقهية وأبحاث علمية خاصة، أم في إطار مجامع فقهية بوصفها مؤسسات الاجتهاد الجماعي - على أن عقد التأمين التعاوني يجوز بنوعيه: البسيط والمركب من حيث المبدأ، إلا إذا تعاملت شركته أو إدارته بالمحرمات مثل الربا ونحوه، فحينئذ تكون الحرمة لتلك التصرفات<sup>(٢)</sup>.

وقد أدى هذا الاتجاه الجماعي والمنحى الاتفاقي بشكل عام، إلى القول بجواز التأمين التعاوني التكافلي الاجتماعي، واعتماده منهجًا لعقود التأمين المشروعة، وتحريم التأمين التجاري التقليدي، وهذا الجواز جاء ممثلًا في القرارات الشرعية التي أصدرتها المجامع الفقهية<sup>(٣)</sup>.

إذن، فلا خلاف بين الجميع على أن فكرة التأمين مقبولة، بل مشروعة ومطلوبة إسلاميًا، ولكن صياغتها في عقودها الراهنة لم تراع فيها مبادئ الشريعة وقواعدها العامة، من: حرمة الربا والغرر والقمار والمراهنة والجهالة وأكل أموال الناس بالباطل، فهي «التي جعلت هذه العقود

دار الفكر - دمشق، ط. الأولى، ربيع الآخر ١٤٢٣ هـ - تموز (يوليو) ٢٠٠٢ م، ص ٢٧٥ - ٢٧٦.

(١) إن المذاهب الإسلامية القائمة لا يوجد من العقود التي أجازتها ما يتشابه مع عقد التأمين أيًا كانت صورة التأمين، وإن المتأخرين من المذهب الحنفي الذين استفتوا في عقد التأمين على الحوادث في البحار أفتوا بأنه غير جائز... للتوسع في الموضوع راجع: غريب الجمال، التأمين في الشريعة الإسلامية والقانون، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٥.

(٢) انظر: التأمين التكافلي الإسلامي، ج ١ ص ٢٠٣، الزرقا، التأمين الإسلامي، مرجع سابق، ص ١٩٩.

(٣) انظر: المعاملات المالية المعاصرة، ص ٢٦٤، وبحوث في فقه المعاملات المالية المعاصرة، ص ٢٨٧.

غير مشروعة عند الكثيرين، وذلك؛ لأن المشروعية في الإسلام تعتمد على مشروعية الموضوع، والوسيلة، والغاية، فقد يكون الشيء مشروعاً من حيث المبدأ، لكنه لا يجوز ولا يصح إلا إذا كان بوجهه الشرعي وطريقته الشرعية، فالتجارة حلال، ولكن إذا قارنها بالربا أو الغرر أصبحت حراماً، وهكذا الفكرة مهما كانت مشروعة ورائجة، فلا يمكن الحكم عليها بالصحة والجواز إلا إذا صيغت من خلال عقود مشروعة أو عقود ليست مخالفة لشرع الله -تعالى-.

ثم إن الذين قالوا بمشروعية هذه العقود لم يقولوا بحل ما صاحبها من ربا ونحوه، كما أنهم لم يسلموا بوجود هذه الأمور»<sup>(١)</sup>.

والقول الرّاجح - فيما يخصّ هذا النوع من التّأمين-: جواز هذا القسم منه؛ لما فيه من التّعاون والتّناصر والإحسان، وقد أفتت بجوازه هيئة كبار العلماء بالملكة العربيّة السّعوديّة في قرارها رقم ٥١ بتاريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ، كما أفتى بجوازه مجلس مجمع الفقه الإسلاميّ لرابطة العالم الإسلاميّ، في دورته الأولى بمكّة المكرّمة، في ١/٨/١٣٩٨هـ.

ويمكن - في نظر البعض - أن يقال بمنعه؛ لكونه ليس تبرّعاً محضاً؛ فإنّ المسهمين فيه قصدهم الانتفاع عند حاجتهم منه، فيكون أدخل بسلف جرّ نفعاً.

ويجاب: بأنّ هذا توسّع في تطبيق قاعدة كل سلف جرّ نفعاً؛ فهو ربا<sup>(٢)</sup>.

قلت: والأولى أن يلحق بحكم العاقلة، وأصله ما رواه أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

(١) التّأمين الإسلاميّ، ص ١٦٢.

(٢) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالملكة العربيّة السّعوديّة، ٤/٢٨١.

قال: (اقتتلت امرأتان من هذيل، فرمت إحدهما الأخرى بحجر، فقتلتها وما في بطنها، فأختصموا إلى النبي ﷺ فقضى رسول الله ﷺ: أن دية جنيها غرة<sup>(١)</sup> - عبد أو وليدة - وقضى بدية المرأة على عاقلتها، وورثها ولدها ومن معهم...)<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية: (... ثم ماتت القاتلة، فجعل النبي r ميراثها لبنيتها والعقل على العصبه)<sup>(٣)</sup>.

(١) الغرة: نصف عشر دية الرجل أو عشر دية المرأة، وكانت تقوم بخمسين ديناراً على أهل الذهب أو ست مئة درهم، وقيل: خمس مئة على أهل الورق «الفضة»، وهي خمس من الإبل؛ لأن دية المرأة على النصف من دية الرجل، ودية المرأة خمسين من الإبل فعشرها خمس من الإبل. واختلف فيما إذا كان يجوز أن تقوم الغرة بالإبل. وقد فهم عن مالك أن الغرة عبد أو وليدة، وقيمتها بالفئات المذكورة ليست من قبيل السنة المجمع عليها، ففي التقويم ضرب من الاجتهاد، وإذا بذل غرة قيمتها خمسون ديناراً أو ست مئة درهم أو خمس مئة قبلت منه، وإن كان أقل لم تؤخذ منه إلا أن يشاء أهله.

لمزيد من التوسع انظر المراجع التالية: عمر بن علي بن أحمد الأنصاري سراج الدين أبو حفص الشهير بـ: ابن الملقن (٧٢٣-٨٠٤هـ)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، حققه: عبدالعزيز المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع - الرياض، ط. الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ٩ ص ١٠١، عبدالعزيز بن محمد الصغير، الدية في الشريعة الإسلامية ووفقاً للقانون السعودي، المركز القومي للإصدارات القانونية، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠١٥م، ص ١٣٥ بتصرف، أحمد محمد النيف، دية النفس في الشريعة الإسلامية: دراسة مقارنة بالقانون والأعراف العشائرية، دار الجنادرية للنشر والتوزيع - عمان - الأردن، ط. الأولى، ٢٠١٣م، ص ١٦٩ وما بعدها.

(٢) علي بن أحمد بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، كتاب الديات، باب جنين المرأة....، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، ١٢/٢٥٢، ومسلم، ٣/١٣١٠، واللفظ له، وللحديث طرق وروايات أخرى، ونقله الألباني في صحيح النسائي وحكم عنه بأنه: «حديث صحيح».

(٣) أخرجه مسلم، ٣/١٣٠٩، من حديث أبي هريرة، رواية ابن شهاب عن ابن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن، وأخرجه مسلم أيضاً من رواية معمر عن الزهري، وانظر: يحيى بن شرف أبو زكريا النووي، شرح النووي على مسلم، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمد على عاقلة الجاني، دار الخير للطباعة والنشر - دمشق - سورية، بدون طبعة، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ص ١٣١٠.

ووجه الدلالة: أن رسول الله ﷺ جعل الغنم للأبناء والغرم على العاقلة؛ مما يدل على أن الأبناء لا يغرمون وإنما يغنمون، وإذا ثبت هذا فالآباء يقاسون عليهم<sup>(١)</sup>.

ووجه الدلالة فيه على التأمين التعاوني هو: أن الإسلام كلف العصبه التناصر، والتعاون فيما بينهم في تحمل الدية عن الفرد منهم، ولم يعتبر بما يدخل ذلك من معاوضة، من جهة أن الفرد من هذه العصبه يكون متحملاً اليوم، متحملاً عنه غداً.

فإن قيل بالفرق بينهما من جهة أن نظام العاقلة لا ترصد له أموال سلفاً قبل وقوع الضرر، بخلاف التأمين التعاوني، قلت: هذا فرق غير مؤثر؛ فإن أي فرد من العصبه المتناصرين لا يكون مسلفاً للآخر بمجرد رصد المال سلفاً، وإنما يكون مسلفاً له بالتحمّل عنه، فاستوى في ذلك رصد المال سلفاً وعدمه.

وإذا كان ذلك كذلك، واغتفرت الشريعة ما فيه من معنى المعاوضة، فليكن كذلك في التأمين التعاوني؛ فإنه مثله؛ لعدم تأثير الفرق كما تقدم. ثم إن احتجاج المانعين بقاعدة (كل قرض جر نفعاً فهو ربا) ليس بأولى من احتجاج المجيزين بحكم العاقلة، بل هو أولى بالتأمين التعاوني بجامع التعاون، والتناصر في كل، وقصدهما في التأمين التعاوني أظهر من قصد المعاوضة<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: ابن قدامة المقدسي، المغني ٧/٧٨٤.

(٢) هذه القاعدة ليست على إطلاقها؛ وإنما النفع المحرم والذي هو من الربا؛ فهو الذي يكون مشتركاً مع القرض أو كان في حكم المشترك، أما إذا لم يكن كذلك فلا بأس به. للتوسع انظر: عبدالحق حميش، الحسين شواط، مرجع سابق، ص ١٠٢.

## ج- مبادئ التأمين التكافلي وضوابطه:

انبثقت فكرة التأمين التكافلي الإسلامي من التأمين التعاوني التقليدي، ولكنه لا يقتصر على أصحاب مهنة معينة أو شريحة معينة من المجتمع، فهو أشمل وأعم، بحيث يلبي حاجة المجتمع من أفراد ومؤسسات وشركات ونحو ذلك، كما أنه ينسجم مع أحكام وقواعد الشريعة الإسلامية الغراء.

ويرى فقهاء الشريعة أن التأمين التكافلي يجب أن يستند إلى مبادئ التعاون المتبادل والمسؤولية المشتركة والضمان المشترك، ومن أهم هذه المبادئ:

١- حملة وثائق التأمين / التكافل يتعاونون بعضهم بعض من أجل مصلحتهم.  
٢- كل حامل وثيقة تكافل يدفع اشتراكاً (قسماً) لمساعدة من يحتاج من المشاركين الآخرين في صندوق التكافل.

٣- المسؤولية عن الخسائر يتحملها كافة المشتركين في صندوق التكافل دون استثناء.

٤- لا أحد من المشاركين يُسمح له باستغلال الآخرين<sup>(١)</sup>.

كما أن علماء الشريعة يقررون أيضاً: أن أساس المسؤولية المشتركة الموجود في نظام العاقلة الذي مورس في مكة والمدينة في صدر الإسلام، وكذلك قيام التجار العرب والمسلمين في العصور الإسلامية الأولى بالمشاركة في صندوق لتعويض من تتعرض تجارته للسرقة أو التلف، قد وضع القواعد والأسس للتأمين التعاوني التكافلي.

ولكي يكون للتأمين التكافلي أثره الإيجابي في الاقتصاد وبين أفراد المجتمع،

(١) انظر: مولاي خليل، التأمين التكافلي الواقع والآفاق، الملتقى الدولي: «الاقتصاد الإسلامي: الواقع ورهانات المستقبل»، ٢٣ - ٢٤ فبراير ٢٠١١م، جامعة غرداية - الجزائر، ص ٤.

حدّد له العلماء مجموعة من الضوابط والأسس التي يحرص ممارسوه والمنخرطون فيه على تطبيقها أشدّ الحرص، ومن جملتها نذكر الآتي:

١. الضمان المشترك/ المتبادل: ويقصدون به: دفع قيمة الخسارة من الصندوق المشترك الذي كان قد تمّ تأسيسه من اشتراكات أو تبرعات حملة وثائق التكافل، بحيث تتوزع المسؤولية على حملة وثائق التكافل ويشترك الجميع في دفع الخسائر، وهكذا يكون حملة الوثائق هم الضامنون والمؤمّن لهم في نفس الوقت، ويكون المؤمّن (شركة التأمين) مسؤولاً عن إدارة عمليات التأمين لمصلحة كافة المشاركين.

٢. ملكية صندوق التّكافل: تعود ملكية صندوق التكافل إلى حملة وثائق التكافل أنفسهم، وهم بهذه الصفة يستحقون عوائده دون غيرهم، وكذلك فإنّ الأموال المتبقية في هذا الصندوق في نهاية المدة (الفائض التأميني) تعود لهم وتوزّع عليهم.

٣. إزالة الجهالة أو الغرر: مصدر الأموال الموجودة في صندوق التكافل هي تبرّعات / اشتراكات قام بدفعها حملة وثائق التكافل عن طيب خاطر بغرض مساعدة بعضهم، الذين قد يتعرّضون لخسارة مالية نتيجة ممارسة أعمالهم المتنوعة.

٤. إدارة صندوق التّكافل: المؤمّن (شركة التأمين التكافلي) هو المسؤول عن إدارة أموال الصندوق المشار إليه أعلاه بموجب النظام الذي تم اختياره، سواء كان نظام الوكالة بأجر معلوم أو المضاربة الشرعية أو النظام المختلط.

٥. الاستثمار: يشترط في الاستثمارات التي تنبثق عن أعمال الصندوق أن



تكون منسجمة مع أحكام الشريعة الإسلامية، وأن تبتعد بشكل خاص عن الربا أو المحرمات، وكذلك فإن رأس مال المؤمن / شركة التأمين يجب أن يستثمر بطرق شرعية بعيداً عن الربا أو التجارة المحرمة.

٦. الرقابة الشرعية: وتعني: الإشراف والفحص والمراجعة من جانب سلطة أعلى لها هذا الحق للتعرف على كيفية سير العمل داخل الوحدة، وللتأكد من مدى تحقيق المشروع لأهدافه بكفاية وتحسين معدلات الأداء والكشف عن المخالفات والانحرافات والبحث في الأسباب التي أدت إلى حدوثها، واقتراح وسائل علاجها لتفادي تكرارها مستقبلاً.

سميت بالشرعية نسبة إلى الشرع والشريعة والشرعة؛ وكلها مصطلحات مترادفة من حيث المعنى. ويقصد بها: الطريق والمذهب والاتجاه المستقيم.

وتستمد هيئة الرقابة الشرعية اسمها من طبيعة عملها وهو تأكيد على تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية وقواعدها على أعمال المصرفونشاطاته، وتعدّ هيئة الرقابة الشرعية إحدى أجهزة المصرف، وهي - في حقيقتها- جهاز مستقلّ من الفقهاء المختصين في فقه المعاملات، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء، بشرط أن يكون من المتخصصين في مجال المصارف الإسلامية، وله إلمام بفقه المعاملات.. ويُعهد لهيئة الرقابة الشرعية مهمة الضبط والمتابعة والمراجعة والمراقبة والتوجيه لأعمال المصرف والإشراف عليها للتأكد من التزامها ومطابقتها لأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتكون فتاواها وقراراتها ملزمة للمصرف<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: محمد الفاتح محمود بشير المغربي، المراجعة والتدقيق الشرعي، ط. الأولى، ١٤٣٧هـ، =

وتبقى الرقابة الشرعية - في مفهومها العام- أداة مهمة تساعد في عملية الضبط الداخلي، أي أنها الأدوات والإجراءات التي تتخذها المؤسسة للمساعدة في تحقيق أهداف الرقابة الداخلية، وهذه الضوابط الرقابية لا تختلف عمّا هو مطبّق في المصارف التجارية إلا بما يخص طبيعة أعمال المصارف الإسلامية..<sup>(١)</sup>

ومن مهام هيئة الرقابة الشرعية: أنه يجب على كل مؤمن / شركة تأمين تكافلي أن يحرص على وجود هيئة رقابة شرعية مهمتها مراقبة أعمال الشركة للتأكد من مطابقتها لأحكام الشريعة الإسلامية الغراء، ولا يجوز لأحد أن يتدخل في فتاوى هذه الهيئة وقراراتها، وعلى المؤمن التقيد بهذه الفتاوى والقرارات.<sup>(٢)</sup>

= دار الجنان عمّان، ص ١٧٨ وما يليها، الرقابة الشرعية على المصارف الإسلامية بين التأصيل والتطبيق، دراسات: علوم الشريعة والقانون، مج ٤٠، ع ١، ٢٠١٣، ص ٨٩-١١٠، حسن يوسف داود، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م، ص ٤-٩٢، كمال بوصافي وشياد فيصل، تقييم الخدمات والمنتجات المصرفية في البنوك الإسلامية، المؤتمر الدولي الأول (صيف مبتكرة للتمويل المصرفي الإسلامي)، المعهد العالمي للدراسات الإسلامية، جامعة آل البيت، ٥-٦ أبريل ٢٠١١، ص ٢، لجنة من الأساتذة الخبراء الاقتصاديين والشرعيين والمصرفيين، تقويم عمل هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، ط. الأولى، ١٩٩٦م، ص ١١٦-١١٧، جميل ثاجب يوسف، الرقابة الشرعية على المصارف الإسلامية، مجلة الدراسات المالية والمصرفية، السنة الرابعة والعشرون، المجلد الرابع والعشرون، العدد الرابع، كانون الأول (ديسمبر) ٢٠١٦م، ص ١٠-١١ بتصرّف.

(١) محمد فوزي، تطبيقات الضوابط الرقابية في قطاع المصارف الإسلامية، مجلة الدراسات المالية والمصرفية (مجلة دورية تصدر عن الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية (مركز البحوث المالية والمصرفية - القاهرة - جمهورية مصر العربية))، السنة الرابعة والعشرون - المجلد الرابع والعشرون، العدد الرابع - كانون الأول (ديسمبر) ٢٠١٦م، ص ٨.

(٢) للتوسع في الموضوع انظر: دراسة موسعة للدكتور رياض الخليفي بعنوان: «منهج الحكم على المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية.. مع التطبيق على هيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية»، رسالة دكتوراه، يناير ٢٠٠٤م، ص ٥٥ - ٧٤.

## المبحث السابع

### مقاصد التأمين التعاوني / التكافلي

أصبح عقد التأمين عقدًا شائعًا جرى به العمل والعرف التجاري<sup>(١)</sup>، واحتضنته القوانين الوضعية في كثير من بلدان المعمورة، ومنها البلدان العربية والإسلامية؛ لأنه يُعدُّ بمثابة ضمان أو كفالة الناس بعضهم لبعض أو الضمان المشترك / المتبادل، والتأمين التكافلي مبني على نظام التبرع الذي يجعل هذا التأمين خاليًا من الجهالة والقمار، فكل مشترك في نظام التأمين التكافلي يطلب الحماية عليه أن يخلص النية في مساعدة المشتركين الآخرين عند تعرضهم للأخطار.

وقد ذكر كثير من العلماء جملة من المقاصد المتعلقة بالتأمين<sup>(٢)</sup>، ومما

---

(١) من أبرز التطبيقات المعاصرة التي تجمع بين العقود وأحكامها العامة، نجد من صور المعاملات المالية المعاصرة المنظومات العقدية التي ينضوي تحت كل منها مجموعة عقود ووعود يجري التواطؤ بين طرفيها على نسق محدد، متلاحق المراحل، يهدف إلى تحقيق المصلحة أو الغرض الذي اتجهت إرادة العاقدين إلى تحقيقه، مثل: المرابحة للأمر بالشراء، والإجارة المنتهية بالتملك، والمشاركة المتناقصة.

وتعد المواطأة المتقدمة في الجمع بين العقود واجبة المراعاة، وملزمة للطرفين، تطبيقًا للعرف التجاري والمصرفي المعاصر المعترف شرعًا، إذا نصَّ العقد على أنها جزء منه... انظر: المعيار الشرعي رقم (٢٥) الجمع بين العقود، بتاريخ: ٢٨ شعبان ١٤٢٦هـ - ٢ تشرين الأول (أكتوبر) ٢٠٠٥م، ص ٣٥٢، وينظر أيضًا: البند ٢/٢/٦، وقد اعتمد المجلس الشرعي لهيئة المحاسبة معيار الجمع بين العقود في اجتماعه الخامس عشر المبرم في مكة المكرمة بتاريخ: ٢٢ شعبان إلى ٢٨ منه ١٤٢٦هـ الموافق: ٢٦ سبتمبر - ٢ أكتوبر ٢٠٠٥م.

(٢) راجع ما ذكره الباحث رياض الخلفي في بحثه المحكم بعنوان: «المقاصد الشرعية وأثرها في فقه المعاملات المالية»، مجلة الاقتصاد الإسلامي الصادرة عن مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبدالعزيز بجدة بالمملكة العربية السعودية، مج ١٧، ع (١)، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ص ٣-٤٩.

ذكروه أن التأمين الإسلامي لا بد من أن تتحقق منه مقاصد سامية تتمثل في تحصيل المصالح الأخروية والدنيوية، ودرء الأضرار المتوقعة وجبرها عند حدوثها بالوسائل والأسباب المشروعة.

وقبل أن يعرف المجتمع الغربيّ (الأوروبيّ) نظام التأمين بقرون، كان المجتمع الإسلامي يؤمنُ أفرادَه بطريقته الخاصة؛ إذ كان بيت المال المسلمين هو شركة التأمين الكبرى التي يلجأ إليها كلُّ من نكَبَه الدهر، فيجد فيها العون والملاذ لأزمته.

وقد أوضح العلماء قديماً وحديثاً أن الشريعة الإسلامية - في كليّاتها وجزئياتها- مبنية على كل ما يحقق مصالح العباد آجلاً وعاجلاً، ورفع الحرج والمشقة عنهم؛ وهذه المصلحة قد تكون ظاهرة أو خفية، وفي عقد التأمين التكافليّ المصلحة ظاهرة ولا غبار عليها، ويمكن عرض هذه الحكم من خلال حاجة الناس إليه في عصرنا الحاضر.

ومن هنا قد تعددت آراء فقهاء الأُمَّة في التأمين من حيث: أهو حلال أم حرام؟ فمنهم من اعتبره أنه حلال بشرط الابتعاد عن الربا، ومنهم من قال بأن التأمين التجاريّ حرام والتأمين التعاونيّ حلال، ومنهم من قال بأن التأمين بشقيه التجاريّ والتعاونيّ حرام.

أما الأكثرية من علماء الأُمَّة المعاصرين وفقهائها: فقد أفتوا بأن التأمين التعاوني التكافلي الخالي من المقامرة والجهالة والربا والغرر حلال شرعاً. وقد بنى هؤلاء العلماء فتوَاهم على نظرة مقاصدية كليّة أساسها أن التأمين في العصر الحاضر ضرورة أو مطلب قانوني يفرضه

الواقع، وتستوجبه القوانين الوضعية للدول، وطائفة قالوا بأنه حاجة تنزل بمنزلة الضرورة وتقدّر بقدرها<sup>(١)</sup>.

والذي لا خلاف حوله: هو أن يعكس التأمين التكافلي مقصدًا من مقاصد الشريعة، التي تسعى لإرساء أسس التعاون والتكافل بين أفراد الأمة، لا سيما العاملين في مكان واحد، ومن يربطهم مصير واحد، ومن هنا أجازته الشريعة الإسلامية.

ويتفق القائلون بجواز التأمين التعاوني التكافلي؛ لأنه هو الأقرب إلى مقاصد الشريعة، كما أنه يكافح استغلال شركات التأمين الاسترباحي، وهو البديل الوحيد الذي يمكن أن يحلّ محلّها. ومن هنا فالواجب على الحكومات في البلاد الإسلامية ضرورة تشجيعه ليتّسع نطاقه؛ فهو أحسن طرق التأمين

(١) للتوسع في جوانب القضية وأقوال الفقهاء، يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

- مصطفى أحمد الزرقا: نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى، ١٩٩٤م.
- موسى عز الدين: الإسلام وقضايا الساعة: رأي الإسلام في عقود التأمين والمصاريف العامة وكثير من قضايا الحياة، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط. الأولى، ١٩٦٦م.
- عبدالقادر جعفر جعفر: نظام التأمين الإسلامي (محاولة لإبراز نظام الإسلام المتكامل في تأمين الأنفس والأموال من الأضرار: تشريعًا، ووقايةً، ورعايةً، وتعويضًا وعرضًا للتأمين الوضعي وبيان أحكامه)، رسالة علمية حصل بها المؤلف على درجة الماجستير في الشريعة، إشراف وتقديم: أ.د. الحسين بن محمد شواط، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
- محمد زكي السيد: نظرية التأمين في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة للتأمين فكريًا وتطبيقيًا، دار المنار، ط. الأولى، ١٩٨٦م.
- خالد بن سعود الرشود: العقود المبتكرة للتمويل والاستثمار بالصكوك الإسلامية (رسالة دكتوراه مقدّمة إلى قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، إشراف: يوسف بن عبدالله الشيبلي، ومحمد بن إبراهيم السحيباني، ٢٠١٠م - ١٤٣٠هـ، الناشر: دار كنوز إشبيليا، الرياض - السعودية، ط. الأولى، ٢٠١٣م - ١٤٣٤هـ، ص ٤٥٧ - ٤٥٠.

وأبعدها عن المحرمات والشبهات؛ إذ يقوم على أساس تعاوني فني يستخدم وسائل الإحصاء الدقيق، وقانون الأعداد الكبيرة التي تستخدمهما شركات التأمين الاسترباح، وهو قابل لأن يُلبّي حاجات المجتمع في أوسع نطاق، على طول طريق النشاطات الاقتصادية والمساعي الحيوية والحاجات الاجتماعية.

ولكن تفضيل هذا الأسلوب في تطبيق نظام التأمين ضد الأخطار لا يستلزم القول بتحريم الأسلوب الآخر الاستباحي، بل هذا مقبول أيضًا في نظر - بعض الباحثين شرعًا-، وقد يكون لا بدّ منه عند الحاجة إلى تأمين مركّب «إعادة التأمين» في التأمينات على الأشياء الثمينة ذات القيم الكبرى؛ وذلك لأن التأمين التبادلي يبدو قاصرًا في هذا المستوى العالي الكبير، بحكم الحاجة الداعية إلى الأسلوب الاستباحي الذي تقوم به شركات قوية، وإلى إعادة التأمين مع شركات عالمية، لإمكان تحمّل التعويضات الكبرى في صفقات التأمين الباهظة<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: عمر غالب، التأمين التعاوني أو التكافلي هو الأقرب إلى مقاصد الشريعة، بحث منشور على موقع «رسالة الإسلام» بتاريخ: ٢٧/٠٢/١٤٣٥هـ الموافق ٣٠/١٢/٢٠١٣، ورابطه: <http://main.islammmessage.com/newspage.aspx?id=22438>

(تاريخ الدخول للموقع: السبت ٩ شعبان ١٤٣٨هـ الموافق: ٦ مايو ٢٠١٧م).  
وللتوسع في الموضوع راجع: أمين حجي محمد أمين الكوردي، التأمين التكافلي في ضوء مقاصد الشريعة، بحث مقدم إلى كلية القانون جامعة الإمارات العربية المتحدة، المؤتمر الدولي الثاني والعشرون، (الجوانب القانونية للتأمين واتجاهاته المعاصرة)، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م، ص ١٨ - ٢٨، عبدالله بن عبدالعزيز عجلان، التأمين التعاوني: دراسة تأصيلية، ط. الأولى ٢٠١٢م، دون تحديد الجهة الناشرة، مختار أبو بكر، أحكام أموال التأمين الإسلامي على الحياة: دراسة في ضوء مقاصد الشريعة، الجامعة الإسلامية العالمية - ماليزيا، ط. الأولى ٢٠١٢م، صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي (مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية) دراسة فقهية

وتبقى الصيغة العملية التي شرّعها الإسلام للتعاون والتضامن وبذل التضحيات هي عقود التبرّع، وهي - في حقيقتها- عقود إحسانية تكافئية بطبيعتها، حيث لا يقصد فيها المتعاون والمضحي ربحاً من تعاونه وتضامنه، ولا يطلب عوضاً مالياً مقابلًا لما بذل، فقصد التجارة والكسب والربح الذاتي معدوم في عقود التأمين التعاوني، ومن ثمّ جازت هذه العقود<sup>(١)</sup>؛ لأنها تهدف إلى مراعاة مقاصد الشارع وتحقيق مصالح الخلق، ويتجلى هذا الأمر من خلال تحقيق عدد من المقاصد والغايات السامية<sup>(٢)</sup> نشير إلى بعض منها في عجالة من خلال المطالب التالية:

#### المطلب الأول: تحقيق الأمن النفسي والاقتصادي والاجتماعي:

تعدّ الحاجة إلى الأمن من أهم الحاجات النفسية، ومن أهم دوافع السلوك طوال الحياة، وهي من الحاجات الأساسية اللازمة للنمو النفسي السويّ والتوافق النفسي والصحة النفسية للفرد.

والحاجة إلى الأمن- بكل مستوياته- هي محرّك الفرد لتحقيق أمنه،

---

للتأمين التجاري السوري، سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار النوادر، دمشق- سورية، ط. الثالثة، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م، ص ٢٠٩- ٢٣٧، أحمد سالم عبدالله ملحم، التأمين التعاوني الإسلامي وتطبيقاته في شركة التأمين الإسلامية (الأردن): دراسة فقهية تبين حقيقة التأمين التعاوني بصورتيه البسيطة والمركبة والممارسات العملية للتأمين التعاوني المركب في شركة التأمين الإسلامية، ط. الأولى ٢٠٠٠م، [د. ن.]. عمان- الأردن.

(١) انظر: حسين حامد حسان، حكم الشريعة في عقود التأمين، ص ٥١٨، محمد بلتاجي، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي - دراسة مستوعبة لكافة جهات النظر في عقدي التأمين التجاري والتعاوني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط. الأولى، ٢٠٠٨م، ص ١٤٧.

(٢) انظر: عبدالحميد محمود البعلي، التأمين التكافلي الإسلامي، ج ١ ص ٢٠٨.

وترتبط ارتباطاً وثيقاً بغريزة المحافظة على البقاء، وتتضمن الحاجة إلى الأمن الحاجة إلى شعور الفرد أنه يعيش في بيئة صديقة، مشبعة للحاجات، وأن الآخرين يحبونه ويحترمونه ويقبلونه داخل الجماعة، وأنه مستقر وآمن أسرياً، ومتوافق اجتماعياً، وأنه مستقر في سكن مناسب، وله مورد رزق مستمر، وأنه آمن وصحيح جسمياً ونفسياً، وأنه يتجنب الخطر ويلتزم الحذر ويتعامل مع الأزمات بحكمة، ويأمن الكوارث الطبيعية، ويشعر بالثقة والاطمئنان والأمن والأمان.

إن تحقيق الأمن النفسي والاقتصادي والاجتماعي والسياسي أمر مطلوب في هذه الشريعة، ومن أهم مقاصدها التشريعية، ويقع عبؤه على الدولة والجماعة والأسرة والأفراد، حيث يجب عليهم السعي الدائب والتعاون البناء لتحقيق ذلك بجميع الوسائل المشروعة<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: تفتيت الأخطار وتوزيعها على أكبر قدر ممكن:

وهذا الغرض هو عين التكافل المطلوب ما دام قائماً على التعاون والتبرع، حيث دلت على كونه مطلباً شرعياً، ومأموراً به بأمر إلهي في آيات كثيرة، منها قوله -تعالى-: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]، فالتعاون في الإسلام

(١) للتوسع في الموضوع انظر: شادية التلّ، الشخصية (من منظور نفسي إسلامي)، دار الكتاب الثقافي، إربيد، ط. الأولى ٢٠٠٦م، ص ١٨٦ وما بعدها، نعمات بن محمد الجعفري، صناعة الأمن الاجتماعي للمرأة من خلال أحاديث الصحيحين: دراسة موضوعية، جامعة الملك سعود، كرسي المهندس عبدالمحسن بن محمد الدريس للسيرة النبوية ودراساتها المعاصرة، ط. الأولى ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م، ص ٤ وما يليها، أحمد فرّاس العوران، اقتصاد الأمن الاجتماعي: التحدي والاستجابة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا - أمريكا، ط. الأولى ١٤٣٥هـ / ٢٠١٤م، ص ١٩٠ - ١٣٤.



أصل من أصوله، ومقصد أساسي من مقاصده، لتحقيقه في الأمة القائمة على الخيرية، والرحمة للعالمين، لقوله -: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: ١١٠]، أي: أخرجت لهداية الناس وخدمتهم وتحقيق منافعهم في العاجل والآجل.

يقول الباحث حسين جاسم الكويدلاوي فيما يتعلّق بالجوانب الإيجابية والسلبية في عملية إعادة التأمين: «تفيد عملية إعادة التأمين في نواحي عديدة منها: - تحقيق التوازن النوعي: وذلك عن طريق تفتيت المخاطر وتوزيعها؛ مما يقلّل حجم الخسائر، إضافة إلى تطبيق نظرية الاحتمالات على أسس علمية صحيحة، ويتفق مع قانون الأعداد الكبيرة؛ لأن شركة إعادة التأمين قد تغطّي عدد كبير من الدول أو قارّة بأكملها»<sup>(١)</sup>.

#### المطلب الثالث: السعي لتحقيق نوع من الضمانات في المستقبل:

إن السعي لتحقيق غد أفضل للإنسان وأسرته ومجتمعه أمر مشروع في الإسلام، ما دام هذا السعي يتمّ بطرق مباحة ومشروعة، فقد قال الله تعالى: ﴿ وَلِيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴾ [النساء: ٩]؛ فكان الآية تقول لهم: كما تخشون على وراثتكم وذريتكم بعدكم، فكذاك اخشوا على ورتة غيركم، ولا تحملوه على تبيذير ماله<sup>(٢)</sup>، حيث يفهم من عموم الآية: وجوب العناية بمستقبل الذرية

(١) انظر: التأمين: دراسة فقهية قانونية مقارنة، مرجع سابق، ص ٢٦٥.

(٢) انظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥ ص ٥٠، وللآية تفسيرات كثيرة يوردها كثير من المفسرين، كما هو الأمر عند الإمام فخر الدين الرازي وغيره. انظر: تفسير الرازي المشتهر بـ «التفسير الكبير ومفاتيح الغيب»، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بدون بيانات، تفسير سورة النساء، ج ٩ ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

الضعفاء بعد موت وليهم كيفما كانوا، وذلك بعدم إلحاق الضرر بهم في تضييع حقوقهم الماليه، فعن ابن عباس - رضي الله عنهما- أنه قال: (إذا حضر الرجل الوصية فلا ينبغي أن يقول: أوص بمالك؛ فإن الله -تعالى- رازق ولدك، ولكن يقول: قدّم لنفسك واترك لولدك)<sup>(١)</sup>.

ويبقى التأمين التكافلي التعاوني في النهاية «مظهرًا من مظاهر التكافل والتآخي الاجتماعي، دون إرهاب مادّي، ويؤيّر على مختلف الناس ولو كانوا من ذوي الدخل المحدود الإسهام فيه والإفادة منه، فيعمّ العدل والرخاء والأمن الاجتماعي»<sup>(٢)</sup>.

وخلاصة الأمر فيما ذكرنا بخصوص هذه المسألة:

إنّ الناظر في مقاصد الشريعة إنما يجدها جلب المصالح للناس ودرء المضارّ والمفاسد عنهم، وديعامة هذا الأصل هو ما ذهب إليه الإمام مالك وأصحابه من اعتبار المصلحة المرسله دليلًا شرعيًا، يجب اعتباره والعمل به، كما يجب العمل بسدّ الذرائع، بل صرح الإمام القراني (ت. ٦٨٤) هـ بأنّ: «المصلحة المرسله غيرنا يصرّح بإنكارها، ولكن عند التفرّيع يُعلّلون بمطلق المصلحة، ولا يطالبون أنفسهم عند الفروق والجوامع بإبداء الشاهد لها باعتبارها، بل يعتمدون على مجرّد المناسبه؛ وهذا هو المصلحة المرسله»<sup>(٣)</sup>.

(١) القرطبي، المرجع السابق، ج ٥ ص ٥١، ابن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كتاب الرقاق، ٣٠٦/١١، تحقيق: عبدالقادر شيبه الحمد.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، المعاملات الماليه المعاصرة، دار الفكر - دمشق، سورية، ط. الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١٠م، ص ٢٧٢.

(٣) انظر: تنقيح الفصول في علم الأصول، بعناية: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط. الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٢٠٠.

## المبحث الثامن

### من تطبيقات التأمين التكافلي/ التعاوني

ينطلق التأمين الإسلامي في تطبيقاته من أسس إسلامية، ويقوم على صيغ شرعية تهدف إلى تلبية الحاجات التأمينية لشريحة واسعة من الشركات والأفراد الراغبين في الحصول على منتجات تأمينية متوافقة مع الشريعة الإسلامية<sup>(١)</sup>.

ويغطّي التأمين الإسلامي جميع أنواع التأمين؛ كبرامج التأمين الادّخاري، وبرامج التأمين العامة، وتأمين الحج والعمرة، والتأمين التكافليّ (البديل عن التأمين على الحياة)... إلخ.

ويسمّى التأمين الإسلامي أحياناً بـ (التكافلي، أو التبادلي، أو التعاوني)، وسمي بالتعاوني؛ لتعاون مجموع المشتركين في تعويض الأضرار الناجمة عن الأخطار المؤمنّ منها التي تلحق أحدهم، وبالتأمين التبادلي؛ لسببين هما: الأول: أن مجموع المشتركين يتبادلون فيما بينهم تحمل الأضرار التي تلحق

(١) للتوسع في الموضوع يمكن الرجوع إلى:

- وقائع ندوة «التطبيقات الاقتصادية الإسلامية المعاصرة»، وقائع الندوة رقم (٤٣) التي عقدت في الدار البيضاء، المملكة المغربية بالتعاون بين المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب بجدة - المملكة العربية السعودية، والجمعية المغربية للدراسات والبحوث في الاقتصاد الإسلامي، الرباط - المغرب، في الفترة: ٩ - ٢١ محرم ١٤١٩هـ (٥ - ٨ مايو ١٩٩٨م)، الدار البيضاء، المملكة المغربية، تحرير: عثمان بابكر، الطبعة الشرعية الأولى للمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٥م، ج ٢ ص ٤٧٥ - ٥٢٨.
- محمد الأمين ولد عالي الغلاوي الشنقيطي، الاجتهاد وتطبيقاته المعاصرة في مجال الأسواق المالية، دار ابن حزم للنشر والتوزيع - بيروت، ط، الأولى ٢٠٠٨م.

بأحدهم نتيجة حصول الخطر المؤمن منه. والثاني: لأن كل عضو من هيئة المشتركين في التأمين يجمع بين صفتي المؤمن، والمؤمن له.

وأما التأمين التكافلي: فيُعدُّ الأحدث نسبياً، حيث شاع استخدام هذا المصطلح بعد الندوة التي حملت هذا الاسم، وعقدت بالخرطوم في عام ١٩٩٥ م.

### المطلب الأول: ماهية التأمين التكافلي (الإسلامي):

يمكن في هذا السياق أن نبيّن ماهية التأمين التكافلي (الإسلامي)، وآلية تطبيقه بإيجاز من خلال الآتي:

عندما تنشأ محفظة التأمين portfolio<sup>(١)</sup>، ويطلب من طالبي التأمين

(١) المقصود بتأمين المحفظة: إحد الأساليب التي يمكن استخدامها من خلال المتاجرة بالحزمة، ويهدف هذا الأسلوب إلى حماية محفظة الأوراق المالية ضد أخطار تعرض قيمتها للانخفاض مع ضمان تحقيق حد أدنى من العائد. ويرى بعض المحللين الاقتصاديين أن إمكانية التأمين على المحفظة يتمُّ من خلال عقود اختيار الشراء (Call Option) الذي يهدف إلى شراء بعض أصول المحفظة أو استبدال بعض أصول المحفظة بأصول أخرى يتوقع ارتفاع أسعارها مستقبلاً، كما أن تأمين المحفظة يتمُّ أيضاً من خلال شراء أدوات استثمارية أو أوراق مالية خالية من الأخطار، كما ويرى بعض المحللين أيضاً أن عقود اختيار البيع قد تستخدم أيضاً المحافظة على المحفظة أو تأمين المحفظة الاستثمارية... للتوسع راجع: حسني خريوش، عبدالمعطي رضا ارشيد، محفوظ أحمد جودة، الأسواق المالية، مفاهيم وتطبيقات، دار زهران للنشر، عمّان - الأردن، ط. الأولى ٢٠١١م، ص ٢٤٧.

والجدير بالتنبيه: أن المحافظ التأمينية تشمل: محفظة الادخار ومحفظة الاستثمار، أما محفظة التبرعات فإنها تبقى لصالح هيئة المشتركين، ولن وقع عليهم الضرر الفعلي، ويمكن تقسيم هذه المحافظ على النحو التالي:

أ- محفظة التبرعات والتعويضات (أو الخطر): أي أن الشخص يسهم بجزء من المبلغ المتفق عليه في العقد على أساس التبرع به، والمشاركة مع زملاءه والتضامن معهم في جبر المصائب وتخفيفها لمن يصيبه الخطر أو الضرر.

ب- محفظة الادخار: أي أن الشخص يسهم زملائه بالجزء الثاني من المبلغ في الادخار، من أجل المستقبل من تقاعد ودراسة الأبناء وزواجهم.

ج- محفظة الاستثمار: يقوم الشخص بالإسهام مع زملائه بالجزء الثالث من المبلغ في الاستثمار، =

(المؤمن لهم) أن يتبرعوا بأقساط التأمين لهذه المحفظة - حسب اللوائح والأنظمة التي يتم إعلانها من قبل الشركة، وإن هذه المحفظة هي التي تقوم بدفع التعويضات إلى المؤمن له حسب الشروط المعلنة في تلك اللوائح. تقوم الشركة بإدارة المحفظة التأمينية (صندوق التكافل أو حساب حملة الوثائق، هيئة المشتركين) من الناحية الفنية، ويتم إنشاء حساب مستقل لأموال المحفظة وعوائدها، ومصاريفها، والتعويضات المدفوعة منها، وفوائضها.

ويكون هذا الحساب منفصلاً عن حساب الشركة (حساب المساهمين) فصلاً كاملاً، وتتقاضى الشركة أجره من المحفظة مقابل هذه الخدمات، وتحدد هذه الأجرة كنسبة مئوية من الأقساط سلفاً مع بداية كل عام مالي، وبوسيلة تضمن علم المشتركين بها، حيث تقوم بعض الشركات بالنصراحة على هذه النسبة في وثائقها، وتقوم بعض الشركات بتحديد الأجرة بمبلغ مقطوع.

تقوم الشركة باستثمار أموال المحفظة على أساس المضاربة الشرعية، تكون هي فيها مضاربة، وتكون المحفظة (هيئة المشتركين) ربّ المال.

= وتنميته من أجل المستقبل. للتوسع راجع: سلمان زيدان، إدارة الخطر والتأمين، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ط. الأولى ٢٠١٠م، ص ١٣٦ وما يليها، بول ميلز، وجون بريسلي، التمويل الإسلامي النظرية والتطبيق، منشورات: كرسي سابك لدراسة الأسواق المالية الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ط. الأولى ٢٠١٤، ص ١٤٢ وما يليها، شهاب الدين حمّد، المكاسب الرأسمالية وأثرها في بناء محفظة الاستثمار: دراسة تطبيقية في سوق بغداد للأوراق المالية، رسالة جامعية، الجامعة المستنصرية - بغداد، دار الكتب والوثائق العراقية ١٩٩٨، نوال عبدالكريم الأشهب، اتخاذ القرارات الإدارية: أنواعها ومراحلها، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، ط. الأولى ٢٠١٥م، ص ٥٣.

وتحدد نسب توزيع الأرباح مع بداية كل عام مالي، وبوسيلة تضمن علم المشتركين بها، حيث تقوم بعض الشركات بالنصراحة على هذه النسب في وثائقها.

إنّ محفظة التأمين تتزايد مبالغها بتزايد المؤمن لهم، وبالعوائد التي تكسبها من استثمار أموالها على أساس المضاربة مع الشركة. فإن بقي شيء بعد دفع التعويضات إلى المؤمن له حسب الشروط، وهو الذي يسمى: الفائض التأميني، فإن جزءاً منه توزعه الشركة على المؤمن له حسب اللوائح المنظمة لذلك<sup>(١)</sup>.

هذا، وقد قدّم عدد من المهتمين بالاقتصاد الإسلامي عدة نماذج وتصورات للتأمين الإسلامي، وتبنت جهات مالية إنشاء شركات تقوم بالتأمين من منظور إسلامي، سُمّي أكثرها بالتعاوني، وذلك في عدد من البلاد الإسلاميّة استفيد أكثرها من فكرة التأمين التعاوني لدى الغرب<sup>(٢)</sup>، إلا أن واقع هذه المؤسّسات ليس بالضرورة مطابقاً لمقصود الجامع العلميّة التي أفتت بإباحة التأمين التعاوني وإنما هو تطبيق لنظريته لدى الهيئة الشرعيّة المؤسّسة له.

(١) صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي «مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية» دراسة فقهية للتأمين التجاري السوري، سلسلة دراسات في الاقتصاد الإسلامي، دار النوادر، دمشق، ط. الأولى ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، المقدمة، ص ٥، انظر: صالح العلي وسميح الحسن، معالم التأمين الإسلامي «مع تطبيقات عملية لشركات التأمين الإسلامية» دراسة فقهية للتأمين التجاري السوري، ص ٢٠٩ وما يليها.

(٢) حيث نشأت الفكرة في ألمانيا في ظل حكم بسمارك. انظر: غريب الجمال، التأمين، ص ٢٧٦.

فقد يكون منها ما هو فكرة مطورة للتأمين التعاوني ومنه ما يكون تأميناً تجارياً بضوابط معينة أو حتى بصورته المعروفة<sup>(١)</sup>.

ولذا صدر البيان المعروف من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية حيال بعض المؤسسات والشركات المتسمية بالتأمين التعاوني؛ بأنها لا تمثل التأمين التعاوني الذي أبحاثه هيئة كبار العلماء، وإنما هو تأمين تجاري، وتغيير اسمه لا يغيّر حقيقته<sup>(٢)</sup>.

والحقيقة أن المؤسسات القائمة بالتأمين والساعية لتصحيح وضعها ومطابقته للبديل الإسلامي تواجه أموراً صعبة، من أبرزها إعادة التأمين<sup>(٣)</sup>، وهو أن تدفع شركة التأمين جزءاً من أقساط التأمين التي تحصل عليها من جمهور المستأمنين لشركة إعادة تأمين تضمن لها في مقابل ذلك جزءاً من الخسائر.

فإذا وقع الخطر المؤمن ضده لجأ المستأمن إلى شركة التأمين التي تدفع

(١) ومن أسباب ذلك: أن جملة من الشركات المالية وبيوت التمويل الإسلامية تمادت في تقليد النظام الربوي بل استعارت هياكله التنظيمية فأفرغت العمل المالي الإسلامي من مضامينه الحيوية وأهدافه الاستثمارية.

وقد أشار كثير من هذا وأبان سببه الشيخ صالح الحصين، في بحثه: الهيئات الشرعية الواقعة وطريق التحول لمستقبل أفضل.

(٢) مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد الخمسون، الإصدار من ذي القعدة إلى صفر لسنة ١٤١٧-١٤١٨هـ، ص ٣٥٩، والجدير بالذكر أن المجمع الفقهي الإسلامي قد بحث موضوع التأمين بأنواعه المختلفة، بعدما أطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعدها أطلع أيضاً على ما قرّره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، في دورته العاشرة المنعقدة بمدينة الرياض، بتاريخ: ٤/٤/١٣٩٨هـ، من التحريم بأنواعه.

(٣) وهبة الزحيلي، التأمين وإعادة التأمين، بحث بمجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثاني، ج ٢ ص ٥٥٣، وبالمجلة نفسها، محمد الفرفور، التأمين في الفقه الإسلامي، ج ٢ ص ٦٠٢.

له ثم تطالب شركة إعادة التأمين بدفع جزء من التعويض حسب الاتفاق المبرم بينهما.

فتكون شركة التأمين المباشر كوسيط بين المستأمن وشركة إعادة التأمين وتعترف شركات التأمين الإسلامية بأنه لا قيام لها ولا ازدهار لصناعتها إلا بترتيبات إعادة التأمين<sup>(١)</sup>، وشركات إعادة التأمين الضخمة جميعها تجارية، وقد بدأت الآن شركات إعادة تأمين تتبنى المنهج الإسلامي فيه.

### المطلب الثاني: مدى إلزامية التعامل بالتأمين التكافلي:

عند مناقشة موضوع التأمين التكافلي في الشريعة الإسلامية والواقع العملي، يرد تساؤل جوهري مفاده: ما مدى الإلزام بعقد التأمين؟

ويتعين الجواب من خلال بيان الآتي:

#### ١- شواهد من الفقه الإسلامي:

يتضح جلياً من خلال ما ورد في الفقه الإسلامي، أن هناك شواهد تثبت شرعية التأمين التعاوني الذي يقوم أساسه على توزيع الأخطار بين المشتركين، فعلى سبيل المثال ما ذكره القرافي المالكي تحت عنوان: «الفرق بين قاعدة ما يضمن بالطرح من السفن وقاعدة ما لا يضمن»<sup>(٢)</sup>.

قال مالك - رحمه الله - : «إذا طرح بعض الحمل للهول شارك أهل المطروح من لم ي طرح لهم في متاعهم، وكان ما طرح وسلم لجمعهم في

(١) انظر مثلاً: مجموعة فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني، أعمال الندوة الفقهية لبيت التمويل الكويتي، ص ٢٠١، غريب الجمال، التأمين التجاري، ص ٣٤٠ - ٣٤٤.

(٢) انظر: الفروق، ج ٤، ص ٨.



نمائه ونقصه بثمنه يوم الشراء إن اشتروا من موضع واحد، بغير محاباة؛ لأنهم صانوا بالمطروح ما لهم، والعدل عدم اختصاص-أي عدم تحمله وحده- أحدهم بالمطروح، إذ ليس أحدهم بأولى من الآخر، وهو بسبب سلامة جميعهم».

كما أن نظام العواقل في الفقه الإسلامي خير شاهد على مشروعية التأمين التعاوني ودخول المصلحة المشروعة فيه، حيث لو جنى شخص جناية قتل خطأ، يكون حكمه الدية وليس القصاص، فدية المقتول توزع على أفراد العائلة أو القبيلة.

ومن الشواهد أيضًا الدالة على جواز التأمين التعاوني: ما يسمى بـ «ولاء المولاة»، عند الحنفية، وصورته: «أن يقول شخص مجهول النسب لآخر أنت وليي تعقل عني إذا جنيت، وترثني إذا مت، فيقول: قبلت».

ومن الشواهد أيضًا التي تصلح مستندًا للتأمين التعاوني: قضية تجار البز مع الحاكة، وذلك في أواسط القرن الثامن الهجري، وهي حادثة حصلت في أقصى المغرب، وبالتحديد في مدينة «سلا»<sup>(١)</sup>، حيث إن هؤلاء التجار

(١) تأسست مدينة سلا من طرف بني يَفرَن خلال القرن العاشر، واستولى عليها المرابطون سنة ١٠٢٨ م. وخلال القرن الحادي عشر، عرفت مدينة سلا ازدهارًا حقيقيًا في عهد الموحدون ثم في عهد المرينيين (القرن الرابع عشر)، بفضل موقعها الإستراتيجي على الطريق البرية فاس-مراكش وبفضل مينائها الذي شكّل مركزًا للتبادل التجاري بين المغرب وأوروبا. وفي القرن السابع عشر، أعطى تدفق المسلمين واليهود الذين طردوا من إسبانيا دفعة جديدة للمدينة (سلا القديمة)، وأوجد تنافسًا مع مدينة الرباط المجاورة (والتي كانت تسمى حينها بسلا الجديدة).

وفي تلك الفترة، اشتهرت سلا بنشاطها البحري المكتف، حيث جعل منها الأندلسيون المهاجرون عاصمة للقرصنة. وقد سمح النشاط التجاري لسلا خلال القرن الثامن عشر بامتداد تأثيرها إلى مناطق نائية.

اتفقوا فيما بينهم على أنهم إذا اشترى أي واحد منهم سلعة، عليه أن يضع درهماً عند رجل يثقون به، فإذا أصيب أحدهم بأي غرم استعين بالمال الموجود عند ذلك الرجل<sup>(١)</sup>.

فهذه الشواهد في مجملها تدل دلالة واضحة على وجوب التعاون في جميع المجالات، وخير شاهد على جواز التأمين التعاوني إن كان القصد منه أصالة التعاون والتناصر والتحابب والمواساة بين الناس<sup>(٢)</sup>.

## ٢- اجتهادات العلماء المعاصرين:

إن من جملة ما طرّح من أفكار في موضوع التأمين، ما رآه الأستاذ محمد البهيّ، إذ قرّر حلّ التأمين بجميع أنواعه، ورأى أنه يجب على الدولة الإلزام به لما فيه مصلحة.

أمّا الباحث محمد شوقي الفنجري<sup>(٣)</sup>: فبعد أن قرّر معارضته الصريحة

= لتوسع أكثر في معرفة تاريخ المدينة وتراثها، انظر بعض المراجع العربيّة مثل: أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب بالدار البيضاء، ١٩٩٧، محمد بن علي الدكالي، الإتحاف الوجيز «تاريخ العدوتين»، الخزانة العلمية الصباحية بسلا، ١٩٨٦، حمدي عبدالمنعم محمد حسين، مدينة سلا في العصر الإسلامي: دراسة في التاريخ السياسي والحضاري، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، مصر، ١٩٩٣.

ومن المراجع الأجنبية التي اهتمت بدراسة مدينة سلا، راجع: Driss Mrini, Moulay Ismail Alaoui, Salé : Cité Millénaire, Rabat, 1997 - 199 p  
Kenneth L. Brown, People of Sale: Tradition and Change in a Moroccan City, 1830-1930, Cambridge, Harvard University Press, 1976 - 240 p

(١) جناحي، عبداللطيف عبدالرحيم، التنمية والتأمين من منظور إسلامي، بحث مقدم للندوة الفقهية الثانية لبيت التمويل الكويتي لعام ١٤١٠هـ الموافق ١٩٩٠م، (الكويت: بيت التمويل الكويتي، ط١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م) ص٧٤.

(٢) بلتاجي، عقود التأمين من وجهة الفقه الإسلامي، ص١٩٢ - ١٩٤.

(٣) هو: محمد شوقي الفنجري، وكيل مجلس الدولة الأسبق، وأستاذ الاقتصاد الإسلامي، ورئيس مجلس إدارة الجمعية الخيرية الإسلامية، وعضو مجمع البحوث الإسلامية والمجالس القومية =

للتأمين التجاري وعدم شرعيته، رأى أن التأمين التعاوني هو بديله المثالي، فقال: «ونرى لضمان نجاح التأمين التعاوني، في مثل ظروف المجتمعات العربية التي تعاني من عدم كفاية الوعي التأميني مع ترامي مساحاتها الشاسعة وارتفاع إمكانياتها المادية؛ أن يكون التأمين إلزامياً في الأصل واختيارياً في الحالات التي يقررها.

وهو يكون إلزامياً للفئات التي يكثر لديها وقوع الخطر كأصحاب السيارات وأصحاب المصانع، للحالات المؤكد وقوعها كالمريض والشيخوخة والوفاء...»<sup>(١)</sup>.

ولنا مع هذا الرأي وقفة تأملية من خلال بيان الحقائق الآتية:

١- إن عقد التأمين عقد رضائي: والعقود في الشريعة الإسلامية أساسها التراضي بين طرفي العقد، قال -تعالى-: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ٢٩].

- وفي الحديث الشريف: عن ابن عباس رضي الله عنهما<sup>(٢)</sup> من طريق صحيح، أن

= المتخصصة والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية... أسس عددًا من الجمعيات الاقتصادية الإسلامية، وألف الكثير من الكتب في المجال... انظر: موقع المركز الدولي للأبحاث والدراسات (مداد)، والإسلام والتوازن الاقتصادي بين الأفراد والدول للمؤلف.

(١) الإسلام والتأمين، ص ٩٢.

(٢) للحديث طريقان، الأول: طريقه قوي صحيح، أخرجه البيهقي، ج ٦ ص ٩٦ - ٩٧، وفي الدلائل، ج ٥ ص ٤٤٩ من طريقين، عن إسماعيل بن أبي أويس، ثني أبي عن ثور بن زيد به. وإسماعيل وأبوه مختلف فيهما، وثور وعكرمة ثقتان.

والثاني: إسناده ضعيف جداً، رواه محمد بن عبيد الله العرزمي عن الحكم عن مقسم عن ابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في خطبة حجة الوداع: (ألا وإن المسلم أخو المسلم، لا يحلُّ =

رسول الله ﷺ خطب الناس في حجة الوداع فقال: (لَا يَحِلُّ لِأَمْرِي مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ) (١).

- وفي رواية: (لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما أعطاه من طيب نفس، ولا تظلموا، ولا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض) (٢).

- وفي رواية أخرى: (لَا يَحِلُّ مَالُ أَمْرِي مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسٍ مِنْهُ) (٣).  
وقد اتفق جمهور أهل العلم على أن من أكرهه على قول أو عقد لم يترتب

= له دمه ولا شيء من ماله إلا بطيب نفسه، ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم، قال: (اللهم فاشهد). قال الحاكم: محمد بن عبيد الله متروك الحديث، فلا خلاف أعرفه بين أئمة النقل فيه. انظر: أنيس الساري في تخريج وتحقيق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، تحقيق: نبيل بن منصور بن يعقوب البصارة، مؤسسة الريان، بيروت - لبنان، ومؤسسة السامحة للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، المجموعة الأولى، (١/أ)، ص ٦٤٥٩.

(١) أحمد بن علي محمد الكناني (العسقلاني)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، كتاب الصلح، مؤسسة قرطبة، ط. الأولى، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، ٣/١٠٢، السنن الكبرى، للبيهقي، ج ١٠٠ بإسناد حسن، وروى عن أنس وعمرو بن يثرب الكناني الضمري وأبي حميد، انظر: إرواء الغليل، للألباني، ج ٥ ص ٢٧٩، مجمع الزوائد، ج ٤ ص ١٧١.

(٢) انظر: المهذب في اختصار السنن الكبير، للبيهقي، اختصره: الإمام أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي الشافعي (ت. ٧٤٨)، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، إشراف: ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، الرياض، ط. الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، كتاب الغصب، ج ٥ ص ٢٢٢٦.

(٣) رواه الدارقطني من رواية أنس وابن عباس وأبي حرة الرقاشي عن عمه وعمرو بن يثربي. رواه الدارقطني، ج ٣ ص ٢٥ - ٢٦ من حديث هؤلاء.

ورواه أيضًا: البيهقي في خلافياته، من رواية أبي حميد الساعدي وعبدالله بن السائب، عن أبيه عن جده، وقال: إسناده هذا حسن، قال: وحديث أبي حرة يضم إليه حديث عكرمة وعمرو بن يثربي فيقوي.

ورواه الحاكم من حديث ابن عباس بلفظ: (لَا يَحِلُّ لِأَمْرِي مِنْ مَالِ أَخِيهِ إِلَّا مَا أَعْطَاهُ مِنْ طِيبِ نَفْسٍ) ثم قال: «وقد احتج البخاري بأحاديث عكرمة، ومسلم بأحاديث أبي أويس، وسائر رواته متفق عليهم». انظر: التلخيص الحبير، ج ٣ ص ٤٥ - ٤٦.

عليه حكم من الأحكام، وكان لغواً<sup>(١)</sup>.

وإذا ألزم أحد بعقد فات شرط التراضي فانعدمت الصّحة فيه. والتأمين التعاوني أساسه التبرع ولا يُتصوّر تبرع من مُكره! مع أنه قد يصح تخريج ذلك بالنسبة للتأمين التجاري عند القائل به على نزع ملكية العقارات للصالح العام والتسعير وإلزام المحتكر على البيع بسعر المثل، وإلزام أرباب المهن على العمل بأجرة المثل إذا امتنعوا عن العمل إلا بأجور فاحشة، والناس بحاجة إلى منافعهم.

إلا أن القول بهذا يحتاج إلى إثبات أن الحاجة إلى هذا النوع من التعاقد ضرورة عامة يصح أن تكون سبباً لإلغاء أساس العقود الذي هو الرضا من طرفيه، وأن هذا العقد فعلاً سبب لرفع هذه الضرورة.

ثم إن صح هذا في التأمين التجاري - وقد تقدم بيان حكمه- فلا يصح في التعاوني الذي تقدّم أن أساسه التبرع والمسامحة، ولا يتصور تبرّع إلا برضا الباذل.

٢- إن في الإلزام بأمر ما هو محل خلاف بين أهل العلم، وقد سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عمّن ولي أمرًا من أمور المسلمين ومذهبه لا يُجوز شركة الأبدان، فهل يجوز له منع الناس؟

فأجاب: «ليس له منع الناس من مثل ذلك، ولا من نظائره مما يسوغ فيه الاجتهاد، وليس معه بالمنع نصّ من كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، ولا ما

---

(١) زاد المعاد، ج ٥ ص ٢٠٥، جامع العلوم والحكم، ص ٣٧٦. وفرّق فقهاء المذهب الحنفي بين ما يحتمل الفسخ وما لا يحتمله. راجعه في «تكملة فتح القدير»، ج ٨ ص ١٦٦.

هو في معنى ذلك؛ لاسيما وأكثر العلماء على جواز مثل ذلك، وهو مما يعمل به عامّة المسلمين في عامّة الأمصار.

وهذا كما أن الحاكم ليس له أن ينقض حكم غيره في مثل هذه المسائل، ولا للعالم والمفتي أن يلزم الناس باتباعه في مثل هذه المسائل، ولهذا لما استشار الرشيد مالكا أن يحمل الناس على موطئه في مثل هذه المسائل منعه من ذلك، وقال: إن أصحاب رسول الله ﷺ تفرّقوا في الأمصار، وقد أخذ كل قوم من العلم ما بلغهم. وصنّف رجلاً كتاباً في الاختلاف، فقال أحمد: لا تسمّه: ((كتاب الاختلاف)) ولكن سمّه: ((كتاب السّنة)).

ولهذا كان بعض العلماء يقول: إجماعهم حجّة قاطعة واختلافهم رحمة واسعة، وكان عمر بن عبدالعزيز يقول: ما يسرّني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنهم إذا اجتمعوا على قول فخالفهم رجل كان ضالاً، وإذا اختلفوا فأخذ رجل بقول هذا، ورجل بقول هذا كان في الأمر سعة، وكذلك قال غير مالك من الأئمة: ليس للفقهاء أن يحمل الناس على مذهبه.

ولهذا قال العلماء المصنفون في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أصحاب الشافعي وغيره: إن مثل هذه المسائل الاجتهاديّة لا تنكر باليد، وليس لأحد أن يلزم الناس باتباعه فيها؛ ولكن يتكلم فيها بالحجج العلميّة، فمن تبين له صحّة أحد القولين تبعه، ومن قلّد أهل القول الآخر فلا إنكار عليه ونظائر هذه المسائل كثيرة،<sup>(١)</sup>.

(١) مجموع الفتاوى، ج ٣٠، ص ٧٩، ٨٠، وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى، ج ٣٥ ص ٣٨٧، ٣٨٨، فهو مفيد في الموضوع.

وليس هذا من الحكم الذي يرفع الخلاف؛ فإن ذلك في الأمور المعينة والمسائل الخاصة بموطنها، قال شيخ الإسلام: «الأمور المشتركة بين الأمة لا يحكم فيها إلا الكتاب والسنة، ليس لأحد أن يلزم الناس بقول عالم، ولا أمير، ولا شيخ، ولا ملك، وحكام المسلمين في الأمور المعينة لا يحكمون في الأمور الكلية، وإذا حكموا في المعينات فعليهم أن يحكموا بما في كتاب الله، فإن لم يكن فيما في سنة رسول الله، فإن لم يجدوا اجتهد الحاكم برأيه»<sup>(١)</sup>.

## المبحث التاسع

### تحقيق المناط المصلي لعقد التأمين التكافلي

إن فكرة التأمين التعاوني / التكافلي تقوم على مبدأ أصيل في الثقافة الإسلامية، وهو التعاون الذي يراعي قيم التضامن الإنساني والتكافل الاجتماعي، وهذا المبدأ الأصيل راجع إلى أصل في تحقيق المصلحة وإقامة العدل.

فالتأمين التعاوني بكونه عقدًا تكافليًا تبرعياً، هو عقد جائز شرعاً؛ لأنه قائم على أساس مبدأ التعاون وفكرة المصلحة والعدل، وكلها من روح

---

(١) انظر: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط. الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م، ٥/١٣٠-١٣١، وعبدالعزیز المحمّد السلطان، الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، إدارة الطبع والترجمة - المملكة العربية السعودية، الكتاب رقم (٧)، ط. الحادية عشرة، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م، ص ١٥٨، وانظر أيضاً: كتاب أبي المعالي محمود شكري الألويسي (١٣٤٢) هـ، غاية الأمان في الرد على النبهاني، طبع على نفقة عبدالعزیز ومحمد عبدالله الجميح، ط. الثانية، ١٣٩١ هـ، ج ٢ ص ٢٥٦، وعبدالرحمن السعدي، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط، دار البصيرة، ط. الأولى، ٢٠٠٠ م، ص ١٨٣.

التشريع الإسلامي الحنيف، ومن ثم فإن تحقيق مناطه المصلحي، يمكن أن يستند إلى أصليين<sup>(١)</sup>، نبيّتهما من خلال المطالب الآتية:

### المطلب الأول: تشوُّف الشارع الحكيم للتعاون والتضامن:

ويتحقّق ذلك من خلال عدّة نصوص وممارسات شرعية، وذلك لعموم قوله -تعالى- في الآية الكريمة: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]، ولحديث الأشعريين، عن أبي موسى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قال رسول الله ﷺ: (إِنَّ الْأَشْعَرِيِّينَ إِذَا أَرْمَلُوا فِي الْغَزْوِ<sup>(٢)</sup> أَوْ قَلَّ طَعَامُ عِيَالِهِمْ بِالْمَدِينَةِ جَمَعُوا مَا كَانَ عَنْدهُمْ فِي ثَوْبٍ وَاحِدٍ، ثُمَّ اقْتَسَمُوهُ بَيْنَهُمْ فِي إِنَاءٍ وَاحِدٍ بِالسَّوِيَّةِ؛ فَهُمْ مِنِّي، وَأَنَا مِنْهُمْ)<sup>(٣)</sup>.

وقد نبه العلماء إلى فقه مقاصد هذا الحديث، أن هذا ليس من باب الهبة، وإنما هو من الإباحة؛ لأن الهبة تمليك المال، والتمليك غير الإباحة<sup>(٤)</sup>، كما نبه الباجي<sup>(٥)</sup> اعتباراً بهذا الأصل أنه «يجوز للإمام أن يفعله في الأسفار

(١) انظر بحث: التأمين التعاوني والتأمين التجاري، ص ١ و ٢٤٠.

(٢) بمعنى: أنهم لم يبقَ عندهم شيء، وكأن الإنسان الذي صار إلى هذه الحال لم يبقَ عنده إلا الرمل؛ ولهذا يقال للمرأة التي فقدت زوجها: أرملة؛ لأن عائلها قد مات... انظر: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، اعتنى به: عادل مرشد، دار الرسالة للنشر - القاهرة، مادة: ر م ل، وابن فارس، مقاييس اللغة، مادة: رمل.

(٣) متفق عليه، رواه البخاري، كتاب الشركة، باب الشركة في الطعام والنهد والعروض، وكيف قسمة ما يكال ويوزن، مجازفة أو قبضة، لما لم ير المسلمون في النهدي بأساً، أن يأكل هذا بعضاً وهذا بعضاً، وكذلك مجازفة الذهب والفضة، والقران في التمر (٣/١٣٨)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة ي، باب من فضائل الأشعريين (٤/١٩٤٤)، عن أبي كريب

(٤) انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ١٣ ص ٤٤.

(٥) هو: القاضي أبو الوليد، سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي، الأندلسي، القرطبي، الباجي، الذهبي، صاحب التصانيف، الحافظ، ذو الفنون، صاحب تحصيل العلم الغزير، مع الفقر والتقنع باليسير.. توفي بالمرية في تاسع عشر رجب سنة أربع وسبعين وأربع مئة؛ فعمره إحدى وسبعون سنة سوى أشهر...



والمواضع التي لا يوجد فيها الطعام»<sup>(١)</sup>، وكما ذكر ابن بطال<sup>(٢)</sup> أيضاً، أن «للسلطان أن يأمر الناس بالمواساة ويجبرهم على ذلك، ويشركهم فيما بقي من أزوادهم؛ إحياء لأرماقهم وإبقاء لنفوسهم»<sup>(٣)</sup>.

**المطلب الثاني: قصد الشارع في الجنايات إلى تفتيت الضرر وتشريع العقلة:**

إن نظام العواقل<sup>(٤)</sup> في الإسلام الذي كان يختص بعصبات

= انظر في ترجمته: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م، الطبقة الخامسة والعشرون، ج ١٨ ص ٥٣٥ وما يليها، وللشيخ محمد فركوس الجزائري عن الإمام الباجي ترجمة مفصلة أعدّها له في دراسته لكتاب «الإشارة».

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ، ج ١ ص ٦٦.

(٢) هو: العلامة أبو الحسن، علي بن خلف بن بطال البكري، القرطبي، ثم البلنسي، ويعرف بابن اللّجام. يعدّ من كبار علماء المالكية، كما هو وارد عند القاضي عياض، وهو شارح صحيح البخاري... لم يذكر المترجمون له من المصنفات سوى «شرح صحيح البخاري» و«الاعتصام في الحديث» و«الرّهد والرقائق». قيل: إنه توفي ليلة الأربعاء، وصلي عليه عند صلاة الظهر آخر يوم من صفر سنة تسع وأربعين وأربع مئة.

انظر في ترجمته: القاضي عياض، ترتيب المدارك، الذهبي، تاريخ الإسلام وسير أعلام النبلاء، الطبقة الرابعة والعشرون، ج ٢٨ ص ٤٧-٤٨.

(٣) ابن بطال، شرح صحيح البخاري، ج ٧ ص ٧.

(٤) العقلة: لغة مشتقة من العَقْل وتعني: الحَجْر والنهي والعَصَبَة؛ وهم: القرابة من قبل الأب، وقيل: سمّيت بذلك؛ لأنهم يعقلون الإبل؛ أي: يربطون ركبها في فناء أولياء الدم. تقول العرب: عَقَلَ القَتِيلَ أي أعطى ديته، وعقل له دم فلان؛ إذا ترك القود وأخذ الدية، وعقل عن فلان؛ أي: غرم عنه جنايته... انظر: الرازي، مختار الصحاح، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ص ٤٠٩، مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، دار الدعوة التركية، ص ٦١٦، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، ط. الخامسة، ص ١٣٣٦.

وأما في الشرع: فالعاقلة: هي الجماعة الذين يؤدون الدية إلى أولياء المقتول، وأما سبب التسمية: فللعلماء فيه أقوال ليس هنا محل البحث فيها.

للتوسع في الموضوع، راجع:

محمد نجيب المطيعي، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، مكتبة الإرشاد - جدة، بدون بيانات، ١٣ / ٢٧٤، الزيّلعي، تبين الحقائق، ج ٧، ص ٣٦٤، الشيخ نظام، الفتاوى الهندية، =

النسب<sup>(١)</sup> دليل واضح على قصد الشارع الحكيم تفتيت جبر الضرر، وقد عمّمه عمر رضي الله عنه<sup>(٢)</sup>؛ ليشمل منسوبي الديوان عندما ضعفت العصبية وأصبح لأهل الديوان الواحد نوع عصبية وتضامن؛ وذلك لما فهم رضي الله عنه

= ج ٦ ص ٨٣، دار صادر عن المطبعة الأميرية، ط. الثانية، مصر ١٣١٠هـ حاشية كتاب الأصل، مطبوع مع كتاب الأصل لمحمد بن حسن الشيباني، تحقيق: شفيق شحادة، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٤، ج ٤، ص ٦٥٧، تبين المسالك شرح تدريب السالك، ج ٤، ص ٥٤٤، الشيخ أحمد المختار الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، إحياء التراث الإسلامي، قطر، ١٩٨٣ ج ٤، ص ٢٨٧، محمد أحمد حسين، العاقلة ومسؤوليتها عن الدية في الفقه الإسلامي: مقدار دية المسلم وغير المسلم والرجل والمرأة... مشروع قانون العاقلة، الدار الجامعية، ط. الأولى ٢٠٠٦م، سيف رجب قزامل، العاقلة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ط. الأولى ١٩٩١م، محمد نوح معابدة، العاقلة في ضوء المستجدات الاجتماعية: دراسة فقهية، بحث محكم منشور في «المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية»، العدد (٢)، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

(١) استقرت الشريعة الإسلامية على أن التوارث يقع بين المسلمين على وجهين: نسب وسبب، وأن النسب نوعان: نكاح وولاء.

والميراث بالنسب على ثلاثة أقسام، أجمعوا على قسمين منها، وهما: الفرض والتعصيب، والقسم الثالث رحم مختلف فيه، والميراث بالنكاح: يكون بالفرض وحده، والميراث بالولاء: يكون تعصيباً. والباحث في الموضوع يجد أن لهم تفصيلات في الموضوع يمكن الرجوع إليها.

انظر مثلاً:

- عبدالوهاب البغدادي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق ودراسة: محمد ثالث سعيد الغاني، (رسالة دكتوراه)، مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض- مكة المكرمة، دون تاريخ، ج ١ ص ٥٦١ وما يليها.
- حاتم بن محمد الشابي، الحجب في الميراث، منشورات: مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط. الأولى ٢٠١١م، ص ٥٣ وما بعد.
- فؤاد ابن الأشهب، التعصيب وتوزيع التركة، مذكرة، ص ٨٢.
- الرحبية في علم الفرائض بشرح سبط المارديني، وحاشية العلامة البقري على شرح سبط المارديني على المنظومة الرحبية، ص ٥٢ وما يليها.

(٢) كان عمر رضي الله عنه -بمحض الصحابة- ينقل العاقلة من القبيلة إلى الديوان بعد أن دون الدواوين، وقيد عليها المستحقين للعتاء من الدولة؛ وذلك أن التناصر الذي أسسه من قبل العصبية القبلية قد تغير الآن، وقد كان هذا التناصر القبلي هو علة فرض تحمّل العصبية أو القبيلة الدية، فما دام قد تغير أساس التناصر، فإن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا ... فجعل زمن ومكان من ينصر الرجل ويُعينه في ذلك الزمان والمكان.

من قصد الشارع إناطة الحكم بوصف التضامن الذي يمكن أن ينشأ عن النسب، كما يمكن أن ينشأ عن الديوان، ففتح الباب للاجتهاد في أي شكل من التضامن، وإن كان قد بدأ بالوضع؛ فإنه لا يستبعد أن يكون بالعقد. فحول هذه المناطات النصية والمصلحية والمقاصدية للاستدلال والتعليل بها على مشروعية عقد التأمين التعاوني، يقول الشيخ عبدالله ابن الشيخ المحفوظ بن بيّه -حفظه الله-<sup>(١)</sup>: «... وإن اختلف العلماء في ثبوت الحكم في بعضها وصلاحيّة ما ثبت فيها للقياس، إلا أنها لا أقل من أن تصلح للاستئناس. فالقياس إن لم يكن بتنقيح المناط من خلال إلغاء الفارق، فلا بد فيه من أصل معين مخصوص باسم لإلحاق الفرع به، ويبقى باب الاستصلاح واسعاً؛ لأنه استنباط حكم عن طريق المناسب المرسل، الذي لا يرجع إلى شاهد معين، بل إلى كلي مصلحي في مرتبة الضرورة أو الحاجة علم اعتبار الشرع له في الجملة»<sup>(٢)</sup>. فمن خلال هذين الأصلين أو القاعدتين (ترغيب الشارع في التعاون والتضامن، وتفتيت الضرر وتشريع العاقلة) تكون الحاجة أصلاً لهذا النوع، على أن يكون الدليل الشرعي المنطبق على عقد التأمين التعاوني هو قاعدة الاستصلاح القائم على أساس اعتبار المصالح في تحصيل المنافع ودفع المضار.

ومن ثم فإن اعتبار المناسب المرسل دليلاً شرعياً للتأمين التعاوني هو عين تحقيق مناطه العام، والأنسب من حيث الاستدلال؛ لأنه من العقود

---

(١) هو: الشيخ عبدالله ابن الشيخ المحفوظ بن بيّه، ولد سنة ١٩٣٥م في تمبذغة في موريتانيا، أحد أكبر العلماء السنة المعاصرين والنائب السابق لرئيس الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين، ورئيس ومؤسس لمجلس حكماء المسلمين.. له عضويات كثيرة ومؤلفات علمية غزيرة.

(٢) انظر بحثه: التأمين التعاوني والتأمين التجاري، ص ٢٤٢.

الحديثة التي ليس لها نظائر يقاس عليها في غالبها، وإنما مجالها الاستصلاح، الذي هو: بناء الأحكام الفقهية على مقتضى المصالح المرسلّة فيما لا نص فيه من النوازل الواقعة، والمستجدات الطارئة.

فالتشريع للواقع المعاش بظروفه وملابساته وعوارضه المتغيرة، والحكم الشرعي النظري أو القاعدة العامة النظرية المجردة، يجب أن تنزل من تجريدها الذهني إلى هذا الواقع لتحكمه<sup>(١)</sup>.

ومن ثم فإن عقد التأمين التعاوني في تصور الاجتهاد الفقهي المعاصر يقوم على مبدأ التعاون والتكافل، بقيام جماعة بتجميع مبالغ من المال، كل على قدر وسعه وحسب طاقته، ليتواسوا فيما بينهم؛ وذلك بما يحفظ عيشتهم، ويصون كرامتهم، ويضمن مستقبلهم.

فلسفة التأمين التعاوني في الاجتهاد الفقهي المعاصر، بكونه فكرة تكافلية محضة، فإن تصوّر تحقيق مناطه المصلي الخاص، يمكن أن نبرزه من خلال المميزات التي يمتاز بها عن التأمين التجاري؛ لأن التأمين التكافلي شرع في الأصل بديلاً عما يسمى بالتأمين التجاري التقليدي، الذي شابه في أصل منشئه غرر فاحش واستغلال فاضح، وبحسب المقولة الشهيرة في التراث العربي الإسلامي: **بضدها تتميز الأشياء، ويتحقق المناط**<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله، ج ١ ص ١٢٨.

(٢) ومعنى القاعدة أو المقولة: أن الشيء يظهر بوضوح عندما نقارنه بضده أو بما يختلف عنه. وانطلاقاً من هذه القاعدة / الحقيقة فنحن لن نستطيع فهم كنه التأمين التعاوني التكافلي إلا إذا فهمنا ما هو ضده أو نقيضه، أي: ما يختلف عنه وهو التأمين التجاري التقليدي (بصورة إجمالية). ويمكن الرجوع إلى بعض جوانب الموضوع من خلال كتاب مصطفى أحمد الزرقا، نظام التأمين: حقيقته والرأي الشرعي فيه، فقد تناول هذا الموضوع مبكراً وأفاض فيه القول.

وما دام التأمين التجاري عقد غير متوازن، نشأ على اختلال في الحقوق والواجبات بين طرفي العقد فيه (المؤمن والمستأمن)، كما أنه يشوبه الغرر، ويقصد من معاملاته استهداف الكسب التجاري والأرباح السريعة التي تؤكل بها أموال المستأمنين بالباطل، كما أنه يسطو وبدون وجه حق على الاشتراكات والفائض المتبقي من أقساطهم.

كل هذه الصور السلبية المتلبّسة بهذا العقد تكشف لنا بوضوح في مقابله ذلك المناط الخاص المتعلق بالتأمين التعاوني المخالف له تمامًا في الأهداف والغايات.

### المبحث العاشر

#### القواعد والضوابط الشرعية للمعاملات المالية المعاصرة

هناك زمرة من الضوابط والقواعد الفقهية تتعلق بفقه المعاملات، منها العام ومنها الخاص بالمعاملات المالية، ولقد تولت الجامع الفقهية المعاصرة، مثل مجمع الفقه الإسلامي وما يشبهها من الهيئات، كهيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية إصدار الأحكام الخاصة بالمعاملات المالية المعاصرة بعد دراستها وتحليلها لتوضيح الجائز منها وغير الجائز من خلال القواعد الفقهية؛ وذلك لكي يسهل على الناس عمومًا والمهتمين خصوصًا ضبط المعاملات المالية الخاصة بهم، ويشهد لهذا الأمر مقولة عمر رضي الله عنه حينما قال: «لا يبيع في سوقنا إلا من قد تفقّه في الدين».

فيجب على الذين من وظيفتهم الفتوى في معاملات الناس المعاصرة، وخاصة أصحاب الهيئات الشرعية للمصارف الإسلامية أن يهتموا بها

جيداً، لكي تساعدكم في فهم المسائل والنوازل التي تعرض عليهم وحلّها،  
ومن ثم استنباط الحكم الشرعي المناسب وإسقاطه على واقع المسلمين.

### المطلب الأول: مفهوم القاعدة والضابط:

#### أ- القاعدة في اللغة:

القاعدة في اللغة تعني: الأساس، وجمعها قواعد، وهي أسُّ الشيء وأصوله،  
سواء كان حسيّاً كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين، أي: دعائمه،  
وقد جاء هذا اللفظ في القرآن الكريم في قوله -تعالى-: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ  
الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، وقوله -تعالى-: ﴿فَأَقْبَهُ اللَّهُ  
بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فمعنى القاعدة في الآيتين الأساس،  
وهو ما يرفع عليه البنيان، فكل ما يُبنى عليه غيره يسمى قاعدة.

ومما شاع عند العرب قولهم: قواعد الهودج: أي: خشبته الجارية مجرى  
قواعد البناء<sup>(١)</sup>، والقاعدة من البناء أساسه الذي ينطبق على جزئيات، وجمعها  
قواعد<sup>(٢)</sup>، وقواعد السماء: أصولها، والقواعد من الشيء: ما يُرتكز عليه<sup>(٣)</sup>.

يقول محمد الروكي: «المعنى العام الذي تدور حوله كل الاستعمالات  
اللغوية لكلمة «قاعدة» هو الأصل والأساس، سواء كان ذلك في الحسيات

(١) انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩،  
ص ٤١٠.

(٢) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤،  
ص ٧٤٨.

(٣) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قعد)، ١٢٦/٣، الفيومي، المصباح المنير، ٢/٢٠، ابن  
فارس، مقاييس اللغة، مادة (قعد)، ١٠٨/٥، ١٠٩، محمد رواس قلججي - حامد صادق  
قنبيي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط. الثانية، ١٤٠٨هـ -  
١٩٨٨م، ص ٣٥٤.

أو في المعنويات كقواعد الإسلام وقواعد العلم ونحو ذلك. ومن ثمّ فإن قواعد الفقه لن تخرج عن هذا المعنى العام؛ فهي أصوله وأسسها التي تنبني عليها فروعها وجزئياته المتعددة التي لا تتناهى»<sup>(١)</sup>.

ويتضح مما سبق بيانه: أن القاعدة هي الأمر أو الشيء المستقر الثابت الوطيد، وعلى هذا تدلُّ أقوال أهل اللغة، فقواعد البيت هي أسسه الثابتة المستقرة، وكذلك قواعد الهدج، وقواعد السحاب أصوله الثابتة الوطيدة، وكذا المرأة العجوز القاعد عن الحيض والولد والأزواج فلا ترجو نكاحاً، استقرت على حالها فلم يطرأ عليها تغييرات الحيض والطمهر.

#### القاعدة في الاصطلاح:

اختلف الفقهاء في تعريف القاعدة إلى قولين:

- التعريف الأول: بأنها «حكم كليّ ينطبق على جميع جزئياته لتعرف أحكامها منه»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف، للقاضي عبدالوهاب البغدادي، دار القلم - دمشق، مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ط. الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، ص ١٠٧.

(٢) للتفصيل في الموضوع انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، ١/ ٣٥، علي حيدر خواجه أمين أفندي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ص ١٩، أحمد بن محمد مكي الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، («الأشباه والنظائر، لابن نجيم» يليه - مفصلاً بفواصل - شرحه «غمز عيون البصائر»، لأحمد الحموي ١/ ٥١، تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ٢٣، محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص ٥٣، إسماعيل حسن بن محمد علوان، القواعد الفقهية الخمس الكبرى والقواعد المندرجة تحتها (جمع ودراسة من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - دكتوراه)، ص ٢٤، محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنبي، معجم لغة الفقهاء، ص ٣٥٤، عبدالرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضاً ودراسة وتحليلاً، ص ٢٩.

• التعريف الثاني: أنها «حكم أكثرِّي لا كليّ ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه»<sup>(١)</sup>.

ومنشأ الخلاف: أن من قال: إنها كلية نظر إلى أصل القاعدة، ومن قال: إنها أغلبية نظر إلى وجود مستثنيات في كل قاعدة.

ويترجّح عندنا: التعريف الأول؛ كونها قاعدة كلية.

وأسباب الترجيح ظهرت لنا من خلال الآتي:

- شأن القاعدة أن تكون كلية.
- إن وصفها بالكلية لا يضرُّ تخلفُ آحاد الجزئيات عن مقتضى الكلي.
- إن هذا التخلفُ أو الاستثناء من القاعدة يرجع إلى وصف اختصَّ به.
- إن الغالب الأكثرِّي معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعيّ؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.
- إن المستثنيات بمثابة الشوارد والنوادر التي يحتمل وجودها تحت قاعدة أخرى.
- إن الشاذّ لا حكم له ولا ينقض قاعدة، كما أن القواعد في سائر العلوم لا تخلو من الشواذ والمستثنيات<sup>(٢)</sup>.

- كون هذه القواعد أغلبية لا ينقص من قيمتها العلمية، وعظيم موقعها

---

(١) انظر: غمز عيون البصائر، مرجع سابق، ٥١/١، محمد بن محمد بن أحمد المقرّي، القواعد، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبدالله بن حميد (رسالة علمية)، جامعة أمّ القرى، نشر: مركز إحياء التراث الإسلامي بمكة المكرمة، (طبعة بدون بيانات) ١٠٧/١.

(٢) انظر: عبدالمجيد جمعة الجزائريّ، أبو عبدالرحمن، القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين (رسالة ماجستير)، دار ابن القيم - دار ابن عفان، ط. الأولى ١٤٢١هـ، ص ١٦١ ١٦٣.



في الفقه، وقوة أثرها في التفقيه؛ فإن في هذه القواعد تصورًا بارعًا، وتنويرًا رائعًا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفًا لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطًا لفروع الأحكام العملية بضوابط بيّنة في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها<sup>(١)</sup>.

### ج- تعريف الضابط الفقهي والفرق بينه وبين القاعدة:

#### • أولاً: تعريف الضابط لغةً واصطلاحاً:

الضابط لغة: لزوم الشيء وحبسه، من ضَبَطَ يَضْبِطُ ويضبط ضبطاً، والضُّبُطُ أيضاً: حِفْظُ الشَّيْءِ بِالْحَزْمِ<sup>(٢)</sup>.

#### • ثانياً: الضابط اصطلاحاً:

تنوعت تعريفات مفهوم «الضابط» حسب الحقل الدلالي والمجالي الذي يوجّهه. ففي تخصص المنهجية في البحوث والدراسات أو المنهجية العلمية methodology في فلسفة العلم عرّفوه بتعريفات عديدة، منها ما قاله الدكتور فريد الأنصاري (رحمه الله):

- الضابط (ضوابط البحث): هو محدد جوهريّ، بموجبه يتحدد جزء من جوهر البحث أو طبيعته. فالضوابط إذن هي مجموعة من المحددات، التي

---

(١) للتوسع في موضوع دراسة القاعدة الفقهية في الشريعة الإسلامية، انظر: دراسة علمية محكّمة بعنوان: «القاعدة الفقهية.. حجيتها وضوابط الاستدلال بها»، للباحث: د. رياض منصور الخلفي، وهي منشورة بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية الصادرة عن مجلس النشر العلمي بجامعة الكويت، السنة ١٨، العدد ٥٥، شوال ١٤٢٤هـ / ديسمبر ٢٠٠٣م.

(٢) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (ضبط)، الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، طبعة سنة ١٩٩٥، مادة (ض ب ط).

- باجتماعها تتجلى حقيقة (الإشكال) العلمي، وطبيعته، وحدوده الجوهرية<sup>(١)</sup>.
- الضابط المنهجي: وهو محدد جوهرى يتم بمقتضاه بناء البحث على (منهج) أي: على (نَسَق) من القواعد، والضوابط التي توجه البحث العلمي، وتنظمه<sup>(٢)</sup>.
- من العلماء من عرّف القاعدة بأنها هي الضابط<sup>(٣)</sup> إلا هناك من عرّف الضابط الفقهي بتعريف خاص، ومن بين هذه التعريفات نذكر ما يلي:
- «الضابط ما اختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة»<sup>(٤)</sup>.
- «الضابط هو حكم كلي فقهي ينطبق على فروع متعددة من باب واحد»<sup>(٥)</sup>.
- وبعد إيراد عددٍ من التعريفات للضابط الفقهي، خلّص الباحث مصطفى الزّاهد إلى تعريفه بأنه:
- «قضية كلية شرعية عملية تجمع شتات صور متشابهة من الأحكام، في باب واحد أو أبواب متقاربة»<sup>(٦)</sup>.

---

(١) انظر: أبحاث البحث في العلوم الشرعية، مادة (ضبط)، سلسلة الحوار (٢٧)، منشورات الفرقان - الدار البيضاء، ط. الأولى ذو القعدة ١٤١٧هـ / أبريل ١٩٩٧م، ص ١٨٢.

(٢) المصدر السابق، نفس المكان.

(٣) انظر: أحمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ٢/ ٥١٠، إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، إشراف وتحقيق: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، الإسكندرية، ٣٣/١.

(٤) انظر: تاج الدين السُّبكي، الأشباه والنظائر، ١/ ١١؛ زين الدين بن نجيم، الأشباه والنظائر، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر- بيروت ١٤٠٣، ص ١٩٢.

(٥) عبدالسلام بن إبراهيم بن محمد الحصين، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية جمعًا ودراسة (بحث ماجستير في أصول الفقه)، دار التأسيس، القاهرة ٢٠٠٢، ١/ ٧٢.

(٦) انظر: القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جُزّي، ص ٤٨.

• ثالثاً: الفرق بين الضابط والقاعدة:

عمدة الفرق بين القاعدة والضابط: هو أن القاعدة تجمّع فروعاً من أبواب مختلفة، والضابط يجمع فروعاً من باب واحد<sup>(١)</sup>، أي: أن الضابط يختص بباب واحد أو أبواب متقاربة، أما القاعدة فإنها تدخل في جميع أبواب الفقه أو أغلبها.

فالقواعد والضوابط جميعها قواعد تُردُّ إليها فروع، وكليات تتفرّع عنها جزئيات، وأصول تنبني عليها مسائل جزئية، إلا أن القواعد أعمُّ من الضوابط، حيث تتميز بكونها غير منحصرة في باب معيّن من أبواب الدين. فعلى سبيل المثال: قاعدة ((المشقة تجلب التيسير)) تسمى قاعدة لا ضابطاً؛ لأنها تدخل في جميع أبواب الشريعة، في العبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الدين. أما قاعدة ((ما جازت إجازته جازت إعارته))، فهي ضابط فقهي لاختصاصها بالمعاملات في باب العارية، وكذلك قاعدة ((مالا يجوز السلم فيه لا يجوز قرضه)) فهي ضابط لاختصاصها بالمعاملات باب القرض.

وهذا هو الاتجاه السائد الذي درج عليه أغلب العلماء في التفريق الاصطلاحي بين القاعدة والضابط، كالإمام ابن نجيم في الأشباه والنظائر، والإمام السيوطي، والإمام تاج الدين السبكي، وغيرهم. وإن كان بعض الفقهاء أطلق على الكل اسم القاعدة، وأياً ما كان الأمر، فإن التساهل في الإطلاق إذا سبقه بيان للفارق الدقيق بين القاعدة والضابط فلا بأس به، والله أعلم.

(١) انظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٩٢؛ الحصين، القواعد والضوابط الفقهية، ١/٤٦.

إلا أن المنتبع لكتب القواعد الفقهية القديمة والمعاصرة يرى أن العلماء توسعوا كثيراً في إيراد القواعد والضوابط، حتى ذكروا أحكاماً من الأحكام المهمة التي لها أثر كبير من الناحية العملية، ولكنها لا تمتلك صفات القاعدة ولا صفات الضابط، وهذه الظاهرة تأخذ في الاتساع مع مرور الزمن، والظاهر أن الدافع إلى هذا التوسع هو الرغبة في استخلاص نظرية متكاملة في كل باب من أبواب العلم، تعتمد على مجموعة من القواعد والضوابط، مع مجموعة من الجمل الثابتة، لرجحانها الشديد، أو لاتفاق العلماء عليها، ومن الأمثلة على هذه المجموعة في باب المعاملات:

- لا تجب الإعارة إلا حيث تعيّن لدفع مفسدة.

- المحلّ الواحد لا يقبل الضمانين.

- الإذن دلالة كالإذن صراحة.

- تصرف الفُضويّ موقوف على إجازة المالك.

وهذا الاتجاه لا مانع منه إذا كان باعتدال ودون تفريط، يفضي إلى زوبان القواعد في بحر الفروع، كما يشترط أن تكون هذه الصيغ من الجمل مجمع عليها أو راجحة رجحاناً قوياً، وأن تسهم مع القواعد والضوابط الواردة في الأبواب الفقهية في وضع نظريات كلية متكاملة تحقّق ما تتطلبه النظريات.

وهذا أمر يتطلّب إعادة النظر في القديم والجديد مما قدم في هذا الفن لنفض الحشو ونفي الزيادات، وإضافة ما يجب إضافته في ضوء حاجات الأمة الملازمة لها في جميع العصور وحاجاتها المستجدة في الحياة المعاصرة.

إلا أن التجديد في القواعد الفقهية يكون في الغالب بالنظر فيما تفرق من الأحكام وجمع شتات الفروع والتأليف بينهما بشكل يصل بالباب إلى ما يشبه النظرية المتكاملة<sup>(١)</sup>.

وقبل أن نختم هذه الوقفة التمهيدية، ننقل في هذا السياق كلامًا نفيسًا للأستاذ مصطفى الزرقا (رحمه الله)، حيث يقول: «لولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعًا مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها الأفكار...»<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا نخلص إلى القول:

إن جمهور العلماء يُفرِّقون بين القواعد الفقهية والضوابط بالنظر إلى المعنى الاصطلاحي، ومن نظر إلى المعنى اللغوي لم يُفرِّق بينهما، وهو الصواب.

وإجمالاً هذا يعني: أن بين القاعدة والضابط عموم وخصوص، ليس هذا محلّ التفصيل فيه<sup>(٣)</sup>.

**المطلب الثاني: الضوابط والقواعد الفقهية المتعلقة بالمعاملات المالية:**

في البداية يمكن القول: إن المنهج الصحيح لمعرفة أي عقد من العقود المستحدثة أن نتصور أولاً مدركاته، بأن نتعرّف على عناصره ونعرضها على

---

(١) انظر: د. إسماعيل خالدي، الضوابط والقواعد الشرعية للمعاملات المالية الإسلامية، ص ٢ - ٤ بتصرّف.

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت، ١/٩٤٩.

(٣) للتوسع راجع: مصطفى الزاهد، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جُزَي، ص ٤٩، ٥٠.

قواعد الشريعة ومقاصدها، فما كان موافقاً لها أو على الأقل لم يخالفها كان مقبولاً سائغاً، على أساس أن الأصل في العقود أو الشروط الإباحة، وهذه القاعدة معتبرة ما دام هذا العقد لا ينافي قواعد الشريعة الكلية وأحكامها العامة، ولا يخالف مقاصدها وغاياتها. وعلى هذا النهج نبحت فيه، لننتعرف على ماهيته وحكمه الشرعي، وما نصل إليه أو يصل إليه غيرنا، لا شك أنه على سبيل الاجتهاد، وقد يقرب أو يبعد عن الصواب، فيكون الترجيح لما هو أشبه من العقود والقواعد الشرعية، وقد تقرب بعض الاجتهادات من الشرع ويبعد ما يخالفها بعداً كبيراً، بحيث يمكن القول بعدم جواز هذا الاجتهاد المخالف؛ لأنه يكون من قبيل الاجتهاد الشاذ الخارج عن إجماع الأمة.

وفي هذا المطلب من البحث نتعرف على بعض القواعد والضوابط الفقهية، التي توطرّ المعاملات المالية بناءً على التصوّر المنهجي الذي أشرنا إليه سالفًا.

#### - أولاً: القواعد الفقهية العامة:

ويتمثل في القواعد الكلية التي لا تختص باباً من الأبواب، وإنما تدخل في جميع الأبواب الفقهية، وقد اخترت منها ثلاث قواعد، وحاولتُ الاقتصار فيها على مجالات تطبيقها في المعاملات المالية فقط.

- القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها.
- القاعدة الثانية: لا ضرر ولا ضرار.
- القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك.

• القاعدة الأولى: ((الأمور بمقاصدها))

هذه واحدة من القواعد الكبرى التي تشمل الأحكام الفرعية، بل تأتي على رأس القواعد، وتبرز أهميتها من خلال إعمالها للمقاصد والنيات وردّ الأقوال والأفعال والتصرفات إليها، قال ابن قيم الجوزية -رحمه الله تعالى-: «النية روح العمل ولُبُّه وقوامه، وهو تابع لها، يصحُّ بصحَّتْها، ويفسد بفسادها»<sup>(١)</sup>.

وأصل هذه القاعدة: الحديث المشهور الوارد عن النبي ﷺ بصريح قوله: ((إنما الأعمال بالنيات...))<sup>(٢)</sup>.

ومعنى هذه القاعدة: «أن حكم الأمور بمقاصد فاعلها»<sup>(٣)</sup>، أي: «أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر»<sup>(٤)</sup>.  
ومما نقله الإمام السيوطي عن شيخه الإمام الشافعي -رحمهما الله تعالى-، فيما يخصُّ هذه القاعدة قوله: «أنها تدخل في سبعين باباً»<sup>(٥)</sup>.

أ- هل يمكن تطبيق القاعدة في مجال المالية المعاصرة؟

يتفق كثير من الباحثين على نقطة مهمّة، وهي: أن من أهمية هذه القاعدة ردُّ الأقوال والأفعال والتصرفات إليها، ومن ثم فهي تشمل العبادات وكل ما يصدر عن المكلف، أما تأثير النية في العبادات فلا يحتاج إلى بيان؛ لأنه لا يكون الفعل عبادة إلا بالنية. أما تأثير النية في المعاملات فقد منعه بعض العلماء، وأوجبه بعضهم:

(١) إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، ٣/١٢٢.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الوحي، ح (١).

(٣) الندوي، القواعد والضوابط الفقهية، ١/٤٠.

(٤) علي حيدر، درر الحكام، ١/١٧.

(٥) انظر: الأشباه والنظائر، ١/٢٢.

وممن منع تأثير النية في المعاملات: الحنفية والشافعية والظاهرية ما لم تظهر في العقود، فقد ورد عن الإمام الشافعي -رحمه الله-: «أصل ما أذهب إليه: أن كل عقد كان صحيحاً في الظاهر، لم أبطله بتهمة ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحة الظاهر، وأكره لهما النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تُفسد البيع»<sup>(١)</sup>. فالاعتبار عندهم بظاهر العقود لا بما ينويه العاقدان، ولهذا يصح عندهم بيع العينة<sup>(٢)</sup> ونكاح من قصد التحليل<sup>(٣)</sup> ونظائره<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: الأم، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣، ٧٤/٣.

(٢) بيع العينة هو: أن يبيع السلعة بثمن مؤجل، ثم يشتريها مرة أخرى نقداً بثمن أقل. فتكون الصورة النهائية حصول النقد للمشتري، وسوف يسدده بأكثر منه بعد مدة، فكأنه قرض في صورة بيع.

انظر: الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ٩٦/٩، ابن الهمام، فتح القدير ٢١٣/٧، عبدالرزاق الصنعاني، المصنّف، ١٨٤/٨، ابن عثيمين، الشرح المتمم ٢٢٣/٨.

وفي بيان تعريف العينة في الاصطلاح قال المالكية:

أ- «البيع المتحيل به على دفع عين في أكثر منها».

ب- «بيع من طلبت منه سلعة قبل ملكه إياها طالبها، بعد شرائها».

انظر: كمال الدين ابن الهمام شرح فتح القدير - شرح الهداية ٤٣٣/٦، محمد بن عبدالله الخرشبي، شرح الخرشبي على مختصر سيدي خليل ١٠٥/٥، حمد بن محمد الصاوي المالكي، بلغة السالك لأقرب المسالك ١٢٨/٣، محمد عرفة الدسوقي المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٨٨/٣.

(٣) نكاح التحليل: لا يحل للمطلّق، ولا للمرأة أن يحتالا على شرع الله للرجوع لبعضهما بما يسمى «نكاح التحليل»، وهو عقد له صور متعددة، منها:

أ- أن يقوم الزوج المطلّق أو الزوجة أو وليها باستئجار «تيس» من البشر، فيشترط عليه أن يتزوج مطلقته، ويدخل بها، ثم يطلقها، مع إعطائه مبلغاً من المال!

ب- أن يتزوج رجل تلك المطلقة بدون اتفاق منه مع أحد، وقصده: أن يحلها للأول، ثم يطلقها.

ونكاح «التحليل» عقد محرّم فاسد، ويستحق فاعله اللعن.

انظر: أحمد بن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير ٣/٣٧٢، الموسوعة الفقهية ١٠/٢٥٦ - ٢٥٧، عبدالعزيز بن محمد بن علي آل عبداللطيف، مسائل الفروع الواردة في مصنفات العقيدة - جمع ودراسة-، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وأدابها، ج ١٥ ص ٣٢١ وما بعدها. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وأدابها، ج ١٥، ع ٢٥٤، شوال ١٤٢٣هـ.

(٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٧٣/٥.

الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٨٧/٣، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٩، ص ١٨، النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت ١٩٩٧، ٢٤٨/٩.



وممن قال بتأثير النية في المعاملات: المالكية والحنابلة، يقول الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له، فعمله باطل»<sup>(١)</sup>.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعبادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فتجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، أو صحيحاً من وجه فاسداً من وجه، كما أن القصد في العبادات يجعلها واجبة ومستحبة أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة»<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن القيم -رحمه الله-: «إن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر أفعالها وأفعالها... وقاعدة الشريعة العامة التي لا يجوز هدمها: أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والمعاملات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فالقصد والنية والاعتقاد يجعل الشيء حلالاً أو حراماً، وصحيحاً أو فاسداً، وطاعة أو معصية»<sup>(٣)</sup>.

### الرأي الرَّاجح:

من خلال ما سبق الوقوف عنده، يتضح لنا أنّ ما ذهب إليه المالكية والحنابلة يظهر رأياً قوياً راجحاً؛ لأن هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الدين، فهي تشمل مختلف فروع المعاملات، إذ «تجري في كثير من الأبواب الفقهية مثل:

(١) الموافقات، تحقيق عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ٣٣٣/٢.

(٢) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، ٩٥/٣.

(٣) المصدر السابق نفسه.

المعاوضات والتملكيات المالية والإبراء، وتجري في الوكالات، والضمانات، والأمانات والعقوبات...»<sup>(١)</sup>، وهي بمثابة الفيصل في كنايات العقود مثل: كنايات البيع والهبة والوقف والقرض والضمان والحوالة والوكالة والإقالة...<sup>(٢)</sup>.

فمثلاً: لو اشترى شخص العنب بقصد الأكل أو التجارة جاز له الأمر، وإن اشتراه بقصد أن يعصره خمراً أو يبيعه لمن يريد أن يعصره خمراً لم يجز.. وإن باع السلاح لمن يقاتل به في سبيل نصره دين الله أو لدولة تدافع به عن شعبها ومقدساتها جاز، وإن باعه لمن يسعّر به الفتنة الطائفية، أو يقتل به أناساً أبرياء، أو للجماعات الإرهابية والانفصالية المسلّحة لم يجز له ذلك.

#### ج - من تطبيقات القاعدة في مجال المالية المعاصرة:

مما ينبغي رده إلى صلب هذه القاعدة وما تفرع عنها: ما انتشر في الواقع الإسلامي المعاصر من التعاملات والعقود التي يختلف مقصودها عن شكلها الظاهري، ومن هذه العقود:

١. الودائع المصرفية، فحقيقة هذه المعاملة أنها قرض مضمون بفائدة محددة سلفاً، وما دامت الوديعة مضمونة فلا يمكن أن تكيف شرعاً على أنها وديعة، وإنما هي قرض، فإذا حددت لها فائدة مشروطة سلفاً كانت قرضاً ربوياً محرماً.

٢. البيع بالتقسيط، كما تجريه البنوك الربوية بالاتفاق مع الجهات القائمة بالبيع كوكالات السيارات، فمثل هذا البيع الذي ينص فيه على الفائدة

(١) أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق ١٩٨٩، ص ٤٧.

(٢) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٤٩.

مفصولة عن الثمن الحال لا يسمى بيعا بالتقسيط، وتسميته ذا الاسم لا يخرج عن حقيقته الشرعية أنه عملية مداينة ربوية؛ لأن باقي الثمن وقعت فيه الزيادة بعد أن استقر في ذمة المشتري.

٣. التورُّق المنظم، الذي تنظمه بعض البنوك الإسلامية، وهو في حقيقته ومقصوده قرض ربوي؛ لأن البيع لا يكون مقصوداً للبنك، والشراء لا يكون مقصوداً للعميل، وإنما قصد العميل الحصول على النقد أو تسديد دينه لدى البنك، وقصد البنك الاسترباح من وراء حاجة العميل أو تحصيل دينه الذي على العميل، وإنما ألْبست العملية شكل التورُّق للفرار من الحكم الشرعي، ولذلك لا يجري فيها قبض؛ فهو بعينه بيع العينة المحرَّم.

#### • القاعدة الثانية: ((لا ضرر ولا ضرار))<sup>(١)</sup>.

##### أ- مفهومها:

صدّرت هذه القاعدة بحرف «لا» النافية للجنس، وتسمى «لام

(١) للتوسع في الموضوع راجع ما يلي:

- عبدالله الهلالي: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية.
- عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان: فقه الضرورة وتطبيقاتها المعاصرة: آفاق وأبعاد.
- وهبة الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي.
- محمد بن حسين الجيزاني: حقيقة الضرورة الشرعية وتطبيقاتها المعاصرة.
- خالد عبدالله الشعيب: قاعدة «الضرر يزال» وشمولها للتعويض عن الضرر المعنوي.
- عبدالرحمن بن رباح بن رشيد الرادادي: قاعدة «درء المفسد مقدّم على جلب المصالح» وتطبيقاتها في المجال الطَّبِّي.
- عبدالرحمن بن عثمان الجلعود: مفهوم مصطلح «الضرورة» بين الشرع والطب.
- حسن السيد خطاب: قاعدة «الضرورات تبيح المحظورات» وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي.
- نور الدين الخادمي: الحاجة الشرعية: حقيقتها وضوابطها.
- وليد صلاح الدين الزير: ضوابط الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة وتطبيقاتها.

التَّبَرُّة»؛ سَمَّيتَ بذلك لأنها تنفي الجنس، فكأنها تدلّ على البراءة من ذلك الجنس.

والضرر: النقصان يدخل في الشيء، تقول: دخل عليه ضرر في ماله. والضرُّ ضدّ النفع، والاسم الضرر.

والضَّرار - بكسر الضاد-: من ضَرَّه وضارَّه بمعنى، وقيل: هو مقابلة الضرر بالضرر، وهو المشهور.

قال ابن عبد البر: «معنى «لا ضرر»: لا يُدخَلُ على أحد ضرر لم يُدخِله على نفسه، ومعنى «لا ضرار»: لا يُضارُّ أحد بأحد»<sup>(١)</sup>.

وعن أوجه التشابه والاختلاف بين الضرر والضَّرار قال الشيخ الزرقا: «المشهور: أن بينهما فرقًا. فحمل اللفظ على التأسيس أولى من التأكيد. وأحسن الأقوال في الفرق: أن معنى الأول: إلحاق مفسدة بالغير مطلقًا، ومعنى الثاني: إلحاق مفسدة بالغير على وجه المقابلة له، لكن من غير تقييد بقيد الاعتداء بالمثل والانتصار للحق»<sup>(٢)</sup>.

ففي هذه القاعدة نفي لجنس الضرر، ونفي لجنس الإضرار، لا ضرر ولا ضار، فيرجع معناها (مفهومها) إلى نفي جنس الضرر عن النفس وعن الغير<sup>(٣)</sup>.

#### ب- أهميتها:

تعدُّ واحدة من القواعد المعلومة من الدين بالضرورة عند الفقهاء، وهي قاعدة أصل من أصول الشريعة، أي: قاعدة مستمرة فيها، أضف إلى

(١) انظر: الاستذكار، تحقيق سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ١٩١/٧.

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهية، ص ١٦٥.

(٣) انظر: مصطفى الزاهد، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جزي، ص ٩٨.

ذلك أنها تتميز بكونها من القواعد الأساسية في الفقه الإسلامي، لعمومها وشمولها لكثير من الأبواب الفقهية والمسائل الفرعية، وهي تعد كذلك من القواعد الكلية الكبرى في الشريعة الإسلامية، وهي ثاني قاعدة من القواعد الأصولية المتفرعة بشأن الضرر من خطر إيقاعه ووجوب إزالته بعد الوقوع تحت قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، وهي أيضاً من القواعد التي يعتمد عليها الفقهاء في تقرير الأحكام الشرعية للحوادث والمسائل المستجدة، وأغلب كتب القواعد الفقهية عبّرت عنها بقول: «الضرر يُزال»، وعبر عنها الشيخ عبدالرحمن السعدي، والدكتور صدقي البورنو، والأستاذ الزرقاء بـ«لا ضرر ولا ضرار»، وهو ما جعله الآخرون أصلاً لها، ولها مجالات واسعة وتطبيقات كثيرة جداً في الفقه الإسلامي والقانون أيضاً<sup>(١)</sup>.

وقد تفرّعت عن هذه القاعدة قواعد كثيرة، تزيد عن عشرة قواعد، وقد أفردت بالبحث والتأليف كثيراً من لدن عدد من الباحثين المعاصرين<sup>(٢)</sup>. وهناك كثير من القواعد المتفرعة عن قاعدة «الضرر يُزال»، نذكر منها القواعد التالية:

- القاعدة الفرعية الأولى: (الضرر لا يزال بمثله أو أعلى منه).
- القاعدة الفرعية الثانية: (الضرر يدفع قدر الإمكان).

---

(١) انظر: محمد صدقي البورنو، السوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٧٧، وراجع: أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ج ٢ ص ٧٧٩.

(٢) من الباحثين الذين أفردوا هذه القاعدة بالبحث والدراسة نذكر: الأستاذ عبدالله الهلالي، إذ جعلها موضوع أطروحته للدكتوراه تحت عنوان: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» مقاصدها وتطبيقاتها الفقهية، وهي رسالة مطبوعة ومتداولة بين الباحثين اليوم.

- القاعدة الفرعية الثالثة: (تُدفع أعلى المفسدتين بارتكاب أدناهما)
- القاعدة الفرعية الرابعة: (درء المفسد مقدم على جلب المصالح)<sup>(١)</sup>.

ج - أصلها:

أصل القاعدة بلفظها: حديث نبوي شريف رواه الإمام مالك في «الموطأ» عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه أن النبي ﷺ قال: (لا ضرر، ولا ضرار)، قال الإمام النووي -رحمه الله-: «حديث حسن، رواه ابن ماجه، والدارقطني، وغيرهما مسنداً»<sup>(٢)</sup>.

وفي شرح الزرقاني على الموطأ: وفيه - أي: الحديث- تحريم جميع أنواع الضرر إلا بدليل؛ لأن النكرة في سياق النفي تعم...<sup>(٣)</sup>.

(١) لمزيد من التوسع في باقي القواعد مع تطبيقاتها وشروحها التفصيلية، راجع: محمد الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، ط. الأولى، دار الفكر - دمشق، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م، ١/٢٥٦ - ٢٠٠، وأحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، بقلم مصطفى الزرقا (ابن المؤلف)، ط. الثانية لدار القلم - دمشق - سورية.

(٢) انظر: الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، دار الفكر - بيروت، ط. ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٤م، ٤/٣٧، والحديث المشار إليه رواه كل من: الحاكم في المستدرک ٢ / ٥٨، والبيهقي ٦ / ٦٩ والدارقطني ٢ / ٧٧، ورواه مالك في الموطأ، كتاب الأفضية ٢ / ١١٥ عن عمرو بن يحيى عن أبيه مرسلًا، ورواه أبو داود بصيغة (من ضارَّ أضرَّ الله به) رقم الحديث (٣٦٣٠)، ورواه أحمد ١ / ٣١٣، وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، ٢ / ٧٨٤ (٢٣٤١) من حديث ابن عباس -رضي الله عنهما-، ورواه أحمد ٥ / ٣٢٦، وابن ماجه ٢ / ٧٨٤ (٢٣٤٠) من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، كما جاء من حديث غيرهم -رضي الله عنهم-، وله طرق يتقوى بها، ولذلك قال النووي في الحديث الثاني والثلاثين من الأربعين: حديث حسن له طرق يقوي بعضها بعضًا، وحسنه ابن الصلاح (خلاصة البدر المنير ٢ / ٤٣٨، جامع العلوم والحكم ١ / ٣٠٤)، وقال العلائي: للحديث شواهد تنتهي بمجموعها إلى درجة الصحة أو الحسن المحتج به (فيض القدير للمناوي ٦ / ٤٣٢)، وقال الحاكم في المستدرک، ٢ / ٦٦: «حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وصحَّه الألباني في إرواء الغليل (٨٨٨)، والسلسلة الصحيحة (٢٥٠)، وهذا دليل عام يشمل جميع أنواع الضرر.

(٣) المصدر السابق، ٤ / ٣٧.

ومن أدلتها أيضاً: قوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُسْكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّعُنْدِوَا﴾ [البقرة: ٢٣١].  
وتتجلى عناية الفقهاء بموضوع دفع الضرر قبل وقوعه من باب الوقاية،  
وبموضوع رفع الضرر وإزالته بعد وقوعه، من خلال قواعد متغلغلة منبثة  
في مصادر الفقه الإسلامي، صاغها الفقهاء لضبط المعاني المتنوعة المدرجة  
تحت هذه القاعدة.

#### د- مجال تطبيقها في المعاملات المالية:

إن مجال تطبيق هذه القاعدة في أبواب المعاملات المالية واسع جداً، ومن  
أمثلة تطبيقها نذكر الآتي:

١- مسألة تَلَقِّي السَّلْعِ والرُّكْبَانِ المنهِيَّ عنه في الحديث الشريف الوارد عن  
ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تتلقى السلع حتى تبلغ الأسواق، وفي  
رواية عنه: نهى عن تلقي البيوع، وعن أبي هريرة: نهى أن يتلقى الجلب<sup>(١)</sup>.  
وفي رواية: عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لَا تَلَقُّوا الرُّكْبَانَ  
لِلْبَيْعِ، وَلَا يَبِعْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ، وَلَا تَنَاجَشُوا، وَلَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ...) <sup>(٢)</sup>.  
وعن طاووس عن ابن عباس -رضي الله عنهما-: (نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم  
أن يتلقى الركبان وأن يبيع حاضر لباد. قلت لابن عباس: ما قوله حاضر لباد؟  
قال: لا يكون له سمسار) <sup>(٣)</sup>.

(١) رواه مسلم في صحيحه.

(٢) سنن النسائي، برقم (٤٤٩٦)، وقد صحَّحه الشيخ ناصر الدين الألباني.

(٣) سنن النسائي، برقم (٤٥٠٠)، وقال عنه الشيخ ناصر الدين الألباني: حديث صحيح، وانظر  
أيضاً: ابن الجارود النيسابوري، المنتقى من السنن المسندة، مؤسسة الكتاب الثقافية - بيروت،  
ط. الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ١/١٤٨، برقم (٥٧٢). وللتوسع في شرح الحديث واتجاهات  
المذاهب في التعليل به، راجع: عبدالمجيد محمود عبدالمجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب  
الحديث في القرن الثالث الهجري، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م، ص ٣٥٩ - ٣٦٦.

وقد علق الإمام النووي -رحمه الله- على هذه الأحاديث، وأجمل موقف العلماء من المسألة، فقال: «وفي هذه الأحاديث تحريم تلقى الجلب، وهو مذهب الشافعي ومالك والجمهور، وقال أبو حنيفة الأوزاعي، يجوز التلقي إذا لم يضرّ بالناس، فإن أضرّ كره».

ومع أن مذهب المالكية التحريم إلا أن البيع الناشئ عن التلقي لا يُفسخ، يقول الإمام الخرشي -رحمه الله- في شرحه للمختصر: «ولا يفسخ - أي: لا يفسخ البيع الناشئ عن التلقي- واختلف قول مالك في شراء المتلقي، فروى عنه ابن القاسم، فإن عاد أدب ولا ينزع منه شيء المازري وهذا هو المشهور».

ومما يقاس عليه: أنه يحرم تلقي أصحاب البضائع في الشارع، أو في الدور والفنادق، أو قيام البعض بتلقي البضائع في الميناء وشرائها قبل دخولها السوق أو قبل دخولهم الأماكن المعدّة، لعرض السلع وبيعها في الأسواق.. وغيرها. فكل ذلك يدخل في (تلقي الركبان)، وهو قول جمهور العلماء، لما فيه من الخداع والتغريب بالبائع، والإضرار بأهل السوق، ولما فيها من إغلاء على أهل الأسواق، التي هي أعم نفعاً للمسلمين، والضعيف الذي لا يقدر على التلقي<sup>(١)</sup>.

٢- مسألة ما يطراً على العقود من ظروف طارئة، مما يرجع على أحد المتعاقدين بالضرر الكبير والخسائر الجسيمة، كأن يوقّع الطرفان عقد

(١) انظر: ابن عبد البر، الاستذكار ٥٢٤/٦، ابن قدامة، المغني، دار الفكر، بيروت، ط. ١٤٠٥هـ، ٤/١٥٢، النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ٣/٤١٣.



مقابلة على إنشاء مبنى معين، ويتفقان على الثمن المقابل، ثم يفاجأ الطرف المسؤول على التنفيذ بارتفاع شديد في الأسعار بسبب من الأسباب الطارئة، مما يترتب عليه خسارة كبيرة، ومثل ذلك قد يحدث في عقود الاستيراد والتصدير.

وقد ناقش المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة ١٤٠٢هـ هذه القضية تحت قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة (الضرر يزال)، وقاعدة (الضرر يدفع بقدر الإمكان)، وقرر ما يلي:

في العقود المتراخية التنفيذ - كعقود التوريد والتعهدات والمقاولات - إذا تبدلت الظروف التي تم فيها التعاقد تبدلاً غير الأوضاع والتكاليف والأسعار تغيراً كبيراً بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقعة حين التعاقد، يلحق بالملتزم خسائر جسيمة، دون إهمال أو تقصير منه، فإنه يجوز تعديل الحقوق والالتزامات بصورة توزيع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز فسخ العقد إذا كان فسخه أصح وأسهل، مع تعويض عادل للملتزم له يجبر له جانباً معقولاً من الخسارة التي تلحقه في العقد، وتعتمد هذه الموازنات رأي أهل الخبرة والاختصاص<sup>(١)</sup>.

٣- ومن تطبيقاتها أيضاً: البيع للمسترسل بسعر يخالف سعر السوق، التسعير بما لا يضر الباعة... وغيرها من المسائل التي لا يسعفنا هذا المقام لذكرها.

(١) راجع: القرار الرابع لمجمع رابطة العالم الإسلامي في الدورة الرابعة عشرة، يناير ١٩٩٥م.

• القاعدة الثالثة: «اليقين لا يزول بالشك»

قال السيوطي -رحمه الله-: «تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه»<sup>(١)</sup>.

ومعنى القاعدة: أن ما علم ثبوته بيقين وجوداً أو عدماً لا يرتفع بمجرد الشك، بل إن الأمر المتيقن لا يرتفع إلا باليقين.

وتستند هذه القاعدة إلى أدلة من السنة النبوية منها حديث أبي هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَأَشْكَلَ<sup>(٢)</sup> عَلَيْهِ أَخْرَجَ [مِنْهُ شَيْءٌ] أَمْ لَا؟ فَلَا يَخْرُجَنَّ مِنَ الْمَسْجِدِ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا)<sup>(٣)</sup>، أي: أن يعلم وجود أحدهما، ولا يشترط السماع والشم بإجماع المسلمين<sup>(٤)</sup>.

وفي رواية أبي داود قال: «إذا كان أحدكم في الصلاة، فوجد حركة في دُبُرِهِ: أَحَدَثَ أَوْ لَمْ يُحَدِّثْ، فَأَشْكَلَ عَلَيْهِ، فَلَا يَنْصَرِفُ حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا، أَوْ يَجِدَ رِيحًا»<sup>(٥)</sup>.

وحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (إِذَا شَكَ

(١) انظر: الأشباه والنظائر، ص ٥١.

(٢) أَشْكَلَ: اشْتَبَهَ.

(٣) رواه مسلم في صحيحه عَنْ زُهَيْرٍ، وَرَوَاهُ عَنْ سُهَيْلِ شُعْبَةَ، وَحَمَّادٍ، كِتَابَ الْحَيْضِ، (٣٦٢)، وَأَخْرَجَهُ أَيْضًا فِي الطَّهَارَةِ، الْبَابَ (٦٠)، ح ٢، حَدِيثَ رَقْمِ (٥٧١)، وَرَوَاهُ عَنْ سُهَيْلِ شُعْبَةَ، وَحَمَّادٍ. وَلِلْبَخَارِيِّ نَحْوَهُ مِنْ حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدِ الْأَنْصَارِيِّ.

(٤) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٢هـ، ٤/٤٩.

(٥) رواه مسلم رقم (٣٦٢) في الحيض، باب الدليل على أن من تيقن الطهارة ثم شك في الحدث فله أن يصلي بطهارته تلك، والترمذي رقم (٧٤) و(٧٥) في الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من الريح، وأبو داود رقم (١٧٧) في الطهارة، باب إذا شك في الحدث.

أَحَدُكُمْ فِي صَلَاتِهِ، فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى؟ ثَلَاثًا أَمْ أَرْبَعًا فَلْيُطْرَحِ الشَّكُّ، وَلْيَبْنِ عَلَى مَا اسْتَيْقَنَ...»<sup>(١)</sup>.

وقد فرّع الفقهاء عن هذه القاعدة قواعد كثيرة من أهمها:

١- قاعدة «الأصل بقاء ما كان على ما كان».

٢- قاعدة «الأصل براءة الذمة».

٣- قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، إذ الأصل في جميع الأشياء الإباحة، فلا ينتقل عن هذا الأصل اليقيني إلا بيقين، ولا تثبت الحرمة إلا بدليل، ولا تثبت بالشك؛ لأن اليقين لا يزول بالشك.

٤- قاعدة «الأصل في العقود والشروط الإباحة والصحة».

٥- قاعدة «لا عبرة للدلالة في مقابل التصريح».

- مجال تطبيق القاعدة في المعاملات المالية:

هناك مجالات كثيرة لتطبيق هذه القاعدة وما تفرّع عنها، ومن الحالات المتعلقة بنوازل المعاملات المالية نشير إلى الآتي:

١- لو اشترى أحد شيئاً ثم ادّعى أن به عيباً وأراد رده، واختلف التجّار أهل الخبرة في كونه عيباً، فليس للمشتري رده؛ لأن السلامة هي الأصل المتيقن، فلا يثبت العيب بالشك<sup>(٢)</sup>.

٢- لو ادّعى المقرض دفع الدين إلى المقرض، أو ادّعى المشتري دفع الثمن إلى البائع، أو ادّعى المستأجر دفع الأجرة إلى المؤجّر، وأنكر المقرض أو

(١) أخرجه مسلم في المساجد (١ / ٤٠٠)، وبوّب النووي: باب السهو في الصلاة والسجود له.

(٢) انظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ٨.

البائع أو المؤجر، كان القول قول المنكرين مع اليمين، أي: أن هذه الديون بعد ثبوتها تعد باقية في ذم الملتزمين، ما لم يثبتوا الدفع؛ لأنها كانت مستحقة عليهم بيقين، واليقين - كما هو مقرر شرعاً- لا يزول بالشك.

٣- لو تبين بالمبيع عيب بعد القبض، فزعم البائع حدوثه عند المشتري، وزعم المشتري حدوثه عند البائع، فإنه يعد حادثاً عند المشتري، فليس له فسخ البيع حتى يثبت أنه قديم عند البائع.

٤- فيما إذا ادعى رجل على رجل أنه اشترى منه زريعة وزرعها فلم تنبت، فإن وجد من تلك الزريعة بقية فإنها تجرب، فيعرف صدق المشتري من كذبه، فيجب له إذا عُرف صدقه الرجوع بقيمة العيب إن لم يكن البائع مدلساً، وبجميع الثمن إن كان مدلساً، ولا يجب له شيء إذا عرف كذبه، فإن لم يبق منها ما تجرب به كُلف المبتاع إن ثبت أنه زرعها في أرض تربة تنبت فلم تنبت، فإذا أثبت ذلك كان الأمر فيه على ما تقدم من الرجوع بجميع الثمن أو بقيمة العيب، وإن لم يثبت ذلك حلف البائع على العلم أنه ما علم أنها لا تنبت وبرئ؛ لأن اليقين لا يزول بالشك<sup>(١)</sup>.

#### • القاعدة الرابعة: «العادة مُحَكِّمة»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: القاضي عياض وولده محمد، مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٧، ص ٢٦٣-٢٦٤.

(٢) راجع في دراسة هذه القاعدة: يعقوب بن عبد الوهاب الباحثين، العادة محكمة: دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، نجاح عثمان أبو العنين إسماعيل، قاعدة العادة محكمة: دراسة نظرية تطبيقية: بحث ضمن أعمال معلمة القواعد الفقهية بمجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، وغيرها من المصادر الأصولية في الموضوع؛ وهي كثيرة وغنية جداً.

تُعدُّ قاعدة «العادة مُحكَّمة» واحدة من القواعد التي لها تأثير كبير في فقه المعاملات، وما تفرع عنها من قواعد خاصة بتحكيم العرف، وقد لاقت هذه القواعد - ما لم تخالف الشرع- القبول باتِّفاق الفقهاء على مختلف مذاهبهم. ومما لا يخفى أن من العادات والأعراف ما لها أهمية عظيمة في المعاملات المالية، فقد كان للعرب بيوع وشركات ومضاربات أقرَّها الإسلام بعد أن أبطل منها ما فيه من عادات الجاهلية كأكل أموال الناس بالباطل، والربا بنوعيه (النسيئة والفضل)، وبيوع الغرر ونحوها من المعاملات المحرَّمة .

ومن أدلة هذه القاعدة: ما كان شائعاً قبل الإسلام من البيوع، فأقرَّها بعد تهذيبها، ومنها: بيع السِّلَم<sup>(١)</sup>، استثناء بيع العرايا<sup>(٢)</sup>

(١) للسِّلَم عند الفقهاء تعريفات كثيرة تختلف في بعض القيود، تبعاً لاختلافهم في الشروط المعتمدة فيه، ونختار واحد منها من تعريفات المعاصرين - دون إطالة-، وهو تعريف السنهوري الذي عنى به: « بيع شيء غير موجود بالذات بثمن مقبوض في الحال، على أنه يوجد الشيء ويسلَّم للمشتري في أجل معلوم ويسمَّى المشتري المسلم أو ربَّ السلم، والبايع المسلم إليه، والمبيع المسلم فيه، والثمن رأس المال، ثم يستترد قاتلاً؛ ونرى من ذلك: أن بيع السلم: هو بيع المعدوم رخص فيه استثناءً من مبدأ جواز بيع المعدوم للحاجة إليه، وجريان التعامل فيه. على أن للسلم شروطاً وقيوداً تخرجه عن أن يكون مطلق بيع المعدوم وتكسبه سمة خاصة تجعله استثناءً مقيداً في حدود ضعيفة». انظر: الوسيط في شرح القانون المدني، ٤/ ٢٢٠ - ٢٢١، وراجع أيضاً: محمد عبدالعزيز حسن زيد، التطبيق المعاصر لعقد السِّلَم في المصارف الإسلامية، ص ١٤ - ١٥.

والمفروض في بيع السلم في الفقه الإسلامي: أن يكون الشخص في حاجة للمال قبل أن ينتج سلعته، فيقترض سلفاً من الغير على أن يورد له السلعة في أجلها المعيَّن. فوظيفة بيع السلم الاقتصادية هي: الحصول على مال عاجل في مقابل شيء أجل، أما وظيفة الصفقات الآجلة فهي في الغالب المضاربة على فروق الأسعار. للتوسع راجع: محمد عبدالعزيز حسن زيد، التطبيق المعاصر لعقد السِّلَم في المصارف الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي - فيرجينيا، ط. الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص ٥٤ وما يليها.

(٢) العرايا: جمع عَرِيَّة، والعريَّة: النخلة المعراة، والتي أكل ما عليها، وهي في الأصل: عطية ثمر =

## من بيع المزابنة<sup>(١)</sup>، بيع الجزاف<sup>(٢)</sup>، مع العلم أن الأصل في بيع الجزاف

= النخل دون الرقبة، وقال الجوهري: هي النخلة التي يعربها (أي: يعطيها) صاحبها رجلاً محتاجاً بأن يجعل له ثمرها عامًا، من عراه: إذا قصده. وتكون العربية في اللغة: هي الشجرة التي يفردها مالكةا للأكل؛ سميت بذلك لأنها عربت عن حكم جميع أشجار البستان. أما حقيقتها الشرعية: فهي محل خلاف مبني على الخلاف في المسألة هنا، وقد عرفها كثير من العلماء: بأنها بيع رطب في رؤوس النخل بتمر كيلاً. انظر: تحرير ألفاظ التنبيه، ص ١٨٠، المطبع، ص ٢٤١، المصباح المنير، مادة (عرو)، شرح حدود ابن عرفة، ص ٣٩٧، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، ص ٢٤١.

وللحاجة رخص الشافعية والحنابلة والظاهرية، وفي الراجح عند المالكية بيع العرايا. للتفصيل في الموضوع، انظر المصادر التالية: الأم ٥٤/٣، مغني المحتاج ١٢٧/٢، أسنى المطالب ١٠٧/٢، حاشية قليوبي وعميرة ٢٢٨/٢، تحفة المحتاج ٤٧٣/٤، نهاية المحتاج ١٥٨/٤، حاشية الجمل ٢٠٩/٣، الفروع ١٥٨/٤، الإنصاف ١٢٨/٦، المبدع ١٤٣/٤، شرح الكوكب المنير ٢٤/٤، المدونة ٣٥٨/٤، حاشية الخرشي ١٨٨/٥، الفواكه الدواني ١٣٠/٢-١٣١، حاشية الدسوقي ١٨١/٣، حاشية الصاوي على الشرح الصغير ٢٢٦/٣، منح الجليل ٢٩٧/٥، التاج والإكليل ٤٥٥/٦، حاشية قليوبي ٢٣٨/٢، نهاية المحتاج ١٥٨/٤، شرح الزركشي ٤٨٦/٣، المبدع ١٤٣/٤، الإنصاف ٣٣/٥، المغني ١٢٨/٦.

(١) المزابنة لغة: الدفع بشدة، وسمي البيع كذلك؛ لأن كلا من المتبايعين يدفع صاحبه عن حقه بما يزداد فيه.

والمراد بها: بيع التمر في رؤوس النخل بالتمر. انظر: ابن الأثير، جامع الأصول، ١/ ٣٩٥.

(٢) بيع الجزاف اصطلاحًا: هو بيع ما يُكّال، أو يوزن، أو يُعدُّ، جملة بلا كيل ولا وزن، ولا عدّ. ومثاله: شراء كومة بطيخ أو حمولة سيارة من العنب، ونحو ذلك.

وجمهور الفقهاء على جواز بيع الجزاف في الجملة، مع أن الأصل أن من شرط صحة عقد البيع أن يكون المبيع معلومًا، ولكن لا يشترط العلم به من كل وجه، بل يشترط العلم بعين المبيع وقدره وصفته. وفي بيع الجزاف يحصل العلم بالقدر - كبيع صبرة - كومة طعام، دون معرفة كيلها أو وزنها، وبيع قطع الماشية دون معرفة عدده، وبيع الأرض دون معرفة مساحتها، وبيع الثوب دون معرفة طوله.

واستثني بيع الجزاف من الأصل لحاجة الناس واضطرارهم إليه، بما يقتضي التسهيل في التعامل. قال الدسوقي المالكي: الأصل في الجزاف منعه، ولكنه خفف فيما شق علمه من المعداد، أو قلّ جهله في المكيل والموزون. وقد اشترط أهل العلم لصحة بيع الجزاف عدة شروط ليس هنا محلّ التفصيل فيها.

للتوسّع في الموضوع في الشريعة والقانون راجع:

عبد الوهاب البغدادي المالكي، التلقين في الفقه المالكي، تحقيق ودراسة: محمد ثالث سعيد =

منعه، ولكنه خفف فيما يشق علمه من المعدود، أو قلَّ جهله في المكيل والموزون<sup>(١)</sup>، المضاربة، الإجارة، المزارعة، المساقاة. فلو تأملنا هذه العقود وجدناها متماشية مع الأعراف التي كانت سائدة، ونابعة من حاجات الناس آنذاك.

وقد شرَّع الإسلام في مختلف أبواب العبادات والمعاملات جملة أحكام المقصود منها رفع الحرج والتيسير على الناس. وقد أشار الشاطبي -رحمه الله- إلى ذلك بقوله: «وفي حفظ المال وهو كل ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه، مثل الإجارة والسلم والمساقاة والمضاربة وأشباه ذلك، ما لا يؤدي فقده إلى فقد المال من الوجود بالكلية الذي يفقده تفقد النفس، ولكن لو لم تشرع هذه الأمور لأدى ذلك إلى مشقة وعسر في حياة الناس»<sup>(٢)</sup>.

#### - شروط العمل بالعُرف:

ولاعتبار العرف في الأحكام الشرعية - ومن بينها المعاملات المالية-، ذكر العلماء أنه لا بد من توافر بعض الشروط والضوابط، ومن أهمها:

١. ألا يخالف العرف أو يناقض نصًّا من النصوص التشريعية، إذ لا عبرة

= الغاني (دكتوراه)، مكتبة نزار مصطفى الباز (بدون بيانات)، ٢٧٢/١ بهوامشها، وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، دار الفكر المعاصر - بيروت، ط. الأولى ٢٠٠٥م، ص ١٢٠ وما يليها، حسام الدين بن موسى عفانة، فقه التاجر المسلم وآدابه، ط. الأولى، بيت المقدس ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، توزيع: المكتبة العلمية ودار الطيب للطباعة والنشر، ص ١٠١ - ١٠٢.

(١) انظر: محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عيش، دار الفكر، بيروت، ٢٠/٣.

(٢) الموافقات، ١١-١٠/٢.

بالعرف المخالف للنص الصريح، قال الإمام السرخسي: «إن ما تعارفه الناس وليس في عينه نص يبطله؛ فهو جائز»<sup>(١)</sup>.

٢. ألا يكون العرف مخالفاً لما نص عليه في العقد؛ وذلك لأن الشرط أقوى من العرف، كما يحقُّ للمتعاقدين اشتراط ما يخالف العرف السائد. ومن الأمثلة المعاصرة على ذلك: أنه لو كان هناك عُرفٌ متَّبَع على أن تكون رسوم تسجيل العقد، أو مصاريف شحن البضاعة على المشتري، واتفق العاقدان على أن يكون ذلك على البائع خلافاً لما عليه العرف، فالعبرة بما اتَّفَق عليه اتفاقاً صريحاً<sup>(٢)</sup>.

ويتفرَّع عن هذه القاعدة قواعد وضوابط تدلُّ على سعة أطراف هذه القاعدة، وإن كانت متقاربة الدلالة والمعاني، وقد ذكر في مجلة الأحكام العدلية مجموعة من القواعد هي في جملتها تُعدُّ الضوابط المنظمة لأحكام القاعدة الكلية «العادة مُحكَّمة»، نذكر منها:

- المادة ٣٧: (استعمال الناس حجة يجب العمل بها).
- المادة ٤١: (إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت).
- المادة ٤٣: (المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً).
- المادة ٤٤: (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم).
- المادة ٤٥: (التعيين بالعرف كالتعيين بالنص).

(١) انظر: المبسوط، ١٢/٤٥.

(٢) الندوي، القواعد الفقهية، ١/١٨٩.



## - مجال تطبيق هذه القواعد في المعاملات المالية المعاصرة<sup>(١)</sup>:

- من بين المسائل والقضايا التي يؤثر فيها العرف وتعامل الناس :
١. أجره السمسار إذا لم يحدد بالاتفاق فإنه يخضع للعرف بين التجار، وهذا ما يجري في عقود الإيجار والبيع لدى مكاتب العقارات، فالعرف أن المكتب العقاري يأخذ العمولة من المستأجر.
  ٢. من المسائل الاقتصادية المرتبطة بالعرف: ما تقرر في قرارات وفتاوى الهيئات والمجامع، من اعتبار تقييد البنك لعملية مبادلة العملات في حساب المشتري يأخذ حكم القبض، كما جرى عليه عرف المصارف في مبادلة النقد بالنقد تقابضاً<sup>(٢)</sup>، وهذا ما سمي بالقبض الحكمي، ومما يعد من القبض الحكمي أيضاً قبض المستفيد للشيك المصرفي، الدفع بالبطاقة الائتمانية، إيداع المدين لمبلغ الدين في حساب الدائن بطلبه أو رضاه، وتبرأ ذمة المدين بذلك؛ لأن «الأصل في تحديد كيفية قبض الأشياء العرف، ولهذا اختلف القبض في الأشياء بحسب اختلاف أعراف الناس»<sup>(٣)</sup>.
  ٣. يحق للبنك في عقود المرابحة أن يضيف المصاريف التي تعارف التجار على إضافتها إلى الأثمان، كمصاريف التخزين، النقل، الجمارك، وغيرها،

---

(١) يمكن الرجوع في هذه الجزئية المرتبطة بقواعد العرف في المعاملات المالية إلى المبحث الثالث: أثر قواعد العرف في المعاملات المالية والمسائل الطبية، من كتاب «التقعيد الفقهي وأثره في الاجتهاد المعاصر: المعاملات المالية والمسائل الطبية المعاصرة أنموذجاً»، للباحث: يحيى سعدي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠م.

(٢) الفتاوى الاقتصادية لبيت التمويل الكويتي، ١/٣٥.

(٣) المعايير الشرعية لهيئة المحاسبة، ص ٢٥٦.

ويعبر عن سعر السلعة عند ذلك بما وقفت على البنك<sup>(١)</sup>.

ثانياً: القواعد الخاصة بعقود المعاوضات وعقود التبرعات:

أ- القواعد الخاصة بعقود المعاوضات:

عقود المعاوضات تشمل عقود البيوع والإجازات والهبات المشروط فيها العوض وما شابه ذلك. والقواعد والضوابط فيها كثيرة، لكن اقتصرنا على قاعدتين مهمتين لاشتمال مجال تطبيقهما على كثير من المعاملات المالية المعاصرة

• القاعدة الأولى: الأصل في العقود الإباحة:

هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بالقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، والمقصود بهذه القاعدة: أن الأصل في البيوع وجميع المعاوضات المالية الحلال والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما قام الدليل على تحريمه، وما لم يرد الدليل بتحريمه فيبقى على أصل الحلال. فكل عقد إذا لم يكن به ما يحرم شرعاً، ولم يقد دليل على تحريمه من الكتاب أو السنة أو الإجماع، حكم بإباحته وحله، وذلك لبقائه على الأصل ولعدم وجود ما ينقله عن هذا الأصل الذي هو الحل والإباحة، أما الحرام فهو استثناء من الأصل.

ومما يدل على صحة هذا الأصل قوله -تعالى-: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، قال ابن العربي عند ذكره لهذه الآية: «فاقتضى هذا الإطلاق جواز كل بيع إلا ما قم الدليل على رده»<sup>(٢)</sup>.

(١) الفتاوى الاقتصادية لبيت التمويل الكويتي، ١/٥٢.

(٢) انظر: القبس شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: د. محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى ١٩٩٢م، ٢/٨٤٦.

فيجوز كل نوع من أنواع البيوع، سواء كان صرفاً أو مواعدة بالصرف أو مقايضة، وحالاً أو مؤجلاً، وسواء كان بيعاً مطلقاً كالمرابحة أو التولية أو الوضعية أو كان مزيدة ... وغيرها. فلا يحرم من البيع إلا ما ورد فيه نص من الشارع بتحريمه. وفي هذا الصدد يقول ابن عبد البر: «الأصل في البيوع أنها حلال إذا كانت تجارة عن تراض إلا ما حرمه الله - عز وجل - على لسان رسوله ﷺ نصّاً، أو كان في معنى النص؛ فإن ذلك حرام وإن تراضى به المتبايعان»<sup>(١)</sup>.

وقال الإمام الشافعي - رحمه الله - تفريراً على قول الله - تعالى -: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾: «فأصل البيوع كلها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر (أي: التصرف) فيما تبايعا إلا ما نهى عنه رسول الله ﷺ منها. وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله ﷺ محرّم بإذنه يداخل في المعنى المنهي عنه. وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى»<sup>(٢)</sup>.

هذا أظهر الأقوال وأصحّها في معنى الآية، كما ذكر النووي لفظ البيع في الآية لفظ عموم يتناول كل بيع ويقتضي إباحة جميعها إلا ما خصه الدليل، واستدل لذلك صاحب الحاوي (الماوردي) بأن النبي ﷺ نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبين الجائز، فدلّ على أن الآية الكريمة تناولت إباحة جميع البيوع، إلا ما خص منها وبين ﷺ المخصوص.

(١) انظر: الاستذكار، ٦/٤١٩.

(٢) انظر: الأم، ٣/٣.

## - بعض تطبيقات القاعدة في مجال المعاملات المالية:

وعلى هذا الأصل فإن أي عقد مستجد في الحياة المعاصرة مما لم يتطرق إليه الفقهاء من قبل يكون مقبولاً شرعاً إذا لم يتصادم مع دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو القياس وكان مما اقتضته مصالح الناس العامة، ولم يشتمل على مفسدة راجحة. وللقاعدة أمثلة كثيرة من البيوع المستحدثة ليس هنا التفصيل فيها<sup>(١)</sup>.

### • القاعدة الثانية: «الغرر الكثير يفسد العقود دون يسيره».

الغَرَرُ في اللغة: اسم مصدر من التَّغْرِيرِ، وهو الخطر، والخدعة... قال الفيروز آبادي: «غَرَّرَ بنفسه تَغْرِيراً وَتَغْرِراً، والاسم: الغَرَرُ»<sup>(٢)</sup>. وعرفه الجرجاني بأنه: «ما يكون مجهول العاقبة، لا يدري أيكون أم لا»<sup>(٣)</sup>.

ولقد استعملت العرب كلمة الغَرَر لعدة معانٍ؛ فاستعملتها بمعنى الخديعة، والخطر، وبمعنى تعريض المرء نفسه أو ماله للهلكة. وأما عند الفقهاء: فعرفه الحنفية بأنه: «ما يكون مستور العاقبة»<sup>(٤)</sup>.

(١) يمكن تنزيل هذه القاعدة على بعض التطبيقات المعاصرة من قبيل: بيع المرابحة للأمر بالشراء، إباحة البيع بالتقسيط، عقد الاستصناع، عقد المقاولة، الإجارة المنتهية بالتملك، المواعدة في الصرف، مسألة الشرط الجزائي، المشاركة المتناقصة، المشاركة المنتهية بالتملك، الشركات ذات النشاط المشروع في الأصل وتتعاطى أنشطة غير مشروعة، القبض الحكمي، البورصة، بيع الاسترجار... ونحوها. وهي من العقود المستحدثة التي تدرج في مجال قاعدة «الأصل في العقود الإباحة»، وهي كثيرة جداً يضيّق المكان لذكرها والتفصيل فيها.

(٢) انظر: القاموس المحيط، مادة (غرر)، ص ٥٦٦.

(٣) راجع في تعريفاته وحكمه: الموسوعة الفقهية الكويتية ٣١/١٤٩.

(٤) السرخسي، المبسوط، كتاب: البيوع، باب: الخيار بغير الشرط، ١٣/٦٨.

وعرّفه المالكية: بأنه «الذي لا يُدرى أَيْحَصَلُ أم لا»<sup>(١)</sup>.

وعرّفه الشافعية: بأنه «ما انطوت عنا عاقبته»<sup>(٢)</sup>.

وورد تعريف الغرر في المعيار (٣١) من معايير هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بأنه: «صفة في المعاملة تجعل بعض أركانها مستورة العاقبة (النتيجة)، أو هو: ما تردد أثره بين الوجود والعدم».

هذا فيما يتعلّق بتعريف الغرر، أما فيما يخصّ هذه القاعدة فهي تعدّ من نوع الضوابط الفقهية لاختصاصها بباب المعاملات المالية، وهي من أهم قواعد فقه المعاملات المالية وركائزها، وأصل هذه القاعدة الحديث الصحيح عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغَرَرِ وَعَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ)<sup>(٣)</sup>، قال الإمام النووي: «هو أصل عظيم من أصول كتاب البيوع - ولهذا قدّمه الإمام مسلمٌ-، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة كبيع الأبق، والمعدوم، والمجهول، وما لا يقدر على تسليمه، وما

(١) ابن الشاط، إردار الشروق على أنوار البروق للقرافي، الفرق بين قاعدة المجهول وقاعدة الغرر، ٢٦٥/٣.

(٢) راجع: النووي، المجموع، كتاب: البيوع، باب: ما نهى عنه من بيع الغرر وغيره، ٣١٠/٩، الرّملي، نهاية المحتاج، كتاب: البيوع، ٤٠٥/٣، الشربيني، مغني المحتاج، أول كتاب البيوع ١٢/٢، حاشية الجمل، كتاب البيوع ٣٣/٣.

(٣) رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ١١٥٣/٣، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر، ح(٢١٩٤)، وغيرهما، كلهم من طريق أبي الزناد، وهو حديث كما قال الترمذي والبخاري وغيرهما: حديث حسن صحيح، وله شواهد من حديث ابن عمر وابن عباس وأنس بن مالك وسعيد بن المسيّب مرسلًا وسهل بن سعد الساعديّ. انظر: أبو الحسن الحنفي الشهير بالسندي، حاشية السندي على ابن ماجه، ومحمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي، كتاب البيوع، ح (٧٥٠)، دار الأرقم، بيروت، ص ١٩.

لم يتمّ ملك البائع عليه،... ونظائر ذلك وكل هذا بيعه باطل لأنه غرر»<sup>(١)</sup>.  
ويستفاد من الحديث السابق: تحريم بيع الغرر؛ لأن الأصل في النهي أنه يفيد التحريم؛ ولأن النهي يقتضي الفساد، كما قرّره جمهور علماء الأصول.  
ويستفاد أيضًا: أن شمول التحريم والفساد لكل بيوع الغرر؛ لأن لفظ الحديث عام<sup>(٢)</sup>.

والمعنى الإجمالي للقاعدة: أن الغرر إذا كان كثيرًا، فهو الغرر المنهي عنه، وهو مفسد للعقود؛ لأنه يفضي للنزاع، أما إذا كان يسيرًا وتابعا غير مقصود، فإنه لا يفسد العقود؛ لأنه يصعب الاحتراز منه، ولا تكاد تخلو منه البيوع. يقول النووي في هذا الصدد: «الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد: ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز عنه، فأما ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار...، ونحو ذلك، فهذا يصح بيعه بالإجماع»<sup>(٣)</sup>، ويقول ابن عبد البر: «ولا يكاد شيء من البيوع يسلم من قليل الغرر، فكان معفوًا عنه»<sup>(٤)</sup>.

وضابط الكثرة والقلّة في الغرر من الأمور النسبية التي تختلف لاختلاف الزمان والمكان، ولهذا فليس من السهل وضع حد فاصل بين الغرر الكثير الذي يؤثر في العقد، والغرر اليسير الذي لا يؤثر، وهذا هو سبب اختلاف

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، ١٠/١٥٦.

(٢) انظر: الصديق محمد الأمين الضريح، الغرر في العقود وآثاره في التطبيقات المعاصرة، ص ١١. وللتوسّع في موضوع الغرر المفسد للمعاملات، راجع: حسام الدين بن موسى عفان، يسألونك، الجزء العشرون، ص ٢١٧ وما يليها.

(٣) انظر: المجموع، ٩/٢٤٦.

(٤) انظر: التمهيد، ٢/١٩١.

الفقهاء في مسائل الغرر.

ويمكن أن يجعل هذا الأصل معيارًا في فحص الكثير من المسائل المعاصرة، ومن أمثلة العقود المستحدثة المشتملة على الغرر:

- عقد التأمين التجاري، وقد قال أكثر العلماء بتحريمه؛ لأنه عقد معاوضة يلتزم فيه المؤمن (شركة التأمين) بأن يدفع للمستأمن (العميل) مبلغًا متفقًا عليه عند وقوع الخطر، مقابل أقساط دورية يدفعها المستأمن، وذلك لما فيه من الغرر الكثير الفاحش الذي لا يغتفر؛ لأنه يشتمل على أنواع الغرر الأربع (الوجود- الحصول- مقدار التعويض- الأجل)، فالمؤمن قد يحصل على قسط واحد ثم تقع الكارثة، وقد يحصل على عشرة أقساط ثم تقع الكارثة، وقد يحصل على جميع الأقساط، ولا تقع الكارثة في مدة التأمين فلا يخسر شيئاً<sup>(١)</sup>.

ومن أمثلته المشهورة أيضًا: بيع السمك في الماء، والطير في الهواء، وبيع المجهول، الحيوان الذي لا يزال في أمه جنينًا، والبيع مع الجهل بالثمن، ومن صورته المعاصرة: معاملة شركات التسويق الشبكي الهرمي، والتأمين التجاري، وشراء وراء الديون المتعثرة والشيكات المرتجعة بأقل من قيمتها، وغير ذلك كثير<sup>(٢)</sup>.

والجدير بالذكر في هذا السياق، أن هذه القاعدة تتفرّع عنها قواعد أخرى، نذكر منها:

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: التأمين الإسلامي دراسة فقهية تأصيلية، دار البشائر الإسلامية، بيروت ٢٠٠٥، ص ١٦٣.

(٢) انظر: حسام الدين بن موسى عفان، يسألونك، الجزء العشرون، ص ٢١٦ بتصرف.

- اليسير مغتفر في البيوع. وهناك قواعد أعم من هذه القاعدة، كقاعدة «المشقة تجلب التيسير».

وتجدر الإشارة إلى أن قاعدة «اليسير مغتفر» مندرجة تحت هذه القاعدة؛ وذلك لأن اعتبار اليسير وعدم التسامح فيه يؤدي إلى المشقة، حيث يصعب التحرُّز منه في أغلب الأمور.

كما أن هناك قواعد أخص من قاعدة اليسير مغتفر؛ لكونها تنصّ على جنس معين مما لا يتسامح في كثيره، وإن كان يسيره مغتفرًا، ومنها:

- «الغرر الكثير يفسد العقود دون يسيره»<sup>(١)</sup>.

والمراد بالغرر: ما يكون مستور العاقبة<sup>(٢)</sup>، وهذه القاعدة أخص من قاعدة اليسير مغتفر، لأنها خاصة بالغرر بينما قاعدة اليسير مغتفر تشمل الغرر وغيره مما يتسامح فيه؛ لكونه يسيرًا.

- «العيب اليسير لا يمكن التحرز عنه فجعل عفوًا»<sup>(٣)</sup>.

وهذه قاعدة صيغتها ناطقة بمدلولها، وهي أخص من قاعدة اليسير مغتفر لاختصاصها بالعيب.

- «الزيادة اليسيرة على ثمن المثل لا أثر لها»<sup>(٤)</sup>.

(١) الباجي، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، ٢٠٤/٤.

(٢) ينظر: السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ٢٩٤/١٣، ومحمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وآثاره في التطبيقات المعاصرة، ص ٣٤.

(٣) الكمال بن الهمام، الهداية، ٧٣/٤، ابن قدامة، المغني، ١١٧/١٤، وعبارة ابن قدامة: «فإن العيب لا يمكن التحرُّز منه». وينظر: علي الندوي، جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، المجموعة الشرعية، ص ٤٩٧.

(٤) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ١٨٤/٢.



وهي أخص من قاعدة اليسير مغتفر؛ لأنها خاصة بالزيادة اليسيرة على ثمن المثل. فهي ناطقة بالعفو عن الغبن اليسير، بينما قاعدة اليسير مغتفر تشمل الغبن وغيره مما لا يتسامح فيه لو كان كثيراً.

#### ب- القواعد الخاصة بالتبرعات والمعاوضات:

١- قاعدة «يُغْتَفَرُ فِي التَّبَرُّعَاتِ مَا لَا يَغْتَفَرُ فِي الْمَعَاوِضَاتِ مِنَ الْغَرْرِ وَالْجَهَالَةِ». التبرعات تشمل الهبة، والصدقة، والوصية، والإعارة، والقرض، والكفالة....، وغيرها من العقود التي في معنى التبرع، وأساسها المعروف والإحسان، فمثل هذه العقود لا يؤثر فيها الغرر والجهالة؛ لأن المتبرع عليه لا يلحقه أي ضرر بسبب ذلك؛ لأنه لم يدفع عوضاً يستحق العدل والعلم بالمعوض عنه.

قال القرافي: «إن هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال، بل إن فاتت على من أحسن إليه بها لا ضرر عليه؛ فإنه لم يبذل شيئاً، بخلاف غيرها إذا فات بالغرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته، فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه، أما الإحسان الصرف فلا ضرر، فاقتضت حكمة الشرع وحثه على الإحسان التوسعة فيه بكل طريق بالمعلوم والمجهول»<sup>(١)</sup>.

#### - من تطبيقات القاعدة في باب المعاملات المالية المعاصرة:

ومن أهم التطبيقات المعاصرة في المعاملات المالية لهذه القاعدة نشير إلى: عقد التأمين التعاوني، فهو من عقود التبرع على تفتيت الأخطار فيغتفر فيه الغرر والجهالة؛ لأنه لا يقصد به المعاوضة، بل يقصد به التضامن والتعاون

(١) الفروق، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٨م، ١/٢٧٧.

والاشترک في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، فجماعة التأمین التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

وقد اتفق المعاصرون والمجامع الفقهيّة على جواز التأمین التعاوني من حيث المبدأ، إلا إذا تعاملت شركته أو إدارته بالمحرمات مثل الربا ونحوه<sup>(١)</sup>.

٢- قاعدة: (الغرمُ بالغنم) وتطبيقات في مجال المعاملات الماليّة المعاصرة:  
الغنم في اللغة: هو الفوز بالشيء والربح والفضل. وهو ما يحصل له من مرغوبه من ذلك الشيء.

أما الغرم لغة: الدين، وأداء شيء لازم. وهو ما يلزم المرء لقاء شيء من مال أو نفس.

و(الغنم بالغرم) أو من له الغنم عليه الغرم، أو ما يعبر عنها: «النعمةُ بقدرِ النِّعمَةِ، والنقمة بقدر النعمة»: هي قاعدة عظيمة تفيد من حيث المعنى: أن من ينال نفع شيء، يتحمل ضرره.

#### • معنى القاعدة:

إن التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على من ينتفع به شرعاً؛ أي: إن من ينال نفع شيء يجب أن يتحمل ضرره<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: التأمین الإسلامي، ص ١٩٩؛ قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٩ (٢/٩).  
(٢) انظر في شرح القاعدة وتطبيقاتها: شرح مجلة الأحكام، المادة (٨٧)، ص ٧٩، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٢٣٥، ابن النجيم، الأشباه والنظائر، ١٥١، محمد صدقي بن أحمد بن محمد البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٣١٣، علي الندوي، القواعد الفقهيّة مفهومها ونشأتها وتطورها ودراسة مؤلفاتها أدلتها مهمتها تطبيقاتها، ص ٤١١.

أو بمعنى آخر للقاعدة أنها تعني: التلازم بين الخسارة والفائدة، فكل من كان له فائدة المال شرعاً كان عليه خسارة ذلك المال كذلك، وعليه قد يعبر من هذه القاعدة بقاعدة التلازم بين النماء والدرك. وقد يعبر عنها بقاعدة «الخراج بالضمان»، أي: أن التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على من يستفيد منه شرعاً.

ولا فرق في الغرم بين أن يكون مشروعاً كما سيرد في التطبيقات.. وقد يعبر بقاعدة: «من له الغنم فعليه الغرم». فالمعنى واحد والتعابير مختلفة. ويكون مورد القاعدة جميع المعاملات الصحيحة<sup>(١)</sup>.

مثال ذلك: الشركاء في المال يلزمهم من الخسارة بنسبة ما لهم من المال المشترك، كما يأخذ من الربح.

• من تطبيقات القاعدة المعاصرة: ضمان أخطار المصانع وإصابات العمال:  
لا يسوغ في الفقه الإسلامي إدراج أخطار المصانع في قاعدة: (الغرم بالغنم)؛ لأن العامل يتقاضى أجره على عمله، فليس من العدل تحميل رب العمل الأجر وضمان الخطر، لاسيما إذا لم يكن رب العمل متسبباً في حدوث الضرر، بل كان بتسبب العامل نفسه بتقصيره من إهمال أو قلة احتراس. والأصلح في هذه الأحوال: الأخذ بنظام التأمين التعاوني الحرفي، حيث يساهم أفراد كل حرفة بدفع نسبة من الدخل شهرياً وتنمي الحصائل بالوجوه الشرعية، ثم تدعم من الحكومة وتضاف إليها أموال الزكاة والتبرعات ونحوها، وتغطي منها أضرار العمالة الحادثة .

(١) انظر في تطبيقات القاعدة: عزت عبيد الدعاس، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، ص ٧٣ - ٧٤، والزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ٤٣٨.

وقد أقرّ الفقهاء تطبيق هذا المبدأ في تعاون تجار مدينة البندقية لما تعاونوا على دفع أخطار البحار عن بضائعهم وعن أنفسهم .

كما نص الفقهاء على أنه في حال انقطاع أو اصر العاقلة، يكون التناصر بالحرف، ويكون أهل الحرفة بمثابة العاقلة<sup>(١)</sup> .

إن التأمين التعاوني أصبح ضرورة على جميع الأصول، حتى يتم الحفاظ على الأموال من الهلاك، ودفع المنازعات مثل التي تحدث من هلاك العين المستأجرة أو المبيعة بالتقسيت<sup>(٢)</sup> .

#### • المعاملات مبنية على مراعاة العلل والمصالح:

إن الشرع لم يمنع من البيوع والمعاملات إلا ما اشتمل على ظلم، وهو أساس تحريم الربا والاحتكار والغش ونحوها. أو خشى منه أن يؤدي إلى نزاع وعداوة بين الناس، وهو أساس تحريم الميسر والغرر. فالمنع في هذه الأمور ليس تعبدياً، بل هو معلل ومفهوم، وإذا فهمت العلة فإن الحكم يدور معها وجوداً وعدمًا. وهذا هو الأصل في باب المعاملات بخلاف باب العبادات، فالأصل فيه التعبد وامتثال المكلف لما هو مطلوب منه، دون بحث عن العلة أو المصلحة.

وبناءً على أن الأصل في المعاملات النظر إلى المصلحة رأينا بعض فقهاء

---

(١) انظر: عمر عبدالله كامل، القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات المالية، بحث دكتوراه (العالمية)، كلية الدراسات العربية والإسلامية بالقاهرة - جامعة الأزهر، تحت إشراف: د. عبدالجليل القرنشاي وبمشاركة: د. علي جمعة، ص ٣٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٣. وقد أجاز بعض المعاصرين التأمين على الأموال دون التأمين على الحياة، وهو قول محمد الحسن الحجوي من المالكية. انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/٥٠٤.

التابعين قد أجازوا التسعير مع ما ورد فيه من الحديث التفاتاً إلى العلة والمقصد.

ومثل ذلك: إجازتهم عقد الاستصناع، مع أنه بيع معدوم نظراً لحاجة الناس إليه وجريان العمل به وقلة النزاع فيه.

ونفس الأمر ينطبق في عصرنا على التأمين التعاوني التكافلي؛ لأنه عقد يكفل المنافع للطرفين ويتحقق من ورائه مصالح وغايات نبيلة، تتوافق ومقاصد الشريعة الغراء<sup>(١)</sup>.

**المطلب الثالث: بعض القواعد والأحكام الشرعية للمعاملات المالية في الشريعة الإسلامية:**

من القواعد الشرعية التي تحكم المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية نشير إلى القواعد الآتية بشكل مجمل؛ تعميماً للفائدة؛ وإكمالاً لهذا المحور<sup>(٢)</sup>:

[ ١ ] - عدم مخالفة مقاصد الشريعة: حيث فيها مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وهي حفظ الكليات الخمس، وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال.

(١) للتوسع في الموضوع راجع: بحوث المؤتمر الدولي بعنوان «الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها»؛ مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر، ٢٢-٢٤ من ذي الحجة ١٤٢١هـ الموافق ١٧-١٩ مارس ٢٠٠١م، وقواعد فقه المعاملات المالية من خلال كتاب الذخيرة، للإمام القرافي: عرض ودراسة في المنهج، وعطية عدنان عطية رمضان، موسوعة القواعد الفقهية المنظمة للمعاملات المالية الإسلامية ودورها في توجيه النظم المعاصرة للشيخ عطية عدنان عطية رمضان، عبدالله بن حمد السكاكر، قواعد التحريم في المعاملات المالية: قاعدة المصالح والمفاسد دراسة تأصيلية وتطبيقات معاصرة.

(٢) انظر: حسين حسين شحاتة، الضوابط الشرعية للمعاملات المعاصرة، سلسلة محاضرات، المحاضرة الأولى، بدون تاريخ، ص ٦.

[ ٢ ] - تناولت الشريعة الكليات، وتركت التفاصيل والفرعيات لتتكيف حسب ظروف الزمان والمكان.

[ ٣ ] - الأصل في المعاملات الحل ما لم يرد بشأنه نصريح من القرآن والسنة والإجماع.

[ ٤ ] - التراضي التام بين المتعاملين، والمؤمنين عند شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً.

[ ٥ ] - باب الاجتهاد مفتوح لمن تتوافر فيه شروطه ما لم يرد بشأنه نصريح من القرآن والسنة والإجماع، ورأي جمهور الفقهاء مرجح على آراء الآحاد.

[ ٦ ] - المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً في ما لم يرد به نص من القرآن والسنة والإجماع.

[ ٧ ] - النظر في العقود والمعاملات إلى المقاصد والمعاني، لا إلى الألفاظ والمباني.

[ ٨ ] - مشروعية المقاصد ومشروعية الوسائل لتحقيقها.

[ ٩ ] - حرمة المعاملات التي تفتح الباب إلى المفساد وبطلانها، ودرء المفساد مُقَدَّم على جلب المصالح.

[ ١٠ ] - لا تحايل على شرع الله والعبرة بالمقاصد وليس بالسبل والوسائل، والالتزام بشرع الله عبادة.

[ ١١ ] - لا ضرر ولا ضرار، والأصل في المضار الحظر والتحريم،

والضرر يدفع بقدر الإمكان، ويتحمل الضرر الخاص لتجنب الضرر العام.  
[ ١٢ ] - الضرورات تبيح المحظورات، والضرورة تقاس بقدرها، ومن

ضوابطها الشرعية ما يلي:

- أن تؤدي إلى مهلكة.
- أن تكون ملجئة.
- أن تكون قائمة.
- تُزال دون تعدُّ ولا رغبة ولا تنزه.

[ ١٣ ] - التوثيق والإشهاد لحفظ النفوس والأموال والمعاملات.

[ ١٤ ] - تقوم المعاملات على القيم الإيمانية والأخلاقية.

[ ١٥ ] - تجديد النية بأن المعاملات عبادة، وأن الدين المعاملة.

والذي يمكن أن نخلص إليه مما ذكر هو:

أن مفهوم المصلحة المرسلّة وأثر أعمالها في التشريع الإسلاميّ باعتبارها أصلاً شرعيّاً من أصول التشريع الكبرى، وقاعدة من قواعد الاستنباط في بناء الأحكام الاجتهادية، نستنتج في الأخير، فكرة أساسية مفادها، أن المصلحة المرسلّة في بعدها الأصوليّ وتخريجها الفقهي، هي في حقيقتها قانون كلي ثابت في منهج أصول الشريعة وقواعدها العامة، وذلك من خلال استقراء نصوص أحكام الشريعة؛ لأن «القوانين الكلية لا فرق بينها وبين الأصول الكلية التي نصّ عليها»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر: الموافقات، ج ١ ص ٢٣.

إنّ الأصل المنتظم بالاستقراء والملائم لتصرفات الشارع، والمأخوذ معناه من أدلته، وقد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به<sup>(١)</sup>؛ هو قانون كلي راسخ، صار شديد الحُجّة، قوي الاستدلال، ساطع البرهان، وفي علاقة الجزئي بالكلي، يمكن اعتبار المصلحة المرسلة قياساً كلياً؛ لأنها شاملة الإلحاق من حيث الكلية والعموم بخلاف القياس التمثيلي، الذي هو إلحاق فرع بأصل، هو في حقيقته إلحاق جزئي، فمن هذا الوجه أيضاً تكون المصلحة المرسلة في المنطق النظري والاستدلال العقلي أقوى بهذا الاعتبار من القياس التمثيلي. فالتعليل بالمصلحة باب واسع في مجال الحياة المدنية الإنسانية عامة، وفي باب المعاملات المالية المعاصرة خاصة؛ لأن الحياة الاقتصادية بأسواقها المالية وعقودها التجارية أصبحت تشهد تطوّرات يومية، وفي كل اللحظات غير مسبوقه ولا معروفة ولا مألوفة من قبل؛ وذلك نظراً للتطور المهول الحاصل في عالمنا المعاصر في مجال التقنية الحديثة والتواصل الإعلامي والرقمي على كافة المستويات والأصعدة، ومن بينها - طبعاً - مستوى المعاملات المالية والمبادلات التجارية والصناعات المدنية والعسكرية، وغيرها من أوجه التطور المعاصر الكاسح.

### الخاتمة:

في ختام هذا البحث الذي رُمنّا فيه مقارنة موضوع المصلحة المرسلة، وبعض تطبيقاتها في المجال المالي المعاصر، ومن خلال عرّضنا لعناصر الموضوع خلّصنا إلى مجموعة من النتائج، يتحصّل لنا أهمّها في بيان الآتي:

(١) المرجع السابق، ج ١ ص ٢٨.



## - أولاً: النتائج:

- المصالح المرسلّة: هي المسألة النافعة للناس، والضرورية لهم، والتي لم يرد عن الشارع اعتبار لها أو إلغائها بعينها، ولكن شهدت لها أصول الدين العامة.
- الشروط التي يجب أن تتوافر في المسألة ليحكم فيها بالمصالح المرسلّة، أن تكون نافعة من الضروريات، وألا تكون معتبرة عيناً ولا جنساً في الشرع، وأن تكون مستندة إلى أصول الدين العامة، وألا تصادم نصّاً صحيحاً.
- المصالح المرسلّة لا تدخل في باب العبادات أبداً.
- اختلف الفقهاء في حكم التأمين: فمنهم من يرى منعه وهم الأكثرية، وهناك من يجيزه وهم أقلية، بينما يرى آخرون جواز بعض أنواعه، كالتأمين على الأموال مثل: السيارات وغيرها، ومنع أنواع أخرى، كالتأمين على الحياة، وتوقف بعض الفقهاء عن الإفتاء فيه.
- أجمع الفقهاء على شرعية التأمين التعاوني / التكافلي، واتفقهم على شرعية التأمين الحكومي، الذي يتمثل في نظام التأمينات الاجتماعية ونظام التقاعد والمعاشات، وخلافهم في التأمين التجاري - الذي يهدف إلى الربح - وقد تتولاه الدولة.
- دلّ على مشروعية التأمين التكافلي الكتاب والسنة وكلام الفقهاء، وله نظائر في تصرفات الشارع، كالوقوف بشرط الانتفاع، ومال الزكاة المودع في بيت المال، ودية الخطأ على العاقلة وغيرها.
- للتأمين التعاوني التكافلي خصائص تميزه عن غيره من أنواع التأمين الأخرى، وهي خصائص يتحقق من ورائها مقاصد سامية: (جبر الضرر، التعاون على تقليص الأخطار..)؛ وذلك وفق ضوابط حاكمة من الشريعة.

- يُحدّد عمل التّأمين التّكافلي في ضوء مقاصد الشريعة ووفق ضابطين:
- الأول: ضابط عمل التّأمين التّكافلي في ضوء بعض مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة، وهي:
  - أ. ظواهر النصوص.
  - ب. الأوامر والنواهي.
  - ج. القرائن.
  - د. تأصيل الكليات وربط جزئياتها بها.
  - ه. قاعدة الاستدلال أو المصلحة المرسلّة.
- الثاني: ضابط التّأمين التّكافلي في ضوء علاقته بمقاصد الشريعة، وتكمن هذه العلاقة في حفظها لمال المجتمع من جانب الوجود؛ وهو حفظ ما حصل وتحقق من المال والعمل لأجل نمائه وزيادته، ومن جانب العدم؛ وهو العمل على مجانية المال المحصول من الضياع؛ وذلك بإيداعه في شركة التّأمين التّكافلي التعاوني، بدل إيداعه في شركات تجارية غير ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية.
- التّأمين التعاوني الإسلامي أصبح ضرورةً ملحةً تُملئها حاجة الأفراد ومنظمات الأعمال لصناعة تأمينية خالية من الرّبا والغرر والقمار وأكل أموال الناس بالباطل.
- التّأمين التعاوني الإسلامي يُعدُّ رُكنًا مهمًّا من أركان الاقتصاد الإسلامي؛ إذ يعدُّ (مدعّمًا ومكمّلًا) للصّيرفة الإسلامية.
- للتّأمين التعاوني الإسلامي أهميّة بالغة في تفتيت الأخطار؛ فهو شركة عقْد للتضامن في تحمّل الخطر. وتتجلّى المصلحة في التّأمين التّكافلي في

- التعاون وتفتيت جميع الأخطار.
- للتأمين التعاوني الإسلامي أيضًا أهمية بالغة في حفظ المال وتنميته؛ من خلال استثمار الاشتراكات عن طريق (المضاربة الشرعية)؛ مما يخدم بالدرجة الأولى الاقتصاد الوطني.
  - إن التأمين التكافلي أو التأمين الإسلامي هو البديل الشرعي عن التأمين التجاري التقليدي.
  - حكم التأمين التكافلي أو التأمين الإسلامي الجواز وفقًا للضوابط الشرعية. وأما التأمين التجاري فحكمه التحريم؛ لما يشتمل عليه من غرر وربما ومعاملات محرمة شرعًا.
  - بنى المبيحون احتجاجهم وتشبّثهم في إباحة التأمين على الأصول الشرعية التي تبنى عليها الأحكام، ويدخل في هذا المصلحة المرسلة والعرف والضرورة. ومن بين حججهم التي اعتمدها في إباحة التأمين نذكر:
  - أصبح في زماننا التأمين شيئًا مألوفًا معتادًا، وحيث إن للعرف مكانة فيقتضي القول بجوازه، ما دام الناس في حاجة إليه وارتضوه، فلا معنى لتحريمه مع الرضا.
  - المصلحة دليل لحل العقد، وهو أصل من أصول الشريعة. وفي ذلك مصلحة للمستأمن من اطمئنانه وحصول الاستقرار النفسي في هذا العقد؛ لأن يأمن غوائل الأخطار لوجود العدل من الشركة. فينبغي القول بالحل لهذا العقد.
  - عقد التأمين يقوم على التعاون فالجميع يتعاونون ويعطون من المجموع المبلغ المستحق لصاحب الكارثة وهو أمر مرغوب فيه شرعًا.

- القياس على بعض العقود الشرعية مثل عقد الحراسة والجماعة، ويمكن أيضاً ما ذهب إليه المالكية في الوعد الملزم.
- حرص الفقهاء المسلمون على إيجاد البدائل الإسلامية لكل معاملة مستحدثة تنشأ في غير ديار الإسلام.
- توجد فروقٌ جوهريةٌ بين التأمين التكافلي التعاوني أو الإسلامي وبين التأمين التجاري التقليدي.
- ترجّح عند الباحث الرأي القائل بمنع التأمين التجاري؛ وذلك لاشتماله على الغرر والجهالة والغبن والربا والقمار والرهن، ونستثنى من هذا الترجيح حالات الضرورة والحاجة التي قد يتعرض لها المسلم في حياته كالتأمين الاضطراري أو الإلزامي على السيارات، وكذلك الاقتراض بالربا للدولة الإسلامية لضرورة ملحة كسواء سلاح وغيرها، مع تقدير هذه الضرورة بقدرها وضوابطها.
- إنّ الإسلام قد سبق إلى دعم فكرة التأمين، ويتمثل هذا الاهتمام في تقرير نظام كفالة الغارمين، ونظام كفالة الفقراء والمساكين، ونظام العاقلة، ونظام كفالة أبناء السبيل، ونظام النفقات بين الأقارب والمحتاجين.
- يتمثل البديل الإسلامي في إنشاء هيئة تأمين تعاوني من الأشخاص المتبرعين باشتراكات معينة، تخصص هذه الاشتراكات لأداء التعويض لمن يصيبه ضرر، وغرض هذا التأمين تفتيت الأخطار والمصائب التي تقع على بعض الأفراد، وليس الغرض منه الاستغلال وتحقيق الربح لأشخاص معينين. ويمكن لهذه الهيئة من استثمار فائض أموالها - إن وجد - في مشروعات تتفق مع أحكام الشريعة، فتدر عليها عائداً إضافياً

يمكن توزيع بعضه على المؤمنین كل بقدر مساهمته، وعمل احتیاطی خاص بهم بالباقي.

- أشرنا فی البحث إلى أهم القواعد والضوابط التي لها علاقة بالمعاملات المالية المعاصرة، مع الإشارة إلى بعض المسائل المعاصرة التي تم تنزيلها على تلك القواعد والضوابط، إلا أنه هناك قواعد وضوابط كثيرة لها صور كثيرة من النوازل المعاصرة فی باب المعاملات والعقود المالية تركتها اختصارًا؛ كونها بعيدة عن الموضوع المبحوث، ويضيق المقام بذكرها.
- يجب على المتخصصین فی هذا المجال، وخاصة أصحاب الهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية معرفة القواعد والضوابط لربط المفاهيم والقواعد والضوابط بالتطبيق العملي، كما تعينهم فی توضيح الاستفسارات والفتاوى المالية المعاصرة وبيان المشروع منها، وتكون قادرة على تقديم نماذج عملية من المعاملات المالية التي تقوم على أساس مرجعية فقهية مرنة قابلة للتطبيق، وتستوعب مستجدات العصر.
- إنه بالنظر فی المستجدات والنوازل الفقهية يجب استخلاص القواعد والضوابط التي هي كليات تنبني عليها فروع، فالفروع تتجدد وتتبدل بينما الكليات ثابتة لا تتغير.

وفي خاتمة هذه الدراسة الموسومة بعنوان: «أثر المصلحة المرسله فی المعاملات الماليّة المعاصرة عند السّادة المالكيّة - التّأمين التكافليّ أنموذجاً»، أصل - بتوفيق الله تعالى- إلى تقرير النتائج والتوصيات التالية:

## ثانياً: التوصيات:

- ضرورة تقنين المعاملات وفق أسس وقواعد الصياغة القانونية الحديثة نموذج «مجلة الأحكام العدلية» الصادرة إبان الخلافة العثمانية وقد صيغت طبقاً لمذهب السادة الحنفية؛ وهو أمر بات ضرورة عملية ودعوية تقتضيها الحاجة القانونية المعاصرة.
- يوصي الباحث بتكثيف الجهود العلمية والتدريبية؛ الحاجة قائمة إلى إعداد دراسات إجرائية في مجال «قوانين التأمين التكافلي»، بحيث تقدم الأطر الشرعية والفنية والقواعد المنظمة لأعمال شركات التأمين التكافلي.
- ضرورة دعم وتقوية عمل هيئات الفتوى والرقابة الشرعية التي تقوم بدور الترشيد والتسديد لعمليات المؤسسات (البنوك وشركات الاستثمار وشركات التأمين)؛ من أجل أسلمة المعاملات المصرفية والمالية والتأمينية.
- يوصي الباحث بضرورة تجديد المصطلحات الفقهية المستخدمة في لغة المعاملات المالية المعاصرة.
- أوصت الدراسة بأهمية التعامل مع فقه المعاملات المالية المعاصرة على أنه فن مستقل في الفقه المعاصر، بحيث يكون له أصوله المنهجية العامة والخاصة، واصطلاحاته، وتصنيفاته الملائمة، بما يحقق المحافظة على وحدته الموضوعية، وجودة أثره في الواقع العملي المعاصر.
- ضرورة تجديد أثر دليل العرف المعاصر على الأحكام المالية المعاصرة، باعتبار الدليل المفسر العملي للشريعة على اختلاف بيئات التطبيق وأزمته وأعرافه.
- ضرورة تجديد أثر المقاصد الشرعية على الأحكام المالية المعاصرة، من خلال استنباط المقاصد الشرعية الحاكمة للتصرفات والمعاملات المالية

في الشريعة الإسلامية، ومثال ذلك: مقصد «التداول والرواج»، وهو مقصد اقتصادي يُعدُّ العمدة في المعاملات المالية المعاصرة.

- يوصي الباحث بضرورة تجديد أثر القواعد الفقهية على الأحكام المالية المعاصرة.

- أهمية العناية بالصياغة القانونية المعاصرة لفقه المعاملات المالية كأداة تشريعية ودعوية ضرورية في ظل سيادة اللغة القانونية بين الأفراد والمؤسسات والدول.

- ضرورة التزام الدول العربية والإسلامية بالعمل بالتأمين التكافلي، بدلاً من التأمين التجاري التقليدي، الذي يعود على الأمة الإسلامية بالضرر المادي والمعنوي؛ المبني على الجهالة والغرر والدخول في الربا بأنواعه، والميسر والقمار، وهي معاملات مالية لا تخفى أضرارها على الاقتصاد والمكلفين معاً.

- الارتقاء بالمهن التأمينية والإسهام الفعّال في توفير الخبرات بما يتوافق ومقاصد التشريع الحكيم والتجارب المتطورة.

- يوصي البحث بإيجاد جو من التعاون والتكامل بين شركات التأمين التعاوني فيما بينها في مجال الأبحاث والبرامج الشرعية التي تطور عملياتها وفق المنهج الشرعي الصحيح.

- مساعدة التجارب الحديثة والفتية في مجال التأمين التكافلي في بعض الدول الإسلامية وغير الإسلامية، وتثمينها بنقل الخبرات لها من أكثر التجارب تطوراً في التأمين التكافلي مثل: وماليزيا، والسعودية، والبحرين، والأردن، وقطر...

- يوصي الباحث الباحثين من الفقهاء والمهنيين بالاجتهاد والمثابرة لابتكار نماذج أخرى في التأمينات الإسلامية، من أجل توفير منتجات وخدمات تأمين

- إسلامية تقدم للمستهلك مزايا عملية وتفادي استنساخ المنتجات التقليدية.
- يوصي البحث أن تخصص شركات التكافل جزءاً من ميزانيتها سنوياً في سبيل تمويل برامج التوعية بحقيقة التكافل وأهدافه.
- ضرورة إنشاء مراكز أبحاث متخصصة في صناعة التأمين التكافلي الإسلامي في كل بلد عربي وإسلامي، ولعلنا في المغرب أحوج ما نكون إلى هذا المطلب الثمين والملحّ.
- لا بدّ من أن تتخلى الدول الإسلامية عن التعامل مع شركات التأمين التجاري ودعمها؛ لما في عملياتها من المحاذير الشرعية، مادام أن الحلّ الشرعي قد وجد في شركات التأمين التكافلي ذات الطابع الإسلامي. ولعل هذا يكون جزءاً من تطبيق الشريعة المنشود للجميع.

وأخيراً..

إن التأمين التكافلي الإسلامي - عند تحقيق مناطه المصلحي-، يكون من العقود القائمة على أساس رعاية المصالح الإنسانية واعتبار المنافع التكافلية، والأخذ بالمقاصد الوظيفية التي تتعلق بحياة الإنسان أفراداً وجماعات لحاله ومستقبله، من أجل تحقيق الرفاهية وبناء الحياة الرغيدة في الأولى والأخرى.

هذا ما ظهر لنا بيانه بإيجاز شديد في هذا البحث الشائك.. وفي ختام الدراسة، أسأل الله الكريم، رب العرش العظيم أن ينفع بها كاتبها وقارئها ومسدّها وناشرها، وأن يجعل فيها حظاً لإثراء للفقّه المالي الإسلامي المعاصر، وأداة فاعلة في نشره وتحقيقه وترسيخه ليكون أعظم نفعاً وأجلّ أثراً.

هذا، والله أعلم. والله من وراء القصد؛ وهو يهدي سواء السبيل.

﴿ قُلْ إِيَّاكَ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ وَأَمْرًا نَسْلِمُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [الأنعام: ٧١]



**تحقيق معنى الفقه لغةً من شرح  
مختصر الروضة للطوفي**

**الدكتور/ رضوان عبد الرب سيف السروري**  
أستاذ أصول الفقه المشارك - بكلية الشريعة والقانون  
بجامعة جازان

## المقدمة

روضة حميد لمن علم بالقلم، ووارف صلاة وسلام على نبينا محمد خير من علم، ففقهه، فأفهمهم، وآله وصحبه: وعاة علم، ورعاة خير، وسعاة عدل، ودعاة نور في دياجي الظلم، فحق انتخابهم من أمة أخرجت للناس خير الأمم، والتابعي الإحسان فيهم: من تأخر منهم كمن تقدم.

وبعد، فهذه مقدمة ترسم للقارئ صورة إجمالية لبحث من خلال اشتمالها على الآتي:

أولاً: عنوان البحث:

(تحقيق معنى الفقه لغةً من «شرح مختصر الروضة» للطوفي).

ثانياً: أهمية الموضوع، وسبب اختياره:

١. ما وجدت - مع تنوع اطلاعي - ما وجدته في النص<sup>(١)</sup> الذي شرح «الطوفي» به معنى «الفقه» في اللغة! ؛ فقد اشتمل على جملة من القضايا التي إذا وقفت عليها بعين البصيرة، فلن تسمح لقلمك إلا أن ينيخ برحله عندها: لا ليكشف عما فيها من التناقض الذي يحول دون فهمها، ولا ليشير إلى ما اكتنفها من الأخطاء التي تسلب فائدتها، لا هذا، ولا ذاك فحسب، بل ليصلح من أمرها؛ حتى ينساب مجرى الفهم عليها.

فأهمية هذا البحث تبرز من خلال أنه يقف على هذه القضايا، مقررًا ما

لها، وما عليها.

(١) المذكور في المطلب الأول.

٢. ثم إن هذه العبارة، وإن وردت في كتابه «شرح مختصر الروضة» إلا أن أصلها «بُلبُله» الذي هو له أيضاً، وهو أصلٌ لذلك الشرح. وأصلُ «البلبل»: «روضة» ابن قدامة، وهذه أصلها «مستصفي» الغزالي من ناحية، وكتابٌ تُعنى بتدريسه بعضُ الجامعات من ناحية أخرى، وسلسلةٌ كهذه - تبدأ بـ «البلبل» وتنتهي بـ «المستصفي» -، لا يخفى عليك ما يحفل بها من شرف رفيع.
٣. على أن تعريف الفقه هو من أوائل ما يقع نظرُ الطالب عليه في الأصول، وليس من حُسن المَطْلَعِ أن يكون أوَّلَ حَظٍّ من النظر كلماتٍ لا تُغريه بما بعدها!.
٤. وقد استتفرت همتي إلى تخصيص هذا النص بالبحث؛ لما كان الكتاب محققاً<sup>(١)</sup> مطبوعاً؛ فلعلَّ المارَّ عليه<sup>(٢)</sup> يظن بصحَّته خيراً؛ لأنه يتوهم أن التحقيق قد ضمن سقفاً من السلامة يُجنب النصُّ أن يقع فيه مثل ما سينكشف لك في هذا البحث، والأمر ليس كذلك؛ لذا كان بالتنبيه آكد.
٥. وأخيراً، فالقارئ لهذا النص لا يخلو من أحدٍ أربعة: إما أن لا يفهم ما يقرأ، أو يفهمه خطأً كما هو، أو يجمع بينهما، أو يستظهر الخطأ، فالبحث صونٌ لفهم القارئ من أن يكون أحدَ الثلاثة الأوَّل، وتحريرٌ لفهمه إن كانه، وأنيس لفهم رابعها<sup>(٣)</sup>.

(١) حققه د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي.

(٢) أي: على هذا النص، ولا أخفيك سرّاً إذا قلت: إن الأخطاء الكثيرة قد أضرت بهذا الكتاب العظيم

الفائدة، وقد حققت كثيراً منها في قسم التصويبات من: كتابي «المذاكرات».

(٣) الضمير في «رابعها» راجع إلى «أربعة» من «لا يخلو من أحدٍ أربعة».

### ثالثاً: مشكلة البحث:

- في طريق تقليب النظر في نصّ الطوفي، اعتَرَضَ البحثَ مشكلات، هي:
١. تعريف الفقه بالفهم: هل هو تعريفٌ بالمرادف، أم بالمساوي؟، أعني: هل هو: كتعريف الإنسان: بالبشر، فيكون مرادفاً، أم بالناطق، فيكون مساوياً؟.
  ٢. هل العلم يباين الفهم؟، وإن كان، فبِمَه؟.
  ٣. ما النسبة بين الفقه، والعلم؟.

### رابعاً: حدود البحث:

١. تعريفُ الفقه.
٢. وكونُ ذلك التعريفِ إنما هو في اللغة.
٣. وكونُ ذلك التعريفِ اللغويِّ إنما هو من نصِّ كتاب «شرح مختصر الروضة» للطوفي.
٤. وكون ذلك التعريف الذي من ذلك النص إنما هو وليد اختيار الطوفي.
٥. هي حدود البحث الأربعة الأصليّة، التي مهما توسّع النظر في البحث، فلن يتجاوزها إلا بما يخدمها.
٦. هذا، والباحث مع التزامه بهذه الحدود، لا دخل له في هذا الاختيار الذي ساق الطوفيُّ التحقيقَ تقريراً له، وإنما في التحقيق الذي ساقه لذلك الاختيار، بحيث يُنقِّح التحقيقَ مما اعتراه من تعويق.

### خامساً: منهجي في البحث:

١. أضع خطأً تحت محل الخطأ من النص؛ ليلتفت النظرُ إليه.
٢. ما من قضية أشير إلى خطئها إلا وأحيطها بوجهي الخطأ، والصواب، مُظهِراً- هذا، وذاك - بالدليل.

٣. ثم أودعتُ الخاتمة خلاصةً تضمّنتُ صورةً مختصرةً، ومركَزةً للبحث.
٤. اعتمدتُ المصادرَ الأصليةَ في التوثيق، إلا إذا كان الكلام لي، فأميّزه بـ «قلتُ»، أو «أقول». وربما ميّزَ من غيرهما.
٥. صنّنتُ النكهةَ الأصوليةَ للبحث من الضياع، بحيث تطغى على البحث اللغوي الصّرف؛ مراعاةً لمقام العِلْم الذي يجري البحثُ على ساحته؛ لذا حيث التّفّت، تجدُ القواعدَ العقليةَ، والأصوليةَ مبنوثةً في تخريج مسائله، ولا أبالغ إن قلت: هذا البحثُ مدرّسةٌ في فقه الاستدلال؛ وما ذاك إلا ترجيحًا للكفّةِ الأصوليةِ، فاندفع ما قد يقال: ما كان أخرى يبحثك أن تولّيهُ وجهَةً أهلِ اللسان!.
٦. قد تجد في كلامي تكرارًا، لكنه إما: لتلخيص موضوع بعد تمام ما فيه من الكلام، أو لتنشيطه بعبارة أخرى اقتضاها المقام، ومع هذا وذاك، فلن تُعدّم فيه فائدةً جديدةً تُحيله جملةً مرغوبةً، وكلماتٍ محبوبةً.
٧. إذا قلتُ: «العلامة»، فأعني به الإمامَ الطوفيَّ (رحمه الله تعالى).

#### سادسًا: خطة البحث:

- انتظمتها: تمهيدٌ، ومطلبان، وخاتمة
- تمهيد: التعريف بالطوفي، كتابه.
- المطلب الأول: نكُرُ النص من كتاب «شرح مختصر الروضة».
- المطلب الثاني: شرحُ النص.
- الخاتمة: زبدة البحث.

## تمهيد

### التعريف بالطوفي، وكتابه

أولاً: التعريف بالطوفي: هو أبو الربيع، سليمان بن عبدالقوي، نجم الدين، الصرصري، البغدادي، الحنبلي اشتهر بالنسبة إلى «طوفي»، من قرى السواد البغدادي، التي وُلد بها سنة (٦٥٧) هـ.

فقيه حنبليٌّ كبير، مشارك في علوم كثيرة فضلاً عن علم الأصول الذي برع فيه، فتعددت شيوخه الذين منهم: المزي<sup>(١)</sup>، كما تعددت مؤلفاته التي منها: دفع الملام عن أهل المنطق والكلام، والبلبل في أصول الفقه، وشرح مختصر الروضة. توفي (رحمه الله) في «الخليل» بـ «فلسطين»، سنة (٧١٦هـ)<sup>(٢)</sup>.

ثانياً: التعريف بالكتاب: اسم الكتاب هو «شرح مختصر الروضة»، وهذا الاسم تضمّن كتباً ثلاثة: الروضة، ومختصرها، وشرح مختصرها، فالروضة هي: «روضة الناظر، وجنة المناظر» لابن قدامة<sup>(٣)</sup>. وأصلها «مستصفي» الغزالي.

ومختصر الروضة: هو المعروف بـ «البلبل» للطوفي، ومع كونه مختصراً للروضة القُدَامِيَّة، إلا أنه اشتمل على فوائد لم تُذكر فيها. أما شرح مختصر الروضة - الذي بحثنا هذا في نص من نصوصه - فهو شرح للبلبل، الذي عرفت أنه «مختصر الروضة».

(١) أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن، جمال الدين المزي، (٦٥٤ - ٧٤٢هـ)، إمام المحدثين، أخذ عن الذهبي، له: تهذيب الكمال في معرفة أسماء الرجال. معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة (٣١ / ٣٠٨).

(٢) نفس المرجع (٤ / ٢٦٦).

(٣) ابن قدامة عبدالله بن أحمد بن محمد المقدسي، موفّق الدين، صاحب المغني في الفقه الحنبلي، (٥٤١ - ٦٢٠هـ). نفس المرجع.

## المطلب الأول

### ذكر النص من كتاب شرح مختصر الروضة

بعد أن ذكر «العلامة» قول «القرافي»<sup>(١)</sup>: إن الفقه في اللغة هو: الفهم،  
والعلم، والشعر، والطب، قال:

«غير أن «الجوهري»<sup>(٢)</sup> لم يذكر غير أن «الفقه: الفهم»، وهو الأكثر المشهور.  
ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علمَ المعنى  
المفهوم، والعلم يستلزم فهمَ الشيء المعلوم، فيُشبه أن من سمى الفقه علماً  
تجوّز في ذلك لهذه الملازمة.

وعلى هذا يُحمل ما ذكره «الجوهري» في (فهم): فهت الشيء فهماً،  
علمته؛ إذ لو كان الفهمُ: العلمَ حقيقة مع قوله: «الفقه: الفهم»، لكان الفقه  
هو العلم، فكان تفسيره بدون واسطة الفهم أولى؛ لأنه أشهر.

ومما يدل على تغاير الفقه، والفهم: أن الفقه يتعلق بالمعاني، دون  
الأعيان، والعلم يتعلق بهما، فيصح أن يقال: «علمت معنى كلامه»، و«علمت  
السماء، والأرض».

وتقول: «فقهت معنى الكلام»، و«فهمته»، ولا يقال: «فقهت السماء،  
والأرض».

(١) أبو العباس أحمد بن إدريس، القرافي، شهاب الدين (٦٢٦ - ٦٨٤ هـ)، مشارك في علوم كثيرة،  
له «الذخيرة» في الفقه، نفس المرجع (١ / ١٥٨).

(٢) إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر الفارابي، قرأ العربية على أبي علي الفارسي، من تصانيفه:  
«تاج اللغة، وصحاح العربية» ت (٣٩٣) هـ. نفس المرجع (٢ / ٢٦٧).

وحكى «القرافي» عن «أبي إسحاق الشيرازي»<sup>(١)</sup> - ولم أجد في «اللمع» فعله في غيره، أو في غير مِظنته -: أن الفقه في اللغة: إدراك الأشياء الخفية؛ فلذلك تقول: «فهمت كلامك»، ولا تقول: «فهمت السماء، والأرض»، وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلّقهما. وأما بحسب حدّهما، فالعلم قد عُلم حدُّه بما مرّ، وسيأتي إن شاء الله تعالى.

والفهم قال «ابن عقيل» في «الواضح»: «هو إدراك معنى الكلام بسرعة». قلت أنا: ولا حاجة لقيد «السرعة»؛ لأن من سمع كلاماً، ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر، قيل: قد فهمه؛ ولذلك يقال: الفهم إما: بطيء، أو سريع، فينقسم إليهما، ومورد القسمة مشترك بين الأقسام، نعم، «السرعة» قيد في الفهم الجيد.

فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»<sup>(٢)</sup>. اهـ.

## المطلب الثاني

### شرح النص

النص الذي رأيته، يتكلم على تعريف الفقه في اللغة، وقد عرّف بتعريفات لا تخرج في الجملة عن هذه الستة: مقيدٌ وهو اثنان هما:

١- إدراك الأشياء الخفية<sup>(٣)</sup>، أو بـ:

- (١) جمال الدين، إبراهيم بن علي (٣٩٣ - ٤٧٦ هـ) ولد بفيروزباد، فقيه، صوفي، من مؤلفاته: المهذب في الفقه، واللمع وشرحه، والمعونة في الجدل. نفس المرجع (١ / ٦٨، ٦٩).
- (٢) شرح مختصر الروضة (١ / ١٣١، ١٣٢).
- (٣) وهو في قوة: «ما دق وغمض» الذي عند الشيرازي في شرح اللمع له. (١ / ١٥٧).



٢- فَمَه غرض المتكلم من كلامه<sup>(١)</sup>.

ومطلق، وهو أربعة: الفهم، والعلم<sup>(٢)</sup>، والشعر، والطب<sup>(٣)</sup>.

و«الجوهري» لم يعرّف الفقه إلا بالفهم، و«العلامة»<sup>(٤)</sup> لا يرى إلا هذا؛ ولأجله ساق تحقيقاً قال: إنه يؤدي إلى كون الفقه هو: الفهم، دون غيره، مع أن «الجوهري» قد عرّف الفهم بالعلم أيضاً. وما بحثنا إلا التعليق على هذا التحقيق، على النظم الآتي:

أولاً: الدعوى:

«العلامة» يدّعي أن: «الفقه محصور في الفهم»، وهذه الدعوى تنحلُّ إلى دعويين<sup>(٥)</sup> هما: الفقه هو الفهم، وليس غير الفهم؛ ضرورة أن الحصر: إثبات، ونفي.

والمقصود بـ «غير الفهم» هنا هو العلم، فمآل الدعوى أخيراً إلى هذين الجزأين:

الجزء الأول: الفقه هو الفهم.

الجزء الثاني: الفقه ليس هو العلم.

(١) كما عند الرازي في محصوله (٧٨ / ١)، وأصله في «معمد» البصري. وهو وإن لم يُذكر بحرفه في نص الطوفي الذي نبهته، لكن له حضور فيه في الجملة، وذلك عندما عرف الفهم بأنه إدراك معنى الكلام بسرعة «ونسبه إلى «واضح» ابن عقيل.

(٢) كما عند الغزالي في «مستصفاه» (٤ / ١)، وآخرين. انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (١ / ١٣١)، البحر المحيط للزركشي (١ / ١٩).

(٣) تنقيح الفصول للقرافي. ص (١٦).

(٤) وهو الطوفي كما سبق.

(٥) تثنية «دعوى»، قال ابن مالك:

أخَرَ مقصور تُثْنِي أجعله يا إن كان عن ثلاثة مرتقياً.

## ثانياً: المسار الذي سلكه «العلامة» في التحقيق:

تلك هي دعواه، أما المقدمات التي تنفع في إثبات الدعوى - إجمالاً -، فهي ثلاث:

١. ترادف الفقه، والفهم.

٢. مباينة العلم للفقه.

٣. مباينة العلم للفهم.

غير أن إثبات الدعوى: هل هو بحاجة إلى هذه الثلاث، أم يكفيها بعضها؟ لا يخفى عليك أنه لا غنى عن المقدمة الأولى البتة، وإن كان هذا الموضوع أبهم، وأخفى ما ذكر في التحقيق!.

أما المقدمتان: الثانية، والثالثة، فلا بدّ من إحداهما لإثبات جزء الدعوى الثاني، وهي كون الفقه ليس هو العلم. و«العلامة» جمع بينهما؛ لزيادة الفائدة؛ لأن مبلّغ همّة التفريق بين الفقه والعلم، فأتى عليه من جهتي: المعرّف وهو الفقه، والمعرّف وهو الفهم، ففرّق بين العلم والفقه، وبين العلم والفهم.

وبعد، فهذا أوان تحقيق النصّ، وقد قسّمته إلى جمل ستّ، وهذه - بعد توفيق الله - أوّلها:

## ثالثاً: التحقيق:

### الجملة الأولى:

«غير أن «الجوهري» لم يذكر غير أن الفقه: الفهم، وهو الأكثر المشهور».

## ١. الشرح:

تعريف الفقه في اللغة وإن تعدد<sup>(١)</sup>، إلا أن «الجوهري» لم يذكر له من تعريفٍ إلا تعريفه بالفهم. وهو الأكثر عددًا بالنسبة إلى تعريفه بغيره من نحو: «العِلْم»، و«فهم الأشياء الخفية»، و «فهم غرض المتكلم من كلامه»، بل هو الأشهر نقلًا<sup>(٢)</sup>، ومعنى.

هذا ما يريد «العلامة» قوله هنا.

وما ينبغي لنا أن نغادر الشرح إلا بعد أن ننعم<sup>(٣)</sup> النظر في معنى «الفهم»، فأقول: الفهم عُرِّف بتعريفين:  
الأول: مطلق الإدراك<sup>(٤)</sup>.

الثاني: جودة ذهن من حيث تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب<sup>(٥)</sup>.

## ٢. النسبة بين التعريفين:

قلت: غالب النظر أن النسبة هي: العموم والخصوص المطلق، وأن الثاني أخص مطلقًا من الأول؛ ضرورة أخذ «جودة ذهن» فيه. بيان ذلك:  
أن ذهن هو: «قوة النفس المستعدة لاكتسابها الحدود الوسطى»<sup>(٦)</sup>،<sup>(٧)</sup>

(١) كما أخبرتك في تمهيد هذا المطلب.

(٢) أي: في نقل الرواة تعريف الفقه لغةً.

(٣) وهي أفصح من «نمعن».

(٤) البحر المحيط للزركشي. (١ / ٣٢).

(٥) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١ / ١٩، ٢٠).

(٦) الحد الأوسط هو علة الحكم بالحد الأكبر على الأصغر.

(٧) البحر المحيط للزركشي (١ / ٣٢). فالنفس هي المستعدة وما ذهن - الذي هو العقل - إلا معدة

لها حتى تكتسب. هذا ما عليه المحققون. قلت: وعليه فـ «المستعدة» صفة مجرورة للنفس، وإذا أردنا جعلها صفة للقوة، قلنا: «المعدة» بالضم، فالمهم أن النفس هي المدركة، ولكن بواسطة =

والفهم أمر زائد، فهو جودةٌ في هذه القوة، والشيء إذا زادت أوصافه، قلَّت أفراده، فهذا يؤيد أنه أخص من الفهم الذي بالمعنى الأول، وهو «مطلق الإدراك» الذي هو وصول الذهن إلى المعنى مطلقاً، أي: سواء أكان الذهن الواصل له جودة، أم لا.

لكن يبقى الوجه الذي حصل به خصوص هذا عن ذاك، ما هو؟ ولعله: خفيّات الأشياء، أو الإدراك الخفيُّ، أو السريع، أو إتقان الشيء، والثقة به<sup>(١)</sup>، أوجه، لكنها مهما تعددت، فينبغي عليك أن تطمئن أنه ليس من بينها التخصيص بالمعاني دون الأعيان؛ لأن الفهم يشملهما على كلٍّ من معنييه.

### ٣. الاعتذار لمن عرّف الفهم بما يُخرجه عن التعريفين:

وكلُّ تعريفٍ للفهم بغير هذين التعريفين، فلا يخلو عن أحد احتمالين: إما أن يكون مآله إلى واحد منهما، أولاً:

١. فإن كان مآله إلى واحد منهما، فإما أن يكون إلى الأول، أو إلى الثاني: فمن الأول:

قولهم «الفهم: قوة، أو هيئة للنفس بها يتحقق معاني ما تحسُّ»<sup>(٢)</sup>. قلت: والمعاني هنا بالمعنى الأعم الشامل للأعيان. وفاعل «تحسُّ»: هو النفس.

= الذهن الذي يعدّها وتهيئها لذلك الإدراك. إذا عرفت هذا، فالمذكور في تعريف الفهم هو أن الذهن هو المدرك، وهذا مخالف للمذكور في تعريف الذهن من أن النفس هي المدركة، فلو قال: الفهم: جودة الذهن من حيث تهيئته لجعل النفس تقتنص المطالب، لكان جارياً على ما عليه المحققون. انظر: حاشية الملوي على شرح السلم، ص (٣٢، ٣٣).

(١) بحر الزركشي (١ / ٣٢). الفروق اللغوية للعسكري، ص (١٠١) وما بعدها.

(٢) الفصول الغروية للحائري. ص (١).

وإنما دخل فيه؛ لأن الإدراك هو: «وصول النفس إلى المعنى». ووصولها إليه في قوة أن يتحقق لها المعاني التي تحسُّها.

ومن الثاني:

تعريف مَنْ قيَّده بـ «السرعة»: كقولهم: «سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب»، وأيضاً: «سرعة انتقال النفس من الأمور الخارجية إلى غيرها»، ومنه كذلك: «مَلَكَةُ للنفس يُقْتَدِرُ بها على الانتقال من الملزومات إلى اللوازم بلا فصل ما كت»<sup>(١)</sup>.

وجه دخوله في الثاني أنه لولا السرعة لما كان لذكر الجودة فائدة.

٢. وإن لم يكن مآله إلى واحد منهما، فلي في تخريجه نظران:

الأول: من باب إطلاق العام وإرادة الخاص؛ حيث أطلق الفهم وأراد فهماً مخصوصاً، أي: أحد أفرادها، فهو إلى باب المسامحة أقرب.

من ذلك: قول «العلامة»: الفهم: «القوة التي يُدْرِكُ بها معنى الكلام»<sup>(٢)</sup>، وكالذي نسبته «العلامة» إلى «واضح» ابن عقيل في هذا النص الذي نبحت فيه، وهو: «إدراك معنى الكلام بسرعة»، فتقييد الفهم فيهما بـ «معنى الكلام» قرينةٌ خروجيهما من الفهم على كلا التعريفين؛ إذ هو فيهما شامل للمعاني، والأعيان، كما أخبرتك آنفاً.

الثاني: من باب غلبة الاستعمال، وهي: استعمال اللفظ العام في بعض

---

(١) انظر: التلطف في الوصول إلى التعرف لابن علان الصديقي ص (٦)، والفصول الغروية

للحائري، ص (٢).

(٢) شرح مختصر الروضة للطوفي. (١ / ٩٦).

أفراده بحيث يَرَجِعُ هذا اللفظُ إلى ذلك البعض عند الإطلاق بلا قرينة، بل القرينة محتاج إليها عند إرادة معنى العموم الذي هو المعنى الأصلي.

والغلبة غلبتان: تحقيقية، وتقديرية، فإن كان اللفظ قبل غلبته في معنى قد استُعمل في غيره، فتحقيقية، كالبيت للكعبة، وإلا فتقديرية، أي: بأن كان من ابتداء وضعه لم يُستعمل في غير ما غلب فيه مع أن القياس يقتضي صحة إطلاقه على غيره، كالرحمن، فإنه وإن اقتضى القياس استعماله في غيره تعالى إلا أنه لم يُستعمل<sup>(١)</sup>. ولعل ما نحن فيه هو من قبيل هذه التحقيقية. فاتفق النظران في أن الخصوص هو مدلول اللفظ، واختلفا في طريقه، فهو في الأول إرادة المتكلم، ويحتاج إلى قرينة؛ لأنه مجاز حيث أطلق العام وأراد الخاص، وفي الثاني غلبة استعمال العرف، ولا يحتاج إلى قرينة؛ لأنه حقيقة بالغلبة.

فالفهم في النظر الثاني غلب العرف استعماله في «المعاني» بعد أن استُعمل فيه وفي «الأعيان»، فلا يُستعمل الآن إلا فيها، أرادته المتكلم، أم لم يُرده. و«المعاني» في الأول لم يُغلب العرف استعمال الفهم فيها، وإنما أرادته المتكلم ولولا إرادته للخصوص لما تَخَصَّص؛ لأنه عام وضعًا واستعمالًا؛ ولذا يحتاج إلى قرينة.

وكما أن لفظ «الرحمن» وُضِعَ لكل من اتصف بالرحمة، إلا أنه لم يُستعمل إلا في الذات المقدسة كما سبق، فالفهم كذلك وُضِعَ عامًّا في إدراك المعاني والأعيان والخفيات والواضحات إدراكا سريعًا على التعريفين،

(١) انظر: «إيضاح إبداع حكمة الحكيم في بيان بسم الله الرحمن الرحيم» للشيخ محمد عليش، ص (٧).

وبطبيئاً أيضاً على الأول، إلا أنه لم يُستعمل إلا في إدراك المعاني على الأول، أو إدراكها بسرعة على الثاني، أو الإدراك الخفي، أو إدراك الخفيات عليهما. وعرفت أن الأول من باب المجاز، والثاني من باب الحقيقة.

والحاصل: أن الفهم المفسّر به الفقه لا يخرج عن واحد من هذه الثلاثة:

١. مطلق الإدراك. ولنصطلح على الإشارة إليه بـ «المعنى الأول».
٢. جودة الذهن من حيث تهيئته لاقتناص كل ما يرد عليه من المطالب<sup>(١)</sup>.  
وأشير إليه بـ «المعنى الثاني».
٣. إدراك مخصوص بالمعاني، أو الخفيات، أو كونه في نفسه خفياً.  
والإشارة إليه تكون بـ «المعنى الثالث».

وبعد، فأسترعي بصر القارئ المارّ على هذه الكلمات، وبصيرته الاعتناء غاية الاعتناء بتعاريف الفهم هذه، وما ذكر معها من تقرير، وتقريب؛ فهو حجر الرحي في تعليقنا على تحقيق «العلامة»، بل مرجعنا في حلّ جُلّ ما يستقبلنا من المشكلات. والله الهادي.

وبعد، فإذا كان الفهم يردّ بهذه المعاني الثلاثة، فالفهم المذكور في تعريف «الجوهري» وارد على أيّ منها؟

٤. الفهم - المفسّر للفقه - على أيّ معنى من معاني الفهم هو؟  
الفهم الذي عرّف به «الجوهري» الفقه مطلقاً، فلا شك أنه يُراد به أحد الثلاثة السابقة، غير أنه لا قرينة في تعريفه على تعيين هذا الأحد.

لكن إذا كان الفهم يرادف العلم، فمرادفته قرينة على أن الفهم هو الذي

(١) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١ / ١٩، ٢٠).

بالمعنى الأول؛ لأنك قد عرفت أن العلم إنما يرادفه الفهم بالمعنى الأول؛ إذ كلُّ منهما مطلق إدراك.

وإذا كان الفهم يبين العلم، فمباينته قرينة على كون الفهم المعرف للفقهِ هو الفهم بالمعنى الثاني؛ لما عرفت من أن العلم إنما يباينه الفهم الذي بالمعنى الثاني، باعتبار كونه أخص من العلم في سرعة الإدراك مثلاً.

أما إذا كان الفهم هو الفهم الذي خُصَّ بغلبة الاستعمال في المعاني مثلاً فهذا مباينٌ لهما.

و«الجوهري» صاحب التعريف يقول بالأول؛ لأنه فسّر الفقه بالفهم، والفهم بالعلم. وسترى.

و«العلامة» يقول بالثاني؛ لما ستعرف عنه أنه يرى أن الفهم أخص من العلم.

وتفسير الفهم بما سيذكره «العلامة» عن «واضح» ابن عقيل<sup>(١)</sup> يرجح الثالث.

٥. تعريف الفقه بـ «الفهم» تعريف بالمرادف:

وأياً ما كان الأمر، فتعريف الفقه بالفهم تعريفٌ بالمرادف، فهو تعريف لفظي؛ لأن كلاً منهما له نفس المفهوم، وهو أحد المعاني الثلاثة المتقدمة.

ومعلوم أن التعريف ثلاثة: حدِّي، ورسمي، ولفظي، فالأول بالذاتيات، وهي الداخلة في الحقيقة المعرّفة، والثاني باللوازم، وهي الخارجة عن

(١) وسيأتيك في الجملة الخامسة.



الحقيقة المعرّفة، والثالث لا بهذا، ولا بذاك، وإنما هو تبديل لفظ بلفظ أشهر عند السامع<sup>(١)</sup> له نفس مفهوم اللفظ المعرّف، بخلاف الحد والرسم، فإن كلاً منهما وإن كان تبديلاً لفظ بلفظ إلا أن اللفظ المبدل به ليس له نفس مفهوم المبدل، وإن كان له نفس فرد المبدل.

فقولك في «القرقف»: مرة أنه «مسكر»، ومرة أنه «خمر» في كلٍّ منهما تبديل لفظ بلفظ، إلا أن مفهوم «المسكر» غير مفهوم «القرقف»، فالمسكر: المعدم للعقل مثلاً، والقرقف: عصير عنبٍ مقذوفٍ الزبد مثلاً، وإن كان فردُهما واحداً، هو هذا الذي في الدنّ، بينما مفهوم الخمر والقرقف واحد هو العصير المذكور، ويلزم من اتحاد المفهوم اتحاد الفرد.

لكن يبقى السؤال المهم: ما الدليل - من تحقيق «العلامة» - على ترادف الفقه والفهم الذي سيق شرط التحقيق - إن لم يكن جلّه - لأجله؟.

٦. القيمة الاستدلالية لهذه الجملة:

لما كان طريق اللغة يعتمد النقل، ولما كان الرجل<sup>(٢)</sup> هو من هو في هذا العلم!، اعتبر مثل هذا النقل حجةً في كون الفقه هو الفهم، لكن لما خالفه أهل اللسان في تعريفه، احتجنا إلى الدليل المعضد؛ ولهذا أقام «العلامة» تحقيقاً يستدل به على صحة ما قاله هذا الجبل من كون الفقه فهماً.

تنبيه: «العلامة» لم يذكر في النص الدليل على كون الفقه هو الفهم، وهو

عجيب.

(١) تنقيح الفصول للقرافي. ص (١١، ١٢).

(٢) أي: الجوهري.

### الجملة الثانية:

ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علمَ المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهمَ الشيء المعلوم؛ فيُشبه أن من سمى الفقه علماً تجوَّز في ذلك لهذه الملازمة.

تمهيد: التعليق على هذه الجملة يفتقر إلى بيان:

١. ارتباط هذه الجملة بما قبلها.

٢. ما يتوقف عليه فهمها.

٣. الخطأ الذي فيها.

٤. القيمة الاستدلالية لها في التحقيق.

الأول: ارتباط هذه الجملة بما قبلها:

هذه الجملة شروع من «العلامة» في دفع اعتراض مقدّر مفاده: تعريفُ الفقه بالفهم دون العلم يعارض تعريف من عرّفه بالعلم دون الفهم، فبيّنت هذه الجملة وجه الانفصال عن هذا الاعتراض.

هذا هو سبب الشروع، وقد ينخرط الذهنُ مع سببين آخرين:

الأول: إذا كان الفقه مرةً هو الفهم، كما عند «الجوهري»، ومرة هو العلم، كما عند غيره، فهذا يعني أن الفهم والعلم مترادفان، ف جاء بهذه الجملة ليبيّنَ بها ترادفهما، أو قل: تساويهما حتى إذا ما عرّف الفقه بالعلم كان تعريفًا له بما لا يساويه، ولا يرادفه.

الثاني: إذا كان الفقه هو الفهم - كما نُقل عن «الجوهري» في الجملة

السابقة - والفهم هو العلم، كما نُقل عنه أيضاً، فلتكن نتيجة هاتين المقدمتين هي أن الفقه هو العلم، كما يقتضيه الشكل الأول<sup>(١)</sup>، ولما كان تحقيق «العلامة» قائماً على إبطال هذه النتيجة، فليس أمامه لإبطالها إلا إبطال إحدى مقدمتيها، لكنه يُسَلِّم بصحة الأولى، فلم يبق له إلا إبطال الثانية، فأسفرت هذه الجملة عن الدليل الدال على كون الفهم لا يساوي العلم، ولا يرافقه.

والأحسن ما ذكرته لك قبلهما. وحاصله: حَصْرُكَ تعريفَ الفقه في الفهم، دون العلم يناقض تعريفَ مَنْ عَرَفَهُ بالعلم، فلا بد أن يَصْدُقَ أحدهما وَيَكْذِبَ الآخر، ففكَّت هذه الجملة جهتي هذا التناقض بما سيظهر لك عند الشرح.

وإنما كان أقربها؛ لما ستعرفه من كلام «ابن قتيبة»<sup>(٢)</sup> الآتي، ولأن تعريف الفهم بالعلم الذي يذكره «الجوهري» لم يُذكر في هذه الجملة التي بين أيدينا الآن - حتى نعتبره سبباً لارتباطها بما قبلها - بل سيأتي بعد، بخلاف تعريف الفقه بالعلم؛ فإنه مذكور في هذه الجملة.

أرجع بعد هذا إلى نص «العلامة»، فهو يقول: «ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علمَ المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهمَ الشيء المعلوم».

فلما حكم بالملازمة عرفنا أن النسبة من النسب الأربع ليست هي التباين؛ لأن الذي فيه إنما هو تناف فقط، ولا العموم والخصوص الوجهي؛ لأنه لا

(١) من الأشكال الأربعة المنطقية لصور الأقيسة الحملية حيث الأوسط محمول في الصغرى موضوع في الكبرى.

(٢) أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (٢١٣ - ٢٧٦ هـ)، صاحب «أدب الكاتب» وغيره.

تلازم ولا تنافٍ فيه أصلاً. كما دلت الملازمة بينهما أنهما ليسا مترادفين. وأيضاً لما بيّن أن كلاً منهما يستلزم الآخر، عرفنا أن النسبة ليست العموم والخصوص المطلق؛ لأن التلازم الذي فيها إنما هو من طرف واحد لا من طرفين، فلم يبق إلا التساوي<sup>(١)</sup>، وهو كذلك.

فإذن مقتضى كلام «العلامة» الذي وصفه بانتفاء الشك أن النسبة بين الفهم والعلم هي «التساوي». وهذه فائدة يصونها ذهن اللبيب..

وحكم التلازم في نسبة التساوي هذه: أن يجري بين طرفيها- وهما في موضوعنا: الفهم والعلم -: التلازم بين الثبوتين، وبين النفيين، كلاهما طرداً وعكساً أيضاً، فنواتجه أربعة، هكذا:

١. يلزم من وجود الفهم وجود العلم (تلازم بين ثبوتين طرداً).

٢. يلزم من وجود العلم وجود الفهم (تلازم بين ثبوتين عكساً).

٣. يلزم من عدم الفهم عدم العلم (تلازم بين نفيين طرداً).

٤. من عدم العلم عدم الفهم (تلازم بين نفيين عكساً).

فمعنى التلازم من الطرفين - وهو التلازم الذي ورد في عبارة «العلامة» بين العلم والفهم -: أن كلاً منهما يلزم من الآخر وجوداً وعدمًا، فكل منهما لازم وملزوم، فما يصدق عليه أنه علم يصدق عليه أنه فهم، والعكس صحيح، وما لا يصدق عليه أنه علم، لا يصدق عليه أنه فهم، والعكس صحيح.

فتحصّل لنا من تحقيق «العلامة» هنا أن العلم والفهم وإن اختلفا

(١) وهو الاتحاد في الأفراد والاختلاف في المفهوم، كالفقيه والمجتهد، والضاحك والناطق.

في المفهوم، إلا أنهما متساويان في الأفراد كالإنسان، والناطق: مفهوم كلِّ مختلف، والفرد الذي يصدق عليه المفهومان عليه واحد.

وأما كون العلم والفهم ليسا بمترادفين؛ فلأنه لما كان بينهما تلازم عند «العلامة»، والتلازم لا يكون إلا بين كليين مختلفين في المفهوم، دلَّ ذلك على أنهما ليسا بمترادفين؛ لأن المفهوم الكليَّ في المترادفين واحد بيد أن له لفظين، والتلازم إنما يكون بين كليين. على أنه يلزم من اتحاد المفهوم اتحاد الأفراد. لكن لا يلزم من عدم ترادفهما تباينهما، أو تساويهما، فقد يتباينان، وقد يتساويان، وقد علمت أنهما متساويان؛ لأن التلازم بينهما من الطرفين؛ بناء على كلام «العلامة» المارِّ الذي سيقع نظرك على خطئه الآن:

الثالث: الخطأ الذي في هذه الجملة:

أعظم، وأخطر خطأً اشتملت عليه هذه الجملة، بل النصُّ كلُّه هو ما وقع هنا من قوله: «والعلم يستلزم الفهم». وصوابها قطعاً: «والعلم لا يستلزم الفهم».

وإنما كانت خطأ؛ لأدلة من المنطوق والمفهوم:

فمن المفهوم دلالة السياق؛ لأن صحة التحقيق تتوقف على ما ذكرناه من تصويب، وبيانه:

أن التعريف بأحد المتساويين يستلزم التعريف بالمساوي الآخر، وعليه، فلو كان الفقه يُعرَّف بالفهم، لزم أن يُعرَّف بالعلم؛ بناء على منطوق هذه الجملة من أن الفهم، والعلم متلازمان تلازم مساواة، وهذا يناقض تحقيقه الذي يسير في طريق أن الفقه يُعرَّف بالفهم، ولا يُعرَّف بالعلم؛ لأن الفهم

والعلم متباينان، كما سيخبرنا «العلامة» نفسه عندما يقول: «الفقه أخص من العلم»!.

وهذا الدليل يسمى دلالة الاقتضاء، ولك أن تستعرضه بعبارة أخرى، فتقول: ما يقتضيه تحقيقه من تباينهما، يناقض ما تقتضيه عبارته في هذه الجملة من تساويهما، وحينئذ، فيما أن يصح ما قاله هنا، ويبطل تحقيقه، أو يصح تحقيقه، ويبطل ما قاله هنا!.

والدليل على التناقض: أمّا تساويهما، فما عرفته قبل قليل من هذه الجملة، وأمّا تباينهما؛ فلأن: التحقيق قائم على أن الفقه: فهم، لا علم، ولا يصح أن يقال هذا إلا إذا كان الفهم، والعلم متباينين، لا متساويين.

هذا التناقض هو الدليل على الخطأ، فاحتجنا إلى التصويب، وهو إنما يكون بنفي استلزام العلم للفهم، لا العكس.

والدليل على كون الصواب هو هذا، ما سيأتيك من أخصيَّة الفهم على العلم. والقاعدة تقول: العام لا يستلزم الخاص.

فإن قلت: فهل من نهجٍ منهجٍ «العلامة» في هذا التحقيق، حتى يكون شاهداً على ذلك السُّقَط، فيكونَ من جملة المصحِّحات لما تدَّعي؟ قلت: بل هناك من سبق «العلامة» في مسلكه هذا.

فهذا ابن قتيبة<sup>(١)</sup> - بعد أن نقل عنه صاحب «العدَّة»: أن الفقه في اللغة هو الفهم - يقول: «ثم يقال للعلم الفقه؛ لأنه عن الفهم يكون، والعالم

(١) تقدمت ترجمته.

فقيه؛ لأنه يعلم بفهمه»<sup>(١)</sup> اهـ. والشاهد في قوله: «لأنه عن الفهم يكون»، ولم يعكس فيقول: «لأن الفهم عن العلم يكون»، وكذا لم يقل: «لأنه يفهم بعلمه» وإنما قال: «لأنه يعلم بفهمه»، ومعنى: «لأنه عن الفهم يكون»: أي: لأن العلم يكون عن الفهم، و«يكون» من «كان» التامة، أي: إذا حصل الفهم فلا بد أن يحصل العلم، لا العكس؛ لأن الفهم يدل على العلم، أو لأن العلم يُستدل عليه بالفهم؛ لأنه لازم أعم للفهم. والفهم ملزومه الأخص، والمعنى: فتعريف الفقه بالعلم ليس لأنه معنى حقيقياً له، بل لأنه لازم للفهم، وكذا «الفقيه» حقيقةً: هو فهيم، أو فاهم، وإنما أطلق عليه عالم، لا لأن العلم حقيقته بالمطابقة، بل لأن الفقيه يعلم بفهمه، أي: لأنه يحصل العلم بسبب فهمه؛ لأن كل فاهم عالم، ولا عكس.

ويصح في فاعل «يكون» أن يكون هو: العلم، أو الفهم، أي: لأن العلم يكون عن الفهم، أو لأن العلم عن (الفهم يكون)، والجمل بعد المعارف أحوال، والتقدير: عن الفهم حال كون الفهم كائناً، أي: حاصلًا، فجملة «يكون» حال، لكن الجار حينئذ متعلق بمحذوف، والتقدير: «لأن العلم كائن عن الفهم حال كون الفهم كائناً وحاصلًا»، بخلاف الأول، فإن الجار متعلق بالفعل المذكور «يكون».

وبعد، فلو لم يكن لنا من دليل إلا ما ذكرته لك من دلالة الاقتضاء المفيدة لكون مسار التحقيق قائماً على تباين العلم والفهم، ثم تعضدت بما عند ابن قتيبة، لكفانا في إثبات السقط، كيف، ونحن على موعد مع محل واسع

(١) العدة لأبي يعلى (١/ ٦٧، ٦٨).

سيخصّصه «العلامة» يستعرض فيه دلالة المنطوق على تباينهما، وذلك من وجهين:

- تباينٌ في متعلقاتهما،
- وتباينٌ في حدّيّهما.

وظهوره في محله الآتي يغنيني عن تذكيرك به، وحثك على التهيؤ له.

الرابع: فائدة هذه الجملة في مسار التحقيق

إذا كانت الدعوى هي ما عرفت من كون الفقه يُعرّف بالفهم، لا بالعلم، وإذا كانت هذه الجملة شروعاً منه في الاعتذار عن تعريف الفقه بالعلم الذي يقول به غيره ولا يعتقده هو، فلا بد أن يسلك «العلامة» طريقاً يُثبت فيه مباينة العلم إما للفهم، أو للفقه، حتى إذا ما عرّف الفقه بأحدهما لم يُعرّف بالآخر؛ لأن تعريف الفقه بالفهم لا يمنع من تعريفه بالعلم، إلا إذا كان مبايناً للفهم، أو الفقه.

لكن «العلامة» لم يُقمِ الدليل في هذه الجملة على تباينهما، وهو وإن لم يفعل ذلك الآن، إلا أنه ذكر شيئاً لو صح، لاقتضى التباين وإن كان لم يقم الدليل على صحة ذلك المقتضي.

هذا الشيء الذي ذكره «العلامة» في هذه الجملة، واقتضى التباين هو استلزام الفهم للعلم، دون العكس، فقد حكم بالقطع عندما نفى الشك بأن الفهم يستلزم العلم، والعلم لا<sup>(١)</sup> يستلزم الفهم، وإن كان سيأتي لاحقاً ويذكر الدليل على استلزام الفهم للعلم، دون العكس.

(١) أي: بعد التصويب.



ولا يخفى عليك أن استلزامَ أحد الكليين للآخر، دون العكس، وإن كان طريقاً مثيراً للتباين، إلا أن هذا التباين من نوع التباين الجزئي الذي يكون المستلزم فيه أخص من الآخر، والآخر أعم، فيكون الفهم أخص من العلم، والعلم أعم من الفهم، فيحصل التباين الجزئي بينهما.

وهذه هي نسبة العموم والخصوص المطلق التي تقدمت، حيث عرفت أن التلازم فيها من طرف واحد، لا من طرفين، وإنما زدتك بياناً الآن أن تلك النسبة من قبيل التباين الجزئي، لا التباين الكلي الذي لا يقع هنا.

خلاصة ما سبق: أن منطوق هذه الجملة - بعد تصويبها - هو أن الفهم أخص من العلم، وملزوم له<sup>(١)</sup>، والعلم أعم من الفهم، ولازم له، ومدلول هذا المنطوق أمران:

أولهما: أن بين الفهم والعلم تبايناً.

وثانيهما: أن هذا التباين جزئي: الفهم فيه أخص من العلم.

لكن هذه الجملة لم تذكر الدليل على ذلك المنطوق من التلازم حتى نسلم بمدلوله من هذين الأمرين.

أعني: هو حكم بالقطع في استلزام الفهم للعلم، دون العكس، لكن ما الدليل على هذا الاستلزام حتى تثبت أخصية الفهم، وأعمية العلم؟ هذا ما لم يذكره «العلامة» الآن، فلا تعدو هذه الجملة - والحال هذه - أن تكون مجرد دعوى، ولنا عليه أن يسعفنا بها، ولك علي أن أدرك بها حينما تكون<sup>(٢)</sup>.

(١) أو يستلزمه فالعبارة سيان، تقول: وجود السقف ملزوم لوجود الجدار، أو يستلزم وجود الجدار.

(٢) «تكون» هنا تامة، أي: توجد.

نعم، يُستأنس الآن بنكته دقيقة هي من مؤشرات ذكاء «العلامة»، وهي: «وصفه المعنى بالمفهوم، والشيء بالمعلوم»، ولم يعكس، ولا شك في أن المعنى أخص من الشيء؛ لانفراد هذا بالأعيان، فكل معنى شيء ولا عكس، ثم إن أخصية الموصوف تُؤنن بأخصية الصفة، فالفهم أخص من العلم. وهو ما سيُثبت لاحقاً، فناسب اقتران الأخص بالأخص، والأعم بالأعم. ولك اعتبار هذه النكته دليلاً مستقلاً<sup>(١)</sup> إن لم تعتبره استثناءً<sup>(٢)</sup>.

وقوله: «فيُشبه أن من سَمى الفقه علماً تجوز في ذلك لهذه الملازمة».

الفاء في: «فيشبه» للتفريع<sup>(٣)</sup>؛ لأن ما قبلها علة لما بعدها، وسيوضح لك التفريع بعد قليل.

واسم الإشارة «ذلك» راجع إلى المصدر المنتزَع من «سَمى» وهو «التسمية».

والمعنى: لما كان الفقه هو الفهم حقيقة، والعلم لازم الفهم؛ لأنه أعم، والفهم ملزومه؛ لأنه أخص<sup>(٤)</sup>، كانت تسمية الفقه بالعلم من باب المجاز، وليس الحقيقة، حيث أطلق اللازم وأراد الملزوم.

فمعنى الجملة: تعريف الفقه بالعلم ليس لأنه هو المعنى المطابق للفقه، بل لأنه لازم للمعنى المطابق الذي هو الفهم الملزوم، وهذا هو معنى عبارة

(١) لأن المقام مقام تفريق بين العلم، والفهم.

(٢) وجه الاستئناس أنه قد يجوز العكس، مع تفويت مقتضى الحال.

(٣) قال الناظم:

والفاء للتفريع جاءت إن يكن ما قدموه علة للاحق.

(٤) ولا يفوتك أنه لم يذكر الدليل على لازمية العلم، وملزومية الفهم.

ابن قتيبة السابقة: «لأنه عن الفهم يكون».

وغير خافٍ عليك أن صحة هذه الجملة تتوقف على التسليم بصحة  
مقدمتين:

أولاهما: كون الفقه هو الفهم.

وثانيهما: كون العلم أعم من الفهم، الذي بدوره يقتضي تباين الفهم  
والعلم.

لأن كون العلم هو لازم المعنى، فلا بد أن يكون هناك معنى ملزوماً  
حقيقياً يكون العلم لازماً بالنسبة له، وهو يريد أن المعنى الحقيقي هو  
«الفهم»، لكن «العلامة»:

١. لم يذكر الدليل على كون الفقه هو الفهم حقيقة، كما رأيتَ في الجملة  
الأولى.

٢. كما لم يذكر الدليل على أن العلم هو لازم الفهم، كما ترى في هذه  
الجملة. فكان عليه الوفاء بدينين، وسيحلُّ الأجل.

وما يجدر ذكره هنا هو أن هذه الجملة، وإن احتاجت إلى دليل لإثباتها،  
إلا أنها في نفسها تفيد بوصفها دليلاً ثانياً على الخطأ الوارد في كلامه من  
كلامه أيضاً، أعني: سقوط «لا» النافية في الجملة السابقة.

فقد مرَّ أن مسار التحقيق يقضي بتباين العلم والفهم، وهو مناقض  
لعبارته التي حكمت - خطأً - بتساويهما.

وهذا الدليل الثاني في هذه الجملة يدل على التباين من جهة أنه حكّم على

تسمية الفقه بالعلم بأنه من باب المجاز، ولو كان الإطلاق حقيقياً، لكان كلُّ من الفهم والعلم مترادفين.

والعلاقة في هذا المجاز هي: اللازمية، والملزومية، ومعلوم أن اللازم الأعم مباين للملزم الأخص، فصح كونه دليلاً ثانياً على صحة ما قلنا من الخطأ في العبارة السابقة، وسيأتيك الدليل الثالث إن شاء الله.

فائدة مهمّة: إنما قال: «ولا شك أن بين الفهم والعلم...»، ولم يقل: «ولا شك أن بين الفقه والعلم...»، وقد كان بإمكانه أن يقولها؛ لأن الخصم قد سلّم تفسير الفقه بالفهم، فأراد أن يستغل هذا التسليم؛ ليتخذ دليلاً على عدم صحة تفسير الفقه بالعلم، كأنه يقول: الدليل على عدم صحة تفسير الفقه بالعلم هو أن الفهم المفسّر به الفقه - عندك - مباين للعلم، فيلزم منه مباينة الفقه للعلم؛ لأن مرادف المباين لآخر مباينٌ لذلك الآخر، فيستقيم له الاستدلال على مباينة الفهم للعلم بقوله: «ولا شك أن بين الفهم والعلم...».

أو يقول:

لو فُسّر الفقه بالعلم، لما صح تفسيره بالفهم، لكن تفسيره به قد سلّمت صحته، فلا يصح تفسيره بالعلم، فيتهياً له الاستدلال على اللزومية بقوله: «ولا شك...». يبقى بعد ذلك تسليم الخصم بما سيذكره المستدل من فرق بينهما.

وحاصل هذه الجملة: أن لدينا دعوى هي أن «الفقه هو الفهم، لا العلم»، ولا بد لإثباتها من أمرين: وجود المقتضي، وانتفاء المانع، فإذا تنزّلنا واعتبرنا تعريف «الجوهري» الفقه بالفهم مقتضٍ لإثبات تلك الدعوى، فتعريف

غيره الفقهَ بالعلم معارِضٌ له، فدفعَ «العلامة» هذا المعارِضَ بأن تعريف «الجوهريِّ» حقيقيٌّ، بينما معارِضُه مجازي، واستدل على ذلك بأن الفهم يستلزم العلم لا العكس، فالتعريف به تعريف باللازم.

لكن صحة هذا الاستدلال تقتضي إقامة الدليل على:

١. أن الفهم هو معنى حقيقي للفقه.

٢. وعلى كون العلم يباين الفهم.

٣. وعلى كون ذلك التباين جزئياً، فيه الفهمُ أخص من العلم، فيستلزم الفهمُ العلمَ، دون العكس.

وإلا لجاز لمن عرّف الفقه بالعلم أن يقلب الدليل على المستدل، ويقول: «بل الفقه هو العلم حقيقة، فمن عرّفه بالفهم فقد عرّفه بملزوم المعنى الحقيقي؛ لأن الفهم ملزوم للعلم، فكان التعريف به مجازاً!». فلا بدّ من هذه الثلاثة حتى لا ينقلب الدليل، لكنها تبقى ديناً في الاستدلال إلى أن يحلّ أجل الوفاء بها.

وأول هذه الثلاثة قد تقدم في الجملة الأولى، وسيأتيك ما عداه.

#### الجملة الثالثة:

«وعلى هذا يُحمَل ما ذكره الجوهري في «فهم»: فهمتُ الشيء فهماً، علمته؛ إذ لو كان الفهم العلم حقيقة - مع قوله: الفقه الفهم - لكان الفقه هو العلم، فكان تفسيره به بدون واسطة الفهم أولى؛ لأنه أشهر». اهـ.

أولاً: ارتباط هذه الجملة بما سبق، وفائدتها الاستدلالية:

لو صح تعريف الفهم المرادف للفقهِ بالعلم - كما هو قول الجوهري في هذه الجملة - لبطل دعوى «العلامة» القائلة: إن الفقه ليس هو العلم، لأنه حينئذ يصير الفقه هو العلم، فجاء «العلامة» بهذه الجملة ليوجّه قول الجوهري توجيهاً لا يعود على دعواه بالإبطال.

بعبارة أخرى: من قال: إن الفهم - المرادف للفقهِ - هو العلم، فقوله هذا يؤدي إلى أن الفقه هو العلم، ويلزم من صحة هذا بطلان دعوى «العلامة» القائلة: إن الفقه ليس هو العلم، فأبطل «العلامة» ذلك القول؛ لتسلم له دعواه. أو قل: إذا صح كون الفهم مبايناً للعلم؛ لأنه أخص منه، كما ادعى «العلامة» فكيف يوجّه قول الجوهري: إن الفهم هو العلم؟؛ إذ لو صح قوله هذا، لبطل كون الفهم أخص من العلم، بل ولعاد على أصل الدعوى - وهو كون الفقه ليس هو العلم - بالبطلان.

وبلغة المناطقة يقال للعلامة: بين ما ادعيته في الجملة السابقة من كون الفهم أخص من العلم، وبين ما يقوله الجوهري الآن من أن: الفهم هو العلم؟ تضاداً؛ إذ لا يجتمع في شيء واحد كونه أخص من غيره مع مساواته لذلك الغير، فإذا كان الصوم أخص من العبادة استحال أن يكون هو هي، وكذا أخصية الإنسان من الحيوان تُحيل كونه هو هو، فكذا ما هنا: أخصية الفهم من العلم مانعة من ترادفهما، فتولدت قضيتان متناقضتان هما: الفهم هو العلم، وليس هو العلم، فجاءت هذه الجملة لتفك جهة هذا التناقض الذي يتهافت مع أصل الدعوى؛ والدليل قياس استثنائي متصل هكذا: لو صح أن الفهم هو العلم، لكان قول «العلامة» أن الفقه ليس هو العلم، وإنما هو

الفهم باطلاً، لكن قول «العلامة» صحيح؛ بيان اللزومية: أن العلم إذا رادف الفهم المرادف للفقهِ، فقد رادف الفقه. وبيان بطلان التالي ما سيأتيك.

فتعارض كونُ الفقه هو العلم مع كونه ليس هو العلم، ومنشؤه كون الفهم هو العلم مع كونه ليس هو العلم.

ولك عرضُه بطريق منطقي آخر، فتقول: قضية أن الفقه هو العلم يناقض قضية أن الفقه ليس هو العلم.

والأولى لازم قول الجوهري: أن الفقه هو الفهم، والفهم هو العلم. إذ ينتج منهما أن الفقه هو العلم.

والثانية لازم قول «العلامة»: أن الفقه هو الفهم، والفهم ليس هو العلم. إذ ينتج منهما أن الفقه ليس هو العلم.

فأبطل «العلامة» كونَ الفهم هو العلم بقياس الخُلف الآتي؛ لتصح دعواه أن الفقه ليس هو العلم.

فاحتجنا لفكَّ جهتي التعارض، والجملة التي بين أيدينا تحمل هذا الفكَّ. وتقول بلغة الأصوليين:

سيقت هذه الجملة لدفع اعتراض مقدّر، مفاده: كيف تقولون: إن الفهم ليس هو العلم، وأن تعريفه بالعلم لو حصل، فهو مجازي - لا حقيقي - أمْلَتْهُ علاقة اللزومية ليس إلا، مع أن مَنْ تحتجون بكلامه في تعريف الفقه بالفهم - وهو الجوهري -، وجدناه يُعرّف الفهم بالعلم؟ ويلزمكم من الاحتجاج به هناك أن تحتجوا به هنا، وعليه، فإذا كان عنده الفقه هو الفهم

- بناء على ما نقلناه عنه في أول الكلام - والفهم هو العلم - بناء على هذه الجملة -، فالنتيجة إذن: الفقه هو العلم، لا كما تدعون بأنه ليس هو العلم. فدفعه بما دفع به تعريف الفقه بالعلم من كونه مجازاً في تعريف الفقه هناك، وكذلك في تعريف الفهم هنا، لكنه لم يكتف بهذا القدر من الاستدلال، كما اكتفى به من قبل عندما دفع الاعتراض القائل بأن الفقه هو العلم، بل زاد فاستدل على كونه مجازاً بما سيأتيك.

فالحاصل أن «العلامة» يريد أن يقول: كما اعتذرنا - في الجملة السابقة - لمن عرّف الفقه بالعلم بأنه عرّفه بلازم المعنى وليس بالمعنى الحقيقي، كذلك نفعل - في هذه الجملة - فنعتذر لمن عرّف الفهم بالعلم بأنه عرّفه بلازم المعنى، وليس بالمعنى الحقيقي، والتعريف باللازم من باب التعريف بالرسم، لا الحدّ، فاندفع اعتراض مفاده: «أن تعريف الفهم بالعلم يلزم منه تعريف الفقه بالعلم؛ لأن الفقه لما عرّف بالفهم وهو مرادف العلم صحّ تعريفه بالعلم أيضاً».

وتقول على طريقة النظّار:

١. ادعى المستدل أن الفقه هو الفهم، لا العلم.
٢. فقال السائل: أمتنع أنه ليس هو العلم، ثم أسند المنع فقال: كيف، والفهم هو العلم - كما يقول الجوهري - ومقتضى هذا القول هو تعريف الفقه بالعلم.
٣. فدفع المستدل بأن تعريف الفهم بالعلم ليس حقيقياً، بل مجازي، وكلامنا في الحقيقي. فانفكّ التناقض.



وبيانه: لا نمنع تعريف الفهم بالعلم، وإنما نمنع أن يكون تعريفه به حقيقياً، كتعريف الفقه بالعلم لا نمنع تعريفه به، بل نمنع كونه حقيقياً. لكن ما الدليل على كون الفهم ليس هو العلم حقيقةً، وهو أحد الديون الخمسة السابقة؟.

الدليل على ذلك هو أن الفهم لو كان هو العلم حقيقة، لكان تعريف الفقه بالفهم مستدرَك بأنه تعريف بالأخفى؛ لأن العلم مسلّم بأنه أشهر من الفهم، والتعريف بالأشهر الأجلى شرطٌ صحّة في التعريف، فيلزم بطلان تعريف الفقه بالفهم، لكنه لم يبطل، وليس لعدم بطلانه من تفسير إلا أن العلم الأشهر ليس مرادفًا للفهم، بل مباين، فالحاصل أن تعريف الفقه بالعلم، وإن انتفى منه مانع الخفاء؛ لكونه أشهر، إلا أن المقتضي لتعريفه بالعلم لم يوجد؛ لمباينته للفقه، ودليل المباينة كون الفقه عُرّف بالفهم، ولم يُعترض عليه بأنه تعريف بالأخفى.

وهذا الدليل وإن كان فيه ملامحُ ذكاء، لكن غير خافٍ على الناظر ضَعْفُهُ؛ لأن عمده التسليم بكون العلم أشهر من الفهم، وأنى يساعِدُ عليه؟ فما يكون مشهورًا عند قوم لا يكون كذلك عند آخرين، كيف، وقد عُرّف به تعريفًا حقيقياً، لا مجازياً<sup>(١)</sup> - عند جماعة كبار - طرق سمعك في التمهيد؟!.

واسم الإشارة «هذا» راجع إلى التوجيه الذي خرّجنا به تعريف مَنْ عُرّف الفقه بالعلم، وهذا التوجيه هو كونه تعريفًا بالمجاز، أو كون العلم لازماً للفهم، أي: وعلى ذلك التوجيه، أو الطريق الذي خرّجنا به تعريف مَنْ عُرّف

(١) إنما قلت: لا مجازياً؛ لئلا يفهم أن المراد بالحقيقي الذي هو في مقابل الرسمي.

الفقه بالعلم نخرِّج هنا تعريف مَن عرَّف الفهم بالعلم أيضاً، فهي تقول:  
كما اعتبرنا في السابق أن تعريف الفقه بالعلم ليس تعريفاً بالمعنى  
الحقيقي الذي هو الفهم، وإنما بلازمه، فهو مجاز علاقته اللازمة، كذلك  
هنا نعتبر تعريف الفهم بالعلم تعريفاً مجازياً باللائم.

وهذا يُعتبر أول دليل يردُّ في كلامه. ويلزم من التسليم بصحته أمران:

١. دفعُ الاعتراض القائل بأن الفهم هو العلم.

٢. صحة كون الفقه ليس هو العلم.

فائدتان:

الأولى: هذا الدليل شاهد على صحة تصويبنا المفيد لحصول سقط في  
«لا» النافية.

وحاصله: أنه لو تلازم الفهم والعلم من الطرفين، لتساويا، لكنهما غير  
متساويين؛ للدليل الدال على تباينهما الذي حاصله أن شهرة العلم على  
الفهم لم تشفع له بأن يُعرَّف الفقه به، كما سبق هنا، فبطل تلازمهما من  
الطرفين.

فاتضح لك أن هذا الدليل مع ما يدل عليه من المباينة، يدل أيضاً على  
التحريف الذي تقدم الدليل عليه ثلاث مرات، فليكن هذا هو الرابع.

الثانية: تناقض وفكُّه:

قد سمعتَ أن الاستدلال هنا قائم على التسليم بكون العلم أشهر من  
الفهم، لكن قد تقدم في الجملة الأولى أن الفهم أشهر من العلم، وذلك عندما

علّق على تعريف الفقه بالفهم أنه هو الأكثر المشهور، أي: على تعريف الفقه بالعلم، وما ذاك إلا لشهرة الفهم على العلم، فاجتمع في كل منهما أنه أشهر من الآخر، وليس أشهر من الآخر هذا تناقض؟.

وأقول في حلّه: أن الجهة منفكّة، فالفهم أشهر من العلم بقيد كونه تعريفاً للفقه، والعلم أشهر من الفهم بقيد كونه قسيماً له في الإدراك، فالإدراك له فردان، العلم أشهرهما، والفقه له تعريفان، الفهم أشهرهما. وبهذا انحلّ دَيْنُ من الديون السابقة.

تنبيه: الديون التي عرفتّها ستة، وقد حصل الوفاء بثلاثة منها: اثنان في هذه الجملة، وواحد قبلها، فبقي ثلاثة هي:

١. ترادف الفقه والفهم.
  ٢. وكون العلم أعم من الفقه، والفهم.
  ٣. والسر في تقديم الفرق بالحد على سواه.
- ومحل الوفاء بأولّيهما الجملة الآتية:

#### الجملة الرابعة:

«ومما يدل على تغاير الفقه، والفهم: أن الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما، فيصح أن يقال: علمت معنى كلامه، وعلمت السماء، والأرض.

وتقول: فقّحت معنى الكلام، وفهمتّه، ولا يقال: فقّحت السماء، والأرض. وحكى القراني عن أبي إسحاق الشيرازي - ولم أجده في «اللمع» فلعله

في غيره، أو في غير مِظَنَّتِه -: أن الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية؛ فلذلك تقول: فهت كلامك، ولا تقول: فهت السماء، والأرض، وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلقهما». اهـ.

#### ١- الغرض من هذه الجملة:

لما كان تحقيق «العلامة» قائماً على كون الفقه يرادف الفهم، وبيان العلم، كان لا بد من إقامة دليلين: دليل على المرادفة، ودليل على التباين، أعني: مباينة العلم لأحدهما، فجاءت هذه الجملة منطويةً على هذين الدليلين - الذين طال انتظارهما - غير أنها أفصحت عن دليل التباين صراحة، أما دليل الترادف، فليس كذلك، ومع كون هذا صعبَ المنزَع، وضيِّقَ المآخذ في هذه الجملة، فالجملة نفسها قد اكتنفها اضطراب كثير، وستعرفه، ومحاولة حلّه<sup>(١)</sup> إن شاء الله.

#### ٢- علاقة هذه الجملة بما قبلها:

وإذا كانت الغاية ما عرفت، فهي في هذه الجملة نفسها في السابقة، وهو الاستدلال على تباين الفهم والعلم؛ لِيُسْتَدَلَّ به على تغاير الفقه والعلم. ومع كون الغاية فيهما واحدة، إلا أن الطريق الموصِّل لها مختلف فيهما، فالطريق هنا الاستدلال بتباين متعلقاتهما فحسب، بينما الاستدلال هناك باعتبار مطلق التغاير، وكان على مرحلتين:

الأولى: الاستدلال على تباين الفهم والعلم أولاً. وذلك عندما أفاد أن شهرة العلم على الفهم كانت تستوجب أن يُعرَّفَ الفقه بالعلم الأشهر، ومع ذلك

(١) الواو في «وحلّه»: واو المعية.

لم يحصل بل عُرِّفَ بالفهم الأخرى، ولم يُعْتَرَضَ على تعريفه به، فشهرته لم تساعده على تعريف الفقه به من ناحية، ولا على الاعتراض على تعريفه بالفهم من ناحية أخرى؛ ولا معنى لإهدار الشهرة بتقديم الخفيِّ إلا أن الفهم يباين العلم، وهذا هو الاستدلال الأول.

الثانية: الاستدلال بتباين الفهم والعلم - الذي حصل في الأولى - على تباين الفقه والعلم ثانيًا.

❁ وجهه: أن مباينة العلم للفهم المفسَّر به الفقه مباينة للفقه أيضًا؛ لأن مباينة المرادف<sup>(١)</sup> للغير مباينةٌ لذلك الغير.

٣- أهمُّ ما تضمنته الجملة من أخطاء:

عرفت أن هذه الجملة والتي قبلها قد تظاهرتا على بيان تغاير الفقه والعلم، لكن العبارة هنا أخطأت الصواب، فبدلاً من أن تقول: ومما يدل على تغاير الفقه والعلم، قالت: ومما يدل على تغاير الفقه والفهم.

ولا أحتاج إلى إرهاب كاهل الدليل على إثبات هذا الخطأ أكثر من:

١. كون التحقيق - الذي يتولاه «العلامة» - ينبني على دعوى تتكون من

جزأين أحدهما: ترادف الفقه والفهم، فكيف يغاير بين أمرين<sup>(٢)</sup>

يسعى في إثبات الترادف بينهما؟!.

٢. هذا فضلاً عن أن الجملة الخامسة الآتية تستعرض الفرق بين:

الفهم - المرادف للفقه - والعلم.

(١) إضافة مباينة للمرادف من باب إضافة المصدر للمفعول، أي: مباينة لفظ مرادف لغيره مباينة لذلك الغير.

(٢) هما: الفقه، والفهم.

على أن كلامه في أول هذه الجملة الرابعة ونهايتها أوضح شاهد على ما أقول، فقابل بين الفقه، والعلم ابتداءً وانتهاءً؛ ألا ترى أنه عندما شرع في ذكر الفرق قال: «الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما»، ثم عقب على ما ذكره، فقال: «وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلقهما» اهـ. قلت: وكيف يصح عقلاً الحكم على شيء بأنه أخص من آخر، والحال أن التلازم بينهما تلازم مساواة؟!.

ولا إشكال في أن أحد المتعاطفين المتغايرين هو العلم، هذا لا بد منه قطعاً، إنما الإشكال في المتغايير الآخر، هل هو: الفهم، أم الفقه، أم هما معا؟ والذي دعاني إلى هذا الترديد، اضطراب عبارة «العلامة»:

١. فمرة يفرّق بين الفقه والعلم: كما في قوله الآنف: الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما.

٢. ومرة بين الفهم والعلم: وذلك كما في السابق واللاحق على هذه الجملة، فاللاحق عند مقابله بين حدّي الفهم والعلم في الجملة الخامسة الآتية في قوله: وأما تغاييرهما بحسب حدّهما، والسابق ما مضى في الجملة الثانية في قوله: ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم علمَ المعنى المفهوم، والعلم (لا) يستلزم فَهْمَ الشيء المعلوم.

٣. ومرة يجمع بين الفقه والفهم فيجعلهما طرفاً في التغاير في مقابل الطرف الآخر وهو العلم، كما في قوله: وتقول: فقهِت معنى الكلام، وفهمته.

وستتبيّن لك هذه المرات الثلاث على نمط أوضح، غير أنه لو أشير إليّ

بوضع العبارة صافيةً، لوضعها هكذا: «ومما يدل على تغاير الفقه والعلم أن الفقه يتعلق بالمعاني...» وقلبي ينزع إلى أن عبارة «العلامة» هي هذه. يدل عليه أن:

١. أصل الدعوى هو مباينة الفقه والعلم، فالدليل واقع عليها!.

٢. هذه المغايرة يطلبها الوفاء بكلام سابق فهي تمامٌ له؛ لأنها دليل عليه. وهذا السابق هو دفع الاعتراض المقدّر الذي حاصله أن الفقه هو العلم، وقد بدأ الجواب عندما أفاد أن بين العلم والفهم تلازماً، ثم أتمه مرتين: بدليل الشهرة مرة، وقد تقدم قبل هذا، وبدليل المتعلّقات أخرى، وهو ما هنا.

٣. قوله: «ومما يدل» يشير إليه، كأنه يقول: قد ذكرت لك تغايرهما بدليل الشهرة، وأزيدك دليلاً آخر على تغايرهما، ولكنه باعتبار المورد، فأقول...».

اعتراض على كون التصويب هو «التغاير بين الفقه والعلم»:

فإن قلت: الفرق بين الفقه والعلم قد تقدم في الجملة السابقة على هذه الجملة، فهلا اعتبرت الآن إحدى المباينتين الأخريتين؛ فالتأسيس خير من التأكيد؟.

قلت: لا إشكال في أن كل واحد من الاحتمالات الثلاثة يؤدي الغرض، إنما الكلام في الأنسب.

فإن قلت: الصحيح أن تكون المغايرة بين الفهم والعلم؛ ليكون ما سيذكره الآن دليلاً على ما تقدم من دعوى اختلاف النسبة بينهما.

قلت: ما تقدم من دعوى الفرق بين الفهم والعلم ليس مقصوداً لذاته، بل مقصود لغيره، فما ذكره إلا ليستدل به على مغايرة الفقه للعلم، فهذه هي المقصود لذاتها.

على أن المغايرة بين العلم والفهم<sup>(١)</sup> لازمة من المغايرة بين العلم والفقه؛ لأن العلم إذا غاير الفقه، فقد غاير مرادفَهُ وهو الفهم، ولا يذهب عن ذهنك أنه يلزم من هذا أن يكون الفهم المفسّر للفقه هو الذي ليس بالمعنى الأول<sup>(٢)</sup>. ونحن نفترض أن «الجوهري» يريد بالفهم المفسّر به الفقه هو الفهم بالمعنى الثالث؛ والذي جعلنا نفترض هذا هو تحقيق «العلامة» الذي اختار تعريف الفهم عند ابن عقيل، وهو داخل في المعنى الثالث، كما سيأتي. وقد التزمنا عدم التدخل في اختياره، فليعرّف مثلُ هذا، فإنه مهمٌّ.

فإن قلت: ثمة ما يبطل كلامك، وهو قول «العلامة»: «فهذا اختلافهما بحسب متعلقهما، وأما بحسب حدّهما...». اهـ. فالقارئ لهذه الجملة لا يشك أن المفرّق بينهما أمر واحد، إما: الفقه والعلم، أو الفهم والعلم؛ إذ مرجع ضمير التنثنية واحد، وأنت جمعتَ بينهما، وعليه فإما: أن تجعل الأول هو الفهم والعلم؛ ليناسب الثاني، أو تجعل الثاني هو الفقه والعلم؛ ليناسب الأول.

(١) المراد بالفهم: الفهم بالمعنى الثاني، وهو جودة الذهن، لأن العلم يرادف الفهم إذا فُسّر هذا بالمعنى الأول وهو مطلق الإدراك، لا إذا فسر بالثاني؛ لتمييزه عن العلم بخصوص سرعة الإدراك فالفقه إذا فسر بالفهم بالمعنى الثاني، أو بفهم مخصوص، فقد فُسّر بما يباين العلم، فلزم من ذلك مباينة الفقه للعلم، لا إذا فسر الفقه بالفهم بالمعنى الأول. و«العلامة» قد اختار الثالث.

(٢) لأنك قد عرفت أن الفهم بالمعنى الأول يرادف العلم فمفهومهما واحد وهو مطلق الإدراك، فيكون الفقه مرادفًا للعلم، فلا تتصور مغايرة العلم له.



قلت: هذا القيل صحيح، ونختار الثاني، وهو التفريق بين الفقه والعلم في الثاني ليناسب الأول، لكن ينبغي أن يُعلم أن التفريق بين الفهم والعلم حدًّا هو في قوة التفريق بين الفقه والعلم؛ لأن الفهم المفسَّر به الفقه إذا كان يباين العلم، فالفقه المفسَّر بالفهم مباين للعلم بدهاءة أيضًا، فكأن الثاني هو التفريق بين الفقه والعلم وهو مناسب للأول، على أن يكون في ضمير «حدِّهما» استخدامًا<sup>(١)</sup>، فتنبَّه لهذا التوجيه.

وهنا فائدة جليظة: وهي أنك إذا فسَّرتَ الفقه بالفهم، وقلت في نفس الوقت أن الفقه يباين العلم، فهذه قرينة على أن المراد بهذا الفهم إنما هو الذي بالمعنى الثاني، أو الثالث؛ لأنهما هما اللذان يغييران العلم، لا الأول فهو يرادفه. يبقى تحديد أحد المعنيين، وهذا يحتاج إلى قرينة أخرى هي قرينة المورد؛ لأن الإدراك السريع يشترك فيه هذان المعنيان؛ فكان لا بد من الفصل بالمورد.

ولما كان «العلامة» يسلك المسلك المقتضي لمثل هذا الفصل، كان لزامًا عليه أن يغيّر بين الفقه والعلم لا باعتبار الحد فحسب، بل باعتبار المتعلقات أيضًا، ولا يسعفه في هذا إلا تفسير الفقه بالفهم بالمعنى الثالث.

على أي حال، سأحلل لك هذه الجملة تحليلًا يكشف لك أهمَّ ما تتضمنه، فأقول - طالبًا عونَه تعالى -:

٤- بيان الاستدلال في هذه الجملة:

الاستدلال الذي ذكره «العلامة» استدلالان:

---

(١) الاستخدام: هو أن تذكر اللفظ بمعنى، ثم تذكر ضميرًا راجعًا إلى ذلك اللفظ، ولكن ليس بذلك المعنى بل بمعنى آخر.

الأول: استدلال على المباينة.

الثاني: استدلال على الترادف.

الأول: استدلال على المباينة:

استدل «العلامة» على المباينة مرتين:

المرّة الأولى: المباينة بين الفقه والعلم. (جهة المتعلّقات).

المرّة الثانية: المباينة بين الفهم والعلم. (جهة الحدّ).

أما الثانية، فستأتيك في الجملة الخامسة. وهذه الأولى:

المرّة الأولى: المباينة بين الفقه والعلم (جهة المتعلّقات)

أما التباين من هذه الجهة، فذكر له متعلّقين، أو قل: موردين:

المورد الأول: مورد المعاني، والأعيان.

المورد الثاني: مورد الأشياء الخفية.

فليُنصرف الكلام إليهما:

المورد الأول: المعاني، والأعيان

الفقه، وكذا الفهم يتعلقان بالمعاني، دون الأعيان، بينما العلم يتعلق

بهما.

والدليل على ذلك استقراء كلام العرب، فكلامهم يُوردُ العلمَ ذلك الموردَ

الأعم، فيقولون مثلاً في الأعيان: علمت السماء والأرض، وفي المعاني: علمت

معنى كلامك.

أما الفقه والفهم فيأتيان في كلامهم على المورد المعنوي، دون المورد

العيني، فيقولون في المعاني: فقهِت، أو فهمت معنى كلامك، ولا يقولون في الأعيان: فقهِت، أو فهمت السماء والأرض. هذا معنى قوله: ومما يدل على تغيّر الفقه، و[العلم]: أن الفقه يتعلّق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلّق بهما، فيصح أن يقال: علمت معنى كلامه، وعلمت السماء، والأرض.

وتقول: فقهِت معنى الكلام، وفهمته، ولا يقال: فقهِت السماء، والأرض. ويلاحظ عليه الآتي:

١. المقارنة - كما تراها - بين الفقه والعلم، لكن «العلامة» أدرج الفهم مع الفقه، فلنا - وقد أعوزنا دليل ترادفهما - أن نستثمر هذا الإدراج دليلاً على ترادفهما.

٢. لكن كان ينبغي أن يقول بعد ذلك: «ولا يقال: فقهِت السماء والأرض وفهمتهما»، كما كان ينبغي أن يقول قبل ذلك: «ومما يدل على تغيّر الفقه والفهم مع العلم». والقبليُّ أولى بالذكر؛ إذ يمكن الاعتذار لحذف البعديِّ بالاكْتفاء بذكر الوسط.

٣. لا إشكال في شمول العلم للمعاني والأعيان، كما لا إشكال في شمول الفقه للمعاني، لكن الإشكال في عدم شموله للأعيان. والمحققون على شموله لها حتى علّق شيخ الإسلام ابن دقيق العيد على صنيع المقيدين - وهم قلة - : إنه تقييد للمطلق بما لا يتقيد به، وقد سبقت كلمته إلى سمعك.

٤. على أننا لو قلنا بتقييده بالمعاني، وعدم شموله للأعيان، فليس محلّه تعريف «الجوهري» هذا - حيث الفقه هو مطلق الفهم - إنما محلّه تعريفٌ من يعرف الفقه بفهم مخصوص، فهنا قد يُتاح لك أن تفسر

الخصوص بالمعاني، أما في تعريف «الجوهري»، فلا؛ لأن الفهم في تعريفه مطلق وهو شامل للمعاني والأعيان، سواء أكان الفهم بالمعنى الأول، أم الثاني، كما مرَّ.

فإن قلت: فما منعك من حمله على المعنى الثالث؟ قلت: قد كان لولا رُفُضَ المحققين له.

فالذي يمنع الثالث يعترض على «العلامة»، فيقول:

إنما استدعى «العلامة» الفرقَ بين الفقه والعلم؛ ليدفع اعتراضاً مفاده: كيف تحصر تعريف الفقه بالفهم، وقد عرّف بالعلم؟ فأبطل «العلامة» تعريف الفقه بالعلم، ولكن بما يعود على تعريف الفقه بالفهم بالبطلان وهذا تهافت، والتهافت باطل.

بيان ذلك: أنه أراد أن يبطل تعريف الفقه بالعلم بواسطة الاستدلال بالفرق بينه وبين العلم بكونه أخص من العلم؛ لخصره في المعاني. وإذا كان الفقه أخص من العلم باعتبار المعاني فالفهم المرادف للفقه يكون أخص من العلم أيضاً بنفس الاعتبار، وهذا يعني أن الفهم المفسّر به الفقه هو فهم مخصوص، وإذا كان كذلك فتعريفك له بأنه مطلق باطل، وأيّ فائدة من إبطال اعتراض خصمك بحيث يعود على دعوى نفسك بالبطلان أيضاً! (١).

فيدفع هذا بقوله: قد صار الفهم - بغلبة الاستعمال - مقيداً ومخصوصاً.

(١) نعم، لو دفعه بإيداء فرق لا يعود على دعواه بالبطلان، لُقيل، كأن يقول مثلاً: الفقه إدراك سريع، أما العلم فسرّيع وبطيء، فهذا وإن لم يكن من الموارد إلا أنه يدفع اعتراض الخصم من غير أن يرجع على دعوى المستدل بالإبطال.

وعرّض الكلام على طريقة الجدل:

أن المستدل يقول: الفقه هو الفهم، وليس هو العلم.

فيقول المعارض: قد عرّف بالعلم.

فيقول المستدل: لو عرّف الفقه به لما فرّق بينهما بكون الفقه أخص من العلم باعتبار تقييده بالمعاني، دون الأعيان، لكنه فرّق، فكان مبايناً، والتعريف بالمباين لا يصح.

فيقول المعارض: نمنع أولاً أن يُقيد الفقه بالمعاني، بل يشمل الأعيان أيضاً، فصح تعريفه بالعلم الشامل لهما.

سلمنا ذلك، ولكن نمنع ثانياً أن يكون هذا محله؛ لأنك يا مستدل كيف ترضى لنفسك أن تأتي بفرق يبطل دعواك؟ فأنت لم تعرّف الفقه بـ «فهم مخصوص» حتى يصح فرّقك، فلو عرّفته به، ثم اعترض عليك معترض فقال: بل هو العلم، فقلت: إن تعريفه بالعلم لا يصح؛ للفرق المذكور بينه وبين الفقه، لأنّجه استدلالك بالفرق مبطلًا لاعتراضه، لكنك عرّفته بالفهم المطلق، وهو لا يتقيد بالمعاني، فالفقه كذلك، فكيف تأتي وتقيده بالمعاني دون الأعيان؛ لتمنع تعريفه بالعلم الشامل لهما. أنت بهذا أبطلت دعواك قبل أن تبطل اعتراض خصمك!.

فيقول المستدل: قد آل الفهم بغلبة الاستعمال إلى الخصوص، فيمنع المعارض ذلك قائلاً تلك العبارة، وهي: هذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به.

وبعد، فالاعتراض بالتهافت لا يخلو من مشترك الإلزام؛ بيانه أنه يقال لـ «علامة»: فرّقك لو صح للزم منه أمران:

الأول: بطلان اعتراض خصمك الذي يفيد كون الفقه هو العلم.

الثاني: بطلان دواك التي تفيد كون الفقه هو مطلق الفهم ويُصيرها كونه فهماً مخصوصاً.

فيقول المستدل: فرقي صحيح، واعتراض خصمي باطل، ولا تبطل دعواي؛ لأن الفهم المفسر به الفقه قد صار بغلبة الاستعمال مخصوصاً بالمعاني، دون الأعيان.

والحاصل: أن من عرّف الفقه بالفهم:

فإن أراد به الذي بالمعنى الأول، فالفقه عنده مرادف للعلم، وحينئذ لا يحتاج في الفرق بينهما إلى أيّ من الاعتبارين؛ لأن هذا الفهم - كما علمت -: مطلق الإدراك. وهو يرادف العلم حدّاً، ومورداً.

وإن أراد به الذي بالمعنى الثاني، فالفقه عنده مغاير للعلم، ويحتاج حينئذ إلى واحد من هذين الاعتبارين، وهو الاعتبار المميّز لنوع الإدراك - وهو السرعة - أو قل: هو اعتبار الحد.

وإن أراد به الذي بالمعنى الثالث، فمغايرة الفقه للعلم عنده تقوم على الاعتبارين معاً: حدّاً، ومورداً.

والحاصل: أنه بإرادة هذا المعنى الثالث يندفع اعتراض على مسك «العلامة» مفاده: ما ذكرته من فرق لا يصح على تعريف «الجوهري» من كون الفقه هو الفهم؛ لأن الفقه إما: أن يرادف العلم وذلك إذا كان الفهم بالمعنى الأول، أو يباينه، ولكن بغير الفرق في المورد، بل باعتبار سرعة الإدراك، وذلك إذا كان الفهم بالمعنى الثاني، ففرقك لا يصح على أيّ من

المعنيين، فيُدْفَعُ هذا الاعتراضُ بالعناية؛ إذ يقال في الجواب: إن «العلامة» قد عني بالفهم؛ الفهمُ الذي بالمعنى الثالث، واختاره.

وتقدّم لك تعهّدنا بأننا لن نتدخّل فيما اختاره «العلامة»، وإنما يتّجه قلمنا إلى التحقيق المسلّط على ذلك الاختيار الذي نفترض صحته، أو قل: نغض الطرف عنه، لكن لو أُتِيح لي مثلاً ذلك الخروج، لقلت:

١. من أين لـ «العلامة» أن «الجوهري» لم يُردِّ بالفقه العلم؟.

٢. ومن أين له أنه أراد بالفهم المفسّر للفقه الفهمَ المخصوصَ الذي بالمعنى الثالث؟.

٣. أليس تعريفه الفقهَ بالفهم لا يمنع من أن يريد به العلمَ أيضاً، وذلك حين يُراد بالفهم الفهمُ الذي بالمعنى الأول؟

٤. على أن «الجوهري» لم يذكر فرقاً بين العلم والفقه البتة: لا بالحد، ولا بالمورد حتى يقال: إنه لم يُرد به العلم.

٥. بل على العكس من ذلك، هو مَنْ فسّر بنفسه الفهم بالعلم! ، فلزم من هذا مرادفة الفقه للفهم، والعلم معاً، وأن الفهم هو بالمعنى الأول.

لكن تحقيق «العلامة» سائرٌ على أن الفقه هو الفهم المباين للعلم، وهو لا يكون مبايناً إلا إذا كان بالمعنى الثاني، بل بالثالث، ونحن خلفه سائرون. لكننا ننادي عليه من خلفه: إن استدلالك لإثبات التباين بين الفقه والعلم باعتبار الفرق في المتعلّقات إنما ينبني على القول بالثالث والمحققون على خلافه. وعلى النبيه حفظ هذا، فإن مأخذه دقيق.

وإذا كان فرّق التقييد بـ «المعاني» لا يصح إذا عرّف الفقه بالفهم مطلقاً عند الجميع، كما أنه لا يصح إذا عرّف بفهم مخصوص عند المحققين فقط، فلننظر في الفرق الثاني الآتي:

#### المورد الثاني: الأشياء الخفية

وحكى القراني عن أبي إسحاق الشيرازي - ولم أجده في «اللمع» فعله في غيره، أو في غير مظنته -: أن الفقه في اللغة إدراك الأشياء الخفية؛ لذلك تقول: فهمت كلامك، ولا تقول: فهمت السماء، والأرض، وهذا يقتضي أن الفقه أخص من العلم، فهذا اختلافهما بحسب متعلّقهما.

التعليق على هذه الجملة يتناول الآتي:

أولاً: شرحها وربطها بما قبلها:

الدليل على تباين الفقه والعلم: أن الفقه علّقه أهل اللغة على إدراك الخفيات، دون الواضحات، أي: والعلم يعمّهما.

والذي سبق قبيل هذا هو أن الفقه علّقه أهل اللغة على إدراك المعاني، دون الأعيان. ، أي: والعلم يعمهما. ؛ ولذا قال: الفقه أخص من الفقه.

وإذا جمعنا الموردين، أعني: مورد المعاني والأعيان، ومورد الأشياء الخفية والواضحة، حصلت أربعة أقسام؛ لأن «المعاني» في المورد الأول تشمل: الخفيات، والواضحات. و«الخفيات» في الثاني تشمل: المعاني، والأعيان، وكذا يقال في: «الأعيان»، و«الواضحات»، فتنشأ أربعة أقسام هي:

١. معان خفيات: كاستنباطات الفقهاء، نحو: رفع السبابة في التشهد عند



«إلا الله» من: «أشهد أن لا إله إلا الله».

٢. معان واضحات: كفقوئية السماء، وأصغرئية الجزء عن الكل، وأكبرئية  
الاثنين على الواحد.

٣. أعيان خفيات: كالمقصود أثر قدمه.

٤. أعيان واضحات: كالسما، والأرض.

ثانياً: النسبة: بين الفقه والعلم في الموردين، وبين الموردين في الفقه  
والعلم:

١- النسبة بين الفقه والعلم في كل مورد على حدة:

وهي العموم والخصوص المطلق، فكل فقه علم، ولا عكس، سواء أقلنا  
بمورد المعاني والأعيان، أم بمورد الخفيات والواضحات.

فعلى الأول: يتفق الفقه والعلم في المعاني، وينفرد العلم بالأعيان.

وعلى الثاني: يتفقان في الخفيات، وينفرد العلم بالواضحات.

٢- النسبة بين الموردين في كل من الفقه والعلم على حدة:

وهي العموم والخصوص الوجهي:

فبالنسبة للفقه: فما كان من المعاني الخفيات، ففقهه على الموردين،  
وينفرد الفقه في المورد الأول بالمعاني الواضحات، وفي المورد الثاني بالأعيان  
الخفيات.

وبالنسبة للعلم: فما كان من الأعيان الواضحات، فعلمه على الموردين،  
وينفرد العلم في الأول بالأعيان الخفيات، وفي الثاني بالمعاني الواضحات.

### ثالثاً: الراجح من المردين

مورد المعاني وإن كان أرجح من مورد الخفيات عند «العلامة» إلا أن المحققين على العكس، فتعلقُ الفقه بالخفيات عندهم أرجح من تعلقه بالمعاني.

أو قل: الراجح من المردين حين يقيدُ الفقه بالفهم المخصوص هو المورد الذي يعلقُ الفقه بالخفيات.

أو قل: المحققون إذا قيدوا تعريف الفقه<sup>(١)</sup>، ففسروه بفهم مخصص، فسروا خصوصه بـ «الخفيات» مطلقاً: معانٍ كانت، أو أعياناً.

أو قل: تفسير خصوص الفهم - المفسر للفقه - بالخفيات أرجح من تفسيره بالمعاني عند المحققين، بل وأرجح من تفسيره بالمعاني الخفيات عندهم.

### وجه الترجيح:

قلت: وإنما كان تفسير المخصوص بالخفاء هو الأرجح؛ لقرائن:

١. يقال بطريق السبر والتقسيم: المخصوص إما أن يُفسر بالمعاني، أو بالخفيات، لكن تفسيره بالمعاني لا يصح؛ لأنه يُدخل واضحاتها، ودخولها لا يناسب تخصيص الفقه عن الفهم، ويُخرج خفيات الأعيان وخروجها لا يناسب الإدراك. ولمزيد البيان أقول:

(١) قد علمت أن الكثير المشهور هو عدم التقييد، وأن الفقه هو مطلق الفهم، سواء أكان بالمعنى الأول، أم بالمعنى الثاني، لكن إذا قُيدَ فُفسر بالفهم المخصص، فالمحققون على أن يُفسر المخصوص بالأشياء الخفية، لا كما ذهب الرازي تبعاً لصاحب المعتمد أنه فهم غرض المتكلم من كلامه.

القول بتعلُّق الفقه بالمعاني فيه عيبان:

أولهما: أنه يُدخِل المعاني الواضحات فيه.

وثانيهما: أنه يُخرِج الأعيانَ الخفياتِ عنه.

بينما تعلقه بالخفيات لا عيب فيه؛ لأنه يُخرِج ما دخل، ويُدخِل ما خرج. ومن ذا الذي يقبل أن يُعتَبَر «الواضح» داخلًا في الفقه بحجة أنه «معنى»، بينما لا يقبل أن يعتبر «الخفي» داخلًا فيه بحجة أنه «عينًا»؟! كيف، والخفاء هو الوصف المؤثر في تميُّز الفقه عن العلم من الجهتين: جهة دخول الأعيان، وعدم دخول الواضحات. ولا كذلك المعاني.

فلعل الذهاب إلى معيار «المعاني» قيّد الخفاء عنده مقدّر؛ بدليل تمثيله للخارج بـ «السماء فوقنا»، ففوقيتها معنى واضح، ولو كان المعيار هو المعاني مطلقًا، لما صح هذا مثالًا للخارج؛ لأنه يطابق الممثل، فكان حقُّه الدخول، فالفوقية «معنى» كما علمت. لا يقال: بل هو غير مطابق؛ لأن «السماء» عين، لا معنى؟ قلت: لو أراد ذلك، لقال: «فقهت السماء» فقط، ولما زاد «فوقنا».

وبهذا التقرير أصلحنا العيب الأول بجعل المعاني فيه مقيدة بـ «الخفيات»، بقي العيب الثاني، وهو: خروج خفيات الأعيان عن الفقه، وهذا هو الذي يحتاج إلى تحقيق، فأقول: مَنْ قيّد الفهمَ المفسَّرَ به الفقه بالمعاني من الخطاب، بل بالمعاني الخفيات كما في تعريف «المحصول»<sup>(١)</sup> بأنه «فهم غرض المتكلم من كلامه»؛ إنما أغراه على هذا واقع الأمثلة الواردة على المعاني

(١) للفخر الرازي الذي تبع فيه صاحب المعتمد أبا الحسين البصري.

فولّدوا منها تعريفاً كلياً مطابقاً! ، وإلا فالتحقيق أن يقال: إذا عُرِّفَ الفقه بالفهم، فإما أن يبقى الفهم على إطلاقه، أو يُقَيَّدَ.

فإذا بقي على الإطلاق، فله تعريفان، لا بأس أن أذكرُك بهما:  
أ. مطلق الإدراك.

ب. مطلق جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب.

وإذا قُيِّدَ، أخذ أحد هذين المعنيين وقُيِّدَ بما أريد له أن يُقَيَّدَ به، ونظرنا إنما هو في هذا القيد، فمن قيده بالمعاني الخفية، كان الفقه هو إدراك المعاني الخفية، أو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المعاني الخفية، وحينئذ يقال: لِمَ تَحَصَّرَ الخفيات بالمعاني؟ وما الحكمة من حرمان الإدراك، والاكْتِسَابَ بجودة الذهن من خفيات الأعيان حتى إن إدراكها لا يُسَمَّى عندك فقهاً، مع أن الأصل في الشيء إذا أُطْلِقَ انصرف إلى الفرد الكامل<sup>(١)</sup>؟! نعم، قد يكون التقييد بالمعاني الخفية، هو الغالب الذي يحكيه واقع أمثلتهم، لا حصره فيها.

وإذ بطل التفسير بالمعاني، فلم يبق إلا الخفاء فكان هو.

٢. الإدراك الفقهي اللغوي لا ينحصر في المعاني، كما في آية: «لهم قلوب لا يفقهون بها» (الأعراف: ٩٧١)، فالفقه هنا كما يشمل الفهم من الخطاب، يشمل الفهم من: الأدلة السمعية، والعقلية، بل وطرق الاعتبار المختلفة كذلك<sup>(٢)</sup>؟ وكون واقع الأمثلة تُعَلِّقُ الفقهَ بمعاني الخطاب<sup>(٣)</sup>،

(١) حاشية العطار على جمع الجوامع (٢ / ٢٤١).

(٢) بحر الزركشي (١ / ٣١، ٣٢).

(٣) كما في آية: «ما نفقه كثيراً» (هود: ٩١)، و«لا يكادون يفقهون حديثاً» (النساء: ٧٨).

فهذا غاية ما يدل عليه هو أن فهم الخطاب يسمى فقهاً، وأنه يخفى في الغالب، لا على أنه لا يسمى فقهاً إلا ما كان كذلك كما مرَّ.

فالحاصل: أن الموجبة الجزئية تخرم السالبة الكلية، وآية الأعراف موجبة جزئية، وانتفاء الأعيان والحصر في المعاني سالبة كلية، فيبطلا لسلب الكليّ. والجواب عن اعتراض مفاده: أن آياتٍ دلّت على أن الفقه واقع على المعاني هو: أنا نقول بموجبها، لكن غايتها وقوعها على المعاني، لا حصرها فيها.

٣. تعليق «العلامة» على تعريف الشيرازي للفقه في اللغة أنه: «إدراك الأشياء الخفية» حين قال: «فلذلك تقول: فهمتُ كلامك، ولا تقول فهمت السماء، والأرض» اهـ. فلو كانت الأعيان لا تدخل في تعريف الفقه أصلاً، لما ذُكر السماء والأرض؛ لأن المانع من دخولهما - حينئذ - ليس هو عدم خفائهما، بل لكونهما من الأعيان، فدلّ ذكرهما على أن العبرة بالخفاء، لا بالعينية؛ فدخل «الكلام» لما كان خافياً، ولم تدخل «الأرض» لما كانت واضحة، لا لأنها عيناً!. وهذا قطفٌ لطيف ما ينبغي لفطنة القارئ إلا أن تلتقطه.

٤. أنه كما لا يصح لك أن تقول: «فهمت السماء والأرض»، وهو «عين»، كذلك لا يصح أن تقول: «فهمت أكثرية الاثنين على الواحد»، وهو «معنى»، ولو كان المانع هو العينية، لصح هذا، فدلّ ذلك على أن المانع من الدخول هو الوضوح؛ ولذلك اشتركا في امتناع كونهما فقهاً؛ لاشتراكهما في الجلاء، وإن اختلفا في العينية، والمعنوية؛ حتى قال الزركشي<sup>(١)</sup>: «يشترط كونه

(١) في بحره المحيط (١/ ٣١، ٣٢).

[أي: ما يقع عليه الفهم المفسر به الفقه] في مظنة الخفاء».

٥. بل قال الزمخشري: «الفقه حقيقة: الشق والفتح، والفقيه: العالم الذي يشق الأحكام، ويفتس عن حقائقها، ويفتح ما استغلق منها. وما وقعت من العربية فاؤه فاءً، وعينه قافاً<sup>(١)</sup> جُلّه دالٌّ على هذا المعنى»<sup>(٢)</sup>. فانظر كيف لم يقيد الشق والفتح بالمعاني مع دلالتها على الخفاء بالتضمن؟. والأحكام وإن كانت من المعاني إلا أنه لم يقصد الحصر فيها؛ لأنه ذكرها على سبيل التمثيل بالفقه الاصطلاحي. وهذا يدل على ما قلته لك من أن واقع الأمثلة تتسلط كثيراً على المعاني، فيظن ظان أن الفقه محصور فيها، ثم يغيره ظنُّه بجعله مذهباً.

٦. ثم إن جملة: «ما دقّ وغمض» - الواردة في تعريف الفقه لغةً للشيخ الشيرازي - أعم من كونه عيناً، أو معنى، فمن أين يُؤخذ أن الشيخ حصر الفقه في المعاني، والحال أن «ما» من صيغ العموم؟ نعم، الأمثلة المذكورة واقعة على المعاني، لكنها ليست شواهد، بل لا تدل على الحصر في المعاني كما سمعت أنفاً.

على أن النسبة بين «المعاني»، و«ما دقّ» العموم والخصوص الوجهي: يتفقان في المعنى الخفي، وينفرد «المعنى» بالواضحات، و«ما دق» بالأعيان. فإذا عرفت أن «الواضحات» لا تدخل في الفقه ولو كان معني، كما في تعريف الشيرازي، عرفت أن الفقه هو: إدراك الخفيات مطلقاً.

(١) قلت: فخرج بالأول: «فقط»؛ لأن فاءه في حكم المنفصل، وبالتالي: نحو «فسق» فلامه قاف، لا عينه. ولعل الخارج بالجلّ نحو «فقد»، ودخل الفقر. والله أعلم.

(٢) الفائق في غريب الحديث للزمخشري (٣/ ١٣٤).

٧. دليل المناسبة يقتضي ذلك الخفاء، فهو وصف مناسب يحقق الحكمة من تميُّز الفقه عن العلم.

والحاصل: أن الفهم المفسَّر به الفقه لو قلنا: إنه فهم مخصوص، فخصوصيته ليست باعتبار كونه معنى، أو حتى خفيٍّ معنى، وإنما باعتبار كونه خفيًّا مطلقًا: معنى كان، أو عينًا.

ولا يذهب عليك أن الفهم الذي حصل له تخصيص بالخفاء: يستوي أن يكون هو الفهم بالمعنى الأول، أم بالثاني، غير أن الفرق بين الفقه والعلم يكون بالخفاء والسرعة، إذا ورد التخصيص على الفهم بالمعنى الثاني، وبالخفاء فقط إذا ورد على الفهم بالمعنى الأول.

هذا كلُّه إذا قيَّد الفهمُ المفسَّرُ للفقه بالخصوص، أو كان الخصوص بغلبة الاستعمال وهي التي التزمها «العلامة»، ولم يلتزمها «الجوهري»، بل رفضها المحققون، فهؤلاء لهم على تفريق «العلامة» اعتراض قوي قد سمعته في فرق المعاني السابق، إلا أنني سأعيده في الفرق الحالي جامعًا بينهما مع مزيد فائدة فأقول:

رابعًا: الاعتراض على التفريق بين الفقه والعلم باعتبار الخفيات وجوابه: حاصل الاعتراض: أن ذلك التفريق لا يناسب تفسير الفقه بالفهم، بيانه: إذا كان الفقه في اللغة عند «الجوهري» هو الفهم، فمعنى هذا أنه لم يُرد تقييده لا بالمعاني، ولا بالخفيات؛ لأن الفهم لا يُقيَّد بهما؛ إذ لو أراد هذا، لقال: إنه فهم مخصوص، ثم يُفسَّر خصوصه بتعلقه بالمعاني، أو بالخفيات؛ وإلا فالفهم شامل للجميع، فقد علمت أنه إما:

مطلق إدراك، سواء أكان إدراكًا: للمعاني، أم الأعيان، للواضحات، أم الخفيات، وهو الذي كررناه مرارًا أنه المعنى الأول.  
أو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب، سواء أكانت مطالب: معنوية، أم عينية، واضحة، أم خفية. وهو المعنى الثاني الذي سبق غير مرة.

فلا الفهم بمعنييه - كما ترى - ينحصر في ذلك التعلق، ولا الجوهرى علقه به فإذا كان ذلك كذلك، فلم يأتي «العلامة» ويقول: الفقه يتعلق بالمعاني، أو بالخفيات، عندما فرّق بينه وبين العلم؟، ألا يعني هذا أنه قيّد الفهم - المفسّر به الفقه - بما لم يقيده به صاحبه وهو الجوهرى؟.

قلت: هو يريد أن يقول: «الفقه يغير العلم؛ لما كان الفهم المفسّر به الفقه يغير العلم»، لكنه - عند المحققين - لم يُصَبَّ في وجه المغايرة عندما اعتبرها بالمعاني، أو بالخفيات، وإن كان مصيبًا عند غيرهم.

وعند هذا الغير يتعلّق الفقه بهما، أو بأحدهما؛ لأنّ الفهم المفسّر للفقه وإن كان بحسب الأصل يعم تلك الموارد، إلا أنه غلب استعماله في خصوص المعاني على قول، أو الخفيات على آخر. نعم، إن أُجِنّا إلى القول بالتخصيص، فتعلّقه بالخفيات مطلقًا: معان، أو أعيان، هو الأجدر عند المحققين من تعلّقه بالمعاني.

خامسًا: علّق «العلامة» على تعريف الفقه المنسوب للشيرازي، فقال: «ولم أجده في «اللمع»، فلعله في غيره، أو في غير مظنته». أقول: نعم، ليس هو في «اللمع»، لكنه في كتابه الموسوم «شرح اللمع». وعبارته في هذا:



«والفقه في اللغة: ما<sup>(١)</sup> دَقَّ وغمض، ومنه يقال: فقِهت معنى كلامك؛ لأنه قد يديق ويغمض، ولا يقال فقِهت أن السماء فوقي، والأرض تحتي، وأن الماء رطب، والترب يابس، ومنه يقال: فلان فقيه في الخير، فقيه في الشر، إذا كان يديق النظر في ذلك، وكانت الشعراء في الجاهلية يُسمَّون «فقهاء»؛ لإدراكهم المعاني الغامضة في أشعارهم، وما يجري في كلامهم من الحكَم الخفية التي لا يدركها غيرهم»<sup>(٢)</sup> اهـ.

سادساً: قوله: «أو في غير مظنته» يدل على أن «العلامة» لم يطلع على كتاب «شرح اللمع»، ولو اطلع عليه لكانت عبارته: «ولم أجده في اللمع، لكن وجدته في شرحه»، لكنه لما لم يظفر بهذا الشرح من ناحية، ولم يجده قبل ذلك في «اللمع» من ناحية أخرى، والحال أن التعريف ثابت للشيرازي من ناحية الثالثة، قال ما قال، واحتمل احتمالين:

أولهما: أن يوجد في غير اللمع من كتبه.

ثانيهما: أو يوجد - كما قال - : «في غير مظنته»، ولم أفهمها؛ لأن التعريف إذا لم يوجد في اللمع، ولا في غير اللمع من كتب الشيرازي، فقد استنُفِد ما يمكن أن يُنسب للشيرازي، فأين تكون غير المظنة هذه إذن؟!.

فلو قال: «ولم أجده في مظنته من اللمع، فلعله في غيرها منه، أو في غيره» لفهمتها؛ لأن المعنى هكذا: قد بحثت عن التعريف في مظنته، أي: في المكان

---

(١) أقول: هذا تعريف للفقه بمتعلِّقه، فهو تعريف للمصدر باسم المفعول، فالفقه: إدراك، ثم إن هذا الإدراك يتعلق بما دَقَّ، وغمض.

(٢) شرح اللمع للشيرازي (١ / ١٥٧).

الذي يُدرك وجوده فيه - من اللمع - إدراكًا راجحًا<sup>(١)</sup> - كالمحل الذي يُعرّف فيه أصول الفقه - فلم أجده فيه، فلعل مكان وجوده من اللمع حينئذ إنما هو في غير تلك المظنة، أو لعله في غير اللمع أصلاً من كتبه الأخرى. فالضمير في (غيرها) راجع للمظنة، وفي (غيره) راجع للمع.

ولا تكلف في هذا المعنى، بل هو متدرج تدرجاً تصاعدياً طبيعياً إلى مراحل ثلاث؛ لأنه إما:

أن يوجد في مظنته حيث المكان الذي يُذكر فيه تعريف الفقه عند مناسبة ذكر تعريف أصول الفقه باعتباره مركباً، ولقباً.

وإلا يوجد في هذا المكان، فلعله في مكان آخر هو غير مظنة التعريف من كتاب اللمع.

فإن لم يوجد في هذا أيضاً، فلم يبق إلا أن يكون في كتاب آخر غير اللمع للشيرازي.

فالترقّي في هذه الثلاث ظاهر. والواحد عندما يبحث عن شيء فإنما يبحث عنه في مظنته أولاً، فإن وجده فذاك، وإلا الأقرب، فالأقرب.

لكن عبارة «العلامة» ليست على هذا النسق:

فهو أولاً يقول: لم أجد التعريف في اللمع، وهذا يعني أنه لم يجده فيه مطلقاً، لا في مظنة التعريف، ولا في غير مظنته؛ لأن «ال» في اللمع تستغرق مسأله، أي: لم أجد التعريف في أيّ مسألة من مسأله، بل القضية في قوة النكرة في سياق النفي، أي: لم أجد تعريفاً للفقه في اللمع.

(١) لأن المظنة اسم مكان من الظن وهو إدراك الطرف الراجح.

ثم يأتي ثانيًا فيقول: «فلعله في غيره»، والضمير راجع إلى اللع، أي: لما لم أجد التعريف في اللع فلعله في غير اللع من كتب الشيخ. والكلام إلى هنا طبيعي.

ثم يقول ثالثًا: «أو في غير مظنته». وهنا الإشكال؛ لأن الضمير إن رجع إلى التعريف، كان المعنى: فلعله يوجد في غير مظنة التعريف. وحينئذ يُقسَّم الكلام، فيقال: وأين هذا المحل الذي هو غير المظنة؟

فإن أردت أنه من اللع، فلا يصح؛ لأنك قد نفيتَه أولاً عندما قلت بأنك لم تجده في اللع، فكيف تأتي الآن وتقول: «إنه فيه، ولكن في غير المحل الذي يُظنُّ ذكره فيه»، وهل هذا إلا تهافت.

وإن أردت أنه من غير اللع، قيل لك: ألسنت قد احتملت ثبوته فيه عندما قلت: «فلعله في غيره»؟ وهل هذا إلا تحصيل حاصل؟

وحينئذ تحتاج إلى تكلف في توجيه عبارته، وذلك بأن تجعل المراد باللع محلاً مخصوصاً منه، وهو «مظنة التعريف»، فيكون من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء، والضمير في: «غيره» راجع إلى اللع، وفي «مظنته» راجع إلى التعريف.

والمعنى: «ولم أجد التعريف في مظنته من اللع، فلعله في غير اللع، أو في غير مظنة التعريف من اللع».

ولا يخفى عليك أنه مع ما في تكلف المجاز في «اللع»، الترتيب أيضاً ليس على الطبيعي؛ إذ انتقل إلى غير اللع من اللع، ثم عاد إلى اللع!

هذا ما حاوله فهمي، ومن فُتِح عليه بفهم آخر، فليصِلني به، أو ليعلِّق عليه مشكوراً.

سابعاً: هذا التعريف الذي نسبه «العلامة» - وغيره كثير - إلى الشيخ الشيرازي، لم يَنْصُ الشيخ عليه بالحرف، بل لم يَصْغُ للفقه تعريفاً يمكن نقله بالنص عنه، كما ترى من هذا النقل، لكن يمكن أن يُسْتَنْبَطَ منه هذا التعريف المنسوب إليه؛ فكلام الشيخ لا يخرج عن كونه شرحاً له، المهم أن هذا التعريف وإن لم يكن له نصاً، لكن لو قيل للشيخ: «صُغْ لنا تعريفاً»، لكان نحواً من هذا. والدليل على أنه لم يقصد بيان الحقيقة بقدر ما قصد ذكر الضابط هو: أن السياق المقارنةً بذكر المتعلقات، لا بذكر الحدِّ - فهذا سيأتي في الجملة الخامسة -، يضاف إلى ذلك ما سأذكره الآن:

ثامناً: الناسبون هذا التعريف للشيرازي يختلفون في الكلمة الأولى منه بين: «إدراك»، و«فهم»، وفي الأخيرة بين: «خَفِيَّة»، و«دقيقة»، فبعضهم يقول: «إدراك الأشياء الخفِيَّة» ركماً يصيغه القرافي<sup>(١)</sup>، وبعضهم يعبرُ فيقول: «فهم الأشياء الدقيقة»، كما في «البحر المحيط»<sup>(٢)</sup>، ولا يختلفون في نسبة كل ذلك إلى الشيخ، وهذا دليل على أنه لم يَنْصُ على تعريف معين، كما هو ذوق عبارته، بل صاغ كلُّ منهم تعريفاً رأى أنه خلاصةً معنى عبارته. قلت: أما بالنسبة للإدراك، والفهم: فإذا اعتبرنا الفهم:

الفهم بالمعنى الأول، فالتعبير بهذا مرة، وبذاك أخرى: «تفنُّن»<sup>(٣)</sup>؛ إذ كلُّ

منهما «مطلق إدراك».

(١) في تنقيحه ص (١٦).

(٢) للزركشي (١/ ٣١، ٣٢).

(٣) هو ارتكاب فنِّين، أي: نوعين من التعبير، وهو من المحسنات البيعية؛ لما فيه من دفع ثقل التكرار اللفظي. حاشية البيجوري المسماة: تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام، للعلامة إبراهيم البيجوري ص (٢١).

أما إذا اعتبرناه بالمعنى الثاني وهو الإدراك السريع - والمعنى حينئذ: «إدراك سريع للأشياء الدقيقة» - وحينئذ يقال: مذهب المعرف هو الذي يحدد أيًّا من التعريفين هو الأولى، فإن كان يرى السرعة فيه، فالتحديد بالفهم أولى؛ لأنه يُؤخَذ جنسًا قريبًا في التعريف، والإدراك جنس بعيد فيه، والتعبير بالبعيد معيب، وإن ذُكر معه القريب، فكيف إن لم يُذكر، كما هو معروف في محله<sup>(١)</sup>. ولقائل أن يقول: بل التعبير بالإدراك أولى مع كونه بعيدًا؛ لأن الفهم له معنيان، أحدهما مطلق الإدراك، وهذا لا يختص بالسرعة، فمحل ما ذكرت من أولوية القريب هو حيث تمخّص للقرب. وإن كان لا يرى السرعة، فالتعبير بالإدراك أولى من التعبير بالفهم؛ لتمخّضه للعموم، بخلاف الفهم، فإنه عام على أحد المعنيين وهو المعنى الأول.

هذا، وستسمع اعتراض «العلامة» على قيد «السرعة»، والجواب عنه. وأما بالنسبة للخفاء، والدقة، ومثلهما الغموض، فهي ألفاظ متقاربة هنا، وكلها ترددت في كلامه (رحمه الله).

تاسعًا: لما كان المعرف في اللغة في كلام الشيرازي هو الفقه في اللغة، كان المناسب أن يستبدل «فهمت» بـ «فقهت» في قوله: « فلذلك تقول: فهمت كلامك، ولا تقول: فهمت السماء، والأرض». وجه التناسب ما تقدم من ضرورة مطابقة المثال للممثل.

فائدة: وقع للزركشي في «بحره» ما يستحق التنبيه عليه، فبعد أن ذكر

(١) انظر: روضة الناظر لابن قدامة ص (١ / ١١، ١٢).

تعريف الفقه القائل إنه: «فهم غرض المتكلم»، قال: «ورُدَّ بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام»<sup>(١)</sup> اهـ. والصواب: «بالفقه»، لكنها انقلبت عليه؛ فهو يريد أن يقول: هذا التعريف غير منعكس، أو غير جامع؛ لأن «فهم غير الكلام» يوصف بالفقه مع أنه لا يدخل في التعريف.

هذا، وأكرر على سمعك التنبيه على أن «العلامة» في تحقيقه هذا، وإن عدَّ أوجه التباين، بل وأعلن عنه بصريح العبارة، إلا أنه لم يصنع مثل هذا في الترادف، لا في التعدد، ولا في التصريح، فبلغ التعامل مع التباين قدرا لم يبلغه الترادف، مع أن كلاً منهما ركن في التحقيق.

المرّة الثانية: المباينة بين الفهم والعلم (جهة الحدّ)

هذه الجهة تناولتها هذه الجملة، وهي:

الجملة الخامسة: وفيها يقول «العلامة»:

وأما بحسب حدّهما، فالعلم قد عُلم حدُّه بما مرَّ، وسيأتي إن شاء الله تعالى. والفهم قال ابن عقيل في «الواضح»: هو إدراك معنى الكلام بسرعة. قلت أنا: ولا حاجة لقيد «السرعة»؛ لأن من سمع كلاماً، ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر، قيل: قد فهمه؛ ولذلك يقال: الفهم إما: بطيء، أو سريع، فينقسم إليهما، ومورد القسمة مشترك بين الأقسام، نعم، السرعة قيد في الفهم الجيد.

(١) (١ / ٣٢).

أولاً: فائدة هذه الجملة:

هذه آخر جملة في تحقيق «العلامة» المؤدي<sup>(١)</sup> إلى كون الفقه فهماً، فبعد أن استدل على تباين العلم والفقه باعتبار أفراد الإدراك - وهو المراد بالمتعلقات -، ها هو يستدل الآن على تباينهما باعتبار نوع الإدراك - وهو المراد بالماهية -.

وليته قدّم الفرق باعتبار الحد على الفرق باعتبار المورد؛ لأنه لا يلزم من اختلاف الحدود اختلاف الموارد، فقد تختلف كحدي الحجر والشجر، وقد لا تختلف: كحدي الإنسان والناطق. والحال أن الحدود مختلفة في كلِّ، فإذا ذكر اختلاف المورد بعد ذلك أفاد فائدة جديدة، بخلاف العكس؛ إذ يلزم من اختلاف المورد اختلاف الحد ضرورة، فذكره بعده يكون للتأكيد. والتأسيس خير منه. وهذا الجواب تلبية وعد سابق.

وعلى أي حال، ففائدتها إقامة الدليل على تباين الفقه والعلم الذي بدأه في الجملة قبلها. وقد عرفت بيانه هناك، أما بيانه هنا فيقال فيه من الشكل الأول:

إذا كان الفقه يرادف الفهم. وإذا كان الفهم يباين العلم، فالنتيجة - بعد حذف الأوسط - أن الفقه يباين العلم؛ فمباين المرادف لغيره مباينٌ لذلك الغير.

---

(١) خرج بالمؤدي إلى ما ذكر: غيره، فاندفع ما قد يقال بقي جملة سادسة بعد هذه الجملة فلم جعلتها آخرًا؟ وكل آخر أخير، ولا عكس.

وليس فائدتها الوقوف عند تباين الفهم والعلم، بل تجاوزه إلى تباين الفقه والعلم، لكن لما كان هذا التباين يقوم على تباين الفهم والعلم ذكره هنا، فاندفع ما قد يقال: كيف يفرق بين الفقه والعلم تارة وبين الفهم والعلم أخرى؟ وقد تقدم هذا سؤالاً وجواباً.

والحاصل: أن إثبات مباينة الفقه للعلم هو هدف مشترك للجملتين مع فارق أن الإثبات هناك كان مباشراً، وهنا بواسطة إثبات مباينة الفهم والعلم. ومثل هذا التعليل ليس جديداً على سمعك<sup>(١)</sup>.

#### ثانياً: علاقة هذا التعريف بتعريفات الفهم الثلاثة:

اعلم أن الفهم المعرف هنا هو الفهم المفسر للفقه، هذا شيء. ثم هناك شيء آخر، وهو ما قد عرفته من أن الفهم عُرِّف بتعريفات ثلاثة، ولولا التعريف الثالث لقلنا: إن تعريف الفهم لابن عقيل خطأ؛ لأن الفهم لم يقيد بالمعاني لا في الأول ولا في الثاني، فالمذكور هنا سبق قلم أراد الفقه<sup>(٢)</sup> فذكر الفهم.

والسؤال المهم الآن: ما الدليل على المعنى الثالث؟ قلت: تجده في «فروق» العسكري<sup>(٣)</sup>، حيث يقول عند فرقه بين الفقه والعلم: «إن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، فموردُه مورد الفهم وهو معنى الكلام. ولا يستعمل إلا على معنى الكلام».

قلت: «على» بمعنى «مع»، والضمير في «تأمله» راجع للكلام. ويلزم منه

(١) بل تقدم أيضاً.

(٢) أو الفهم المخصوص، أو الفهم المفسر به الفقه.

(٣) أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري (٣٩٥ هـ) لغوي معروف، صاحب كتاب الصناعتين: الشعر والنثر.



أن يكون العلم نظرياً، فـ «على تأمله» يقوم مقام الصفة للعلم، كأنه يقول:  
«العلم النظري بمقتضى الكلام».

وقد قال قبل ذلك عندما فرّق بين الفهم والعلم: «الفهم يكون في معاني الكلام وما يجري مجراه من الإشارة.. والعلم أعم»<sup>(١)</sup>. فكون مورد الفهم هو معنى الكلام هذا دليل على المعنى الثالث. وكون مورد الفهم هو المعيار في مورد الفقه، أقل ما يقال فيه تساويهما. وكون إدراك معنى الكلام هو مفهوم الفهم والفقه، فهذا دليل ترادفهما!.

فإذا عرفت هذا، عرفت أن تعريف الفهم الذي في «الفروق» هو أصل تعريف الفهم الذي يذكره «العلامة» هنا عن «واضح» ابن عقيل.  
وقوله: «فمورده مورد الفهم» هو في قوة ما تقدّم لك من عبارة «غلبة الاستعمال»<sup>(٢)</sup>، ومعناه.

ثالثاً: ما السرُّ في اعتبار الفرق في السرعة فرقاً في الماهية، والفرق في المعاني والخفيات فرقاً في المتعلّقات؟

اعلم أن ضابط ما كان من الموارد والمتعلّقات أنه يقع مفعولاً به؛ ولذا كانت «المعاني»، و«الخفيات»: من الموارد. تقول: «أدركتُ المعنى، والشيء الخفيّ»، بخلاف السرعة التي تقع صفة للإدراك، لا مفعولة بها؛ ولذا فهي فصلٌ له تميّزه عن البطيء وهو جنس لها يشملها ويشمل البطيء، فتقول: «أدركتُ المعنى إدراكاً سريعاً، أو بطيئاً». وإذا قلت: أدركتُ إدراكاً سريعاً

(١) الفروق، للعسكري. ص (١٠١، ١٠٢).

(٢) عند توجيه المعنى الثالث من المعاني الثلاثة للفهم المذكورة في الجملة الأولى.

سرعة شيء ما، أو أدركت إدراكاً معنوياً معنى من المعاني، فالأول منهما<sup>(١)</sup> نوع الإدراك، والثاني منهما<sup>(٢)</sup> مورده. وفهم مثل هذا نافع فاحرص عليه.

رابعاً: بيان التباين بين الفهم والعلم باعتبار الماهية:

فالفهم - قال «العلامة»: كما في «الواضح» لابن عقيل -: إدراك معنى الكلام بسرعة، والعلم - كما سبق قبل هذا النص -: معرفة المعلوم على ما هو به<sup>(٣)</sup>.

وسأقرر لك الفرق بناء على المذكور في هذين التعريفين، ثم أعلّق لك بناء على القواعد المرعية، فأقول: تباين الحدين حصل بثلاثة أوجه: الظن، والبطء، وثالثها ما تقدم من وجه المتعلقات، وهو الأعيان.

والنسبة بين الفهم والعلم: العموم والخصوص الوجهي، يتفقان في: الإدراك القطعي السريع المتعلق بالمعاني، وينفرد الفهم بالإدراك الظني، وينفرد العلم بالإدراك البطيء المتعلق بالأعيان.

هذا ما يقال بالنسبة لتقرير كلام «العلامة»، وأقول أولاً: هذه النسبة بالرغم من أنها تعضد صحة ما ذهبنا إليه من الخطأ الوارد من سقوط «لا» في عبارة «العلامة»، إلا أنه يعكّر من صفوها أنها لا تتفق أيضاً مع التصويب؛ لأن نسبة عبارة «العلامة» قبل التصويب هي «التساوي»، وبعده هي «العموم والخصوص المطلق»، لتصريح «العلامة» في التحقيق أن الفهم أخص من العلم مطلقاً. ومعلوم ضرورة أن العموم والخصوص الوجهي

(١) وهو «سريعاً»، و«معنوياً».

(٢) وهو «سرعة»، و«معنى».

(٣) شرح مختصر الروضة (١/ ١٦٨).

مباينٌ لهما، فكيف المخرج لانتشال تصويينا بعد هذا السقوط الآن؟.

لا يقال: لعله أضاف في العلم مع الإدراك القطعي الإدراك الظني، فعاد الفهم أخص مطلقاً من العلم؛ لضياع انفراده<sup>(١)</sup>؛ إذ ليس لأحد مثل هذه الإضافة بلا مقتضٍ، كيف، والعلم في أصل اللغة إدراك قطعيٍّ فحسب، لكن يقال: لعله جرّد الفهم عن الظن، فاستوى مع العلم في اعتبار القطع من غير ظن، فيصار حينئذٍ إلى النسبة التي مشى عليها تحقيقه بعد التصويب. قلت: والذي يُرشّح اعتبار القطع في الفهم من غير ظن هو قيد السرعة؛ لأن من شأن الإدراك السريع أن يكون المُدرَك لا تحتفُّ به الاحتمالات؛ لأنها تحتاج إلى نظر فيها، وتفاضل بينها من شأنه أن يَبْطِئَ الإدراك. فحاصل الكلام أن القطع لازم السرعة فيستدل بها عليه.

فإن قلت: هذا تهافتٌ يعود على كلامك بالإبطال؛ لأن العلم فيه القطع أيضاً، فيكون الإدراك فيه سريعاً، فيتساوى التعريفان من هذا الوجه، ونرجع إلى صحة عبارة «العلامة» وبطلان اعتراضك عليه بشهادة كلامك هذا بعينه؟

قلت: أما صحة عبارته فلا؛ فالتحقيق قائم على كون الفهم يباين العلم قطعاً، لا مرأى في ذلك.

وأما ما ذكرته من اعتبار القطع في الفهم، دون الظن بدليل<sup>(٢)</sup> السرعة فليس من شأنه اعتبار السرعة في العلم، دون البطء بدليل القطع؛ لأن القطع

(١) لأن الفهم كان ينفرد بالظن، لكن بعد أن أضفنا الظن إلى العلم استوى مع الفهم من هذه الناحية، فلم يعد الفهم منفرداً بالظن.

(٢) الباء في «بدليل» في هذا والذي قبله متعلق بـ «اعتبار».

لازم السرعة وهي ملزومته، ولازم الشيء أعم من ملزومه بدهاءة، ولا يستدل بوجود الأعم على وجود الأخص، فلا يلزم من وجود القطع في العلم أن يكون سريعاً؛ ولذا قالوا: التنبيه في الضروريات جائز للغفلة عنها، ولا كذلك في السرعة، فالحاصل: أنه يلزم من السرعة القطع، ولا عكس.

وبعد، فهذا تقرير لطيف مني؛ لما لم أجد من نصّ على أن الإدراك في الفهم هل هو قطعي، أم ظني؟ لكن قد كان يغني عنه الاستدلال بكون الفهم أخص من العلم على كون الإدراك في الفهم قطعياً؛ لأن العلم قطعي لا غير، فلا يكون الفهم إلا كذلك؛ إذ الخصوص فرع العموم، والعلم ليس بعام في الإدراك القطعي، والظني حتى يقال إن الفهم أخص منه؛ ألا ترى إلى أن العلم لما كان في المعاني، والأعيان صح لنا تفريع الخصوصية في الفهم بجعل متعلّقه هو أحدهما.

فالمحصّل من هذا التقرير: أن الفهم أخص مطلقاً من العلم: يشتركان في الإدراك القطعي للمعاني بسرعة، وينفرد العلم بالإدراك البطيء للأعيان. هذا، والبطء في الإدراك - قلت: وهو تراخٍ في الانتقال بين المبادئ والمطالب -، وإن كان يُعدُّ من التباين بين حدّي العلم والفهم، لكن بناءً على من عرّف الفهم بغير التعريف الأول، ذلك أنه عرّف بالتعريفات الثلاثة التي مرّت بك: فأولها: يرادف العلم.

وثانيها، وثالثها: وإن كان العلم يزيد عليهما باعتبار البطء، إلا أن الثالث يزيد العلم عليه باعتبار المعاني.

## خامسًا: الاعتراضات على هذه الجملة

١- اعتراض «العلامة» على قيد السرعة:

«العلامة» يريد حذف قيد السرعة من تعريف ابن عقيل بحجة أن وجوده فيه يفسده؛ لأنه يصيِّره غير جامع؛ لخروج «إدراك البليد» منه فهذا مع كونه أحد أفراد المحدود إلا أنه لا يدخل في الحد؛ لبطء إدراكه، فلا بد من أن يُعرَّف الفهم بمطلق الإدراك حتى يكون جامعًا.

لا يقال: إن نسبة الخصوص والعموم المطلق بين الفهم والعلم ستتأثر بهذا الحذف؛ والسبب في عدم التأثر هو أن أخصية الفهم من العلم ما زالت قائمة باعتبار اشتراكهما في المعاني وانفراد العلم بالأعيان.

لكن إن أرضينا «العلامة» بحذف القيد؛ ليكون جامعًا، فقد أغضبنا غيره؛ لأن هذا الغير يقول: «تعريف الفهم بمطلق الإدراك فاسد؛ لأنه غير مانع؛ لأن إدراك البليد يدخل في التعريف مع أنه لا يسمى فهمًا»، فإن قلت: سنقيده بما يمنع دخوله كالسرعة؛ فيكون حينئذ مانعًا صحيحًا، فإنك بهذا تَرَجِع وتُغَضِب من أرضيته أولًا.

قلت: ولا مخرج من الاعتراضين إلا بالتزام «النقل»، بأن يكون الفهم وُضِع أولًا لأحدهما ثم نُقِل إلى الآخر.

فلو قلنا بوضعه أولًا مقيدًا بالسرعة، ثم نقل إلى المطلق، قيل لمن اعترض على المطلق بأنه غير مانع: «هذا ما اقتضاه النقل، فلا محل لاعتراضك الآن، وكلامك صحيح قبل النقل»، وقيل للمعترض على المقيد بأنه غير جامع: «كلامك صحيح بعد النقل، لكنَّ كلامنا في تعريف الفهم قبل النقل، ولا محل لاعتراضك هنا». فأعملنا القولين.

وكذا لو قلنا: وُضِعَ مطلقاً، ثم قُيِّدَ، قيل للمعتز على المطلق بعدم المنع: قد نُقِلَ فأصبح مانعاً، لكننا نعرِّفه قبل النقل، ولا محل لاعتراضك هناك، وقيل للمعتز على المقيد بعدم الجمع: لا معنى لاعتراضك؛ لأن هذا المقيد قد نُقِلَ المعنى إليه من المطلق، وكلامنا فيما قبل النقل واعتراضك لا يلاقي قابلاً هناك.

والحاصل: أن مَنْ طالَبَ بتقييد التعريف؛ ليكون مانعاً عنده، قلنا له: وهو كذلك، لكن حصل للفهم نقلٌ إلى المطلق، أو نقلٌ من المطلق، ومحل اعتراضك فيما لو لم يحصل نقل، وبَقِيَ المعنى على إطلاقه، والأمر ليس كذلك، فهذا المطلق:

- قد انتقل من المقيد، وليس لك أن تعترض على ما عممه العرف،
- أو انتقل إلى المقيد، فلا محل لاعتراضك الآن.

ومن طالب بالإطلاق ليكون جامعاً عنده، قلنا له: فليكن كذلك، لكن لا محل لاعتراضك؛ لأن التقييد إما أن يكون:

- قد انتقل من الإطلاق، فليس لك أن تعترض الآن على ما أراد العرف تقييده.
- أو انتقل إلى الإطلاق، فاعتراضك لا مورد له أصلاً.

لكن يبقى الكلام في تعيين المعنى المنقول منه، والمعنى المنقول إليه هل: وُضِعَ الفهم أولاً لمطلق الإدراك، ثم نُقِلَ إلى المقيد بالسرعة ثانياً، أو العكس، وأياً كان، فالعبرة بالتزام النقل حتى يندفع الاعتراضان وهو يحصل بأيٍّ منهما، ولكلٍّ نظير، فالأول: كالدابة، والمرأة، والثاني: كالبأس وُضِعَتْ للحرب ثم عُمِّتْ لكل شدة، وكأكل مال اليتيم عممه العرف في جميع الإتلافات.

## ٢- الاعتراض على التقييد بالمعاني:

أقول: ما عرّفته من أن اعتبار تقييد «الفهم» بمعاني الكلام تقييد للمطلق بما لا يتقيد به كما قال الكبار<sup>(١)</sup>، فلو قال: الفقه: إدراك الخفيات بسرعة، لما انحصر في المعاني التي لا وجه لانحصار الفهم فيها، يبقى التقييد بالسرعة: هل يناسب أم لا؟. هذا أمر آخر.

## ٣- الاعتراض على نسبة التعريف:

بقي أن أقول: إن نسبة «العلامة» تعريفَ الفهم لـ «واضح» ابن عقيل لا تناسب الواقع، فهذا ليس في «الواضح»<sup>(٢)</sup>، وما في «الواضح» ليس هذا<sup>(٣)</sup>.  
سادساً: السرُّ في تخصيص الموارد في التفريق بين الفقه والعلم وتخصيص الماهية في التفريق بين الفهم والعلم مفاده: أن «العلامة» فرّق بين الفقه والعلم تارة، وبين الفهم والعلم أخرى، لكنه عندما اعتمد التفريق بالموارد والمتعلّقات فرّق بين الفقه والعلم، وعندما اعتمد التفريق بالحدِّ فرّق بين الفهم والعلم، وقد كان بإمكانه أن يعتمد هذا الفرق بين الفقه والعلم؛ قلت: ولعل السرُّ في ذلك أن موارد الفقه قد اشتهرت بأنها أخص من موارد العلم، فلم يحتج إلى توسُّط الفهم المخصوص لإظهارها.  
أما كون التفريق بالحد واقعاً بين الفهم والعلم؛ فليس لأنه ينحصر فيه، ولكن لأنه لا يحتاج إلى واسطة، بخلاف ما لو ذُكر الفقه بدل الفهم. بيان

(١) منهم شيخ الإسلام ابن دقيق العيد. انظر: البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٢).

(٢) بل في غيره كفروق العسكري، ص (١٠١).

(٣) بل العلم بمعنى القول عند سماعه.

ذلك: أن الفهم بالتعريف الثالث هو الذي يقع التفريق بينه وبين العلم من حيثيتين معاً:

١. نوع الإدراك: فهو في الفهم - بالمعنى الثالث - سريع، وفي العلم أعم، دون الفهم بالمعنى الأول؛ فإنه مرادف للعلم في الجملة.

٢. مورد الإدراك: فهو في ذلك الفهم معانٍ فحسب، وفي العلم معانٍ وأعيان، بخلاف الفهم بالمعنى الثاني، فإنه وإن كان الإدراك فيه سريعاً إلا أنه لا يختلف عن العلم في الموارد.

فإذا أردت التفريق بين الفقه والعلم، احتجت أولاً إلى تعريف الفقه بالفهم، ثم احتجت ثانياً إلى معرفة معنى الفهم: هل هو من الأول، أم من الثاني، أم من الثالث؟

وكنْتُ قد ذكرت لك قبلُ<sup>(١)</sup> أنني لا أبتدر حكمة واضحة هنا إلا ما أبديتهُ هناك مما في القلب منه شيء. وليس في هذا الذي أبرزته الآن شيء جديد عما ذُكر ثمة غير أن فيه زيادةً بيان، فكأنه مدرك لطيف لا قلق معه وإن وُجد غيره أكده ولن يُبطله.

وهذا تلخيص لأهم الملاحظات في هذه الجملة:

الأولى: اعتراض «العلامة» على فصل<sup>(٢)</sup> «السرعة» يُدفع بالتزام نقل الفهم من المطلق إلى المقيد، أو العكس، أو أنه استعمل خاصاً.

الثانية: الفهم: إدراك، أو جودته، وعلى كلٍّ منهما لا يُقيدُ بمعاني الكلام. وتعريف الفقه به لا يسوّغ تقييده بالمعاني.

(١) عند بيان مسلك المصنف في التحقيق.

(٢) الفصل قيد في الجنس، وهو أحد الكليات الخمس.



نعم، من غاير بين الفقه والعلم اضطر إلى تفسير الفهم بالجودة، لأنه أخص من مطلق الإدراك الذي يفسر به العلم: يتفقان في الإدراك السريع لخفيات المعاني والأعيان، وينفرد العلم بالإدراك البطيء للمذكورات، والسريع لواضحات المعاني والأعيان.

أما من رادف بين الفقه والعلم، فكلُّ منهما إدراك سريع وبطيء لخفيات المعاني والأعيان وواضحاتهما.

الثالثة: إذا اعتبرنا ثبوت قيد «السرعة»، فمباينة الفهم للعلم حدًّا دليل سادس على خطأ العبارة في أول النقل من كون نسبتها هي التساوي، وإلا فالمباينة قائمة باعتبار الأفراد في الأعيان.

الرابعة: نسبة تعريف الفهم لابن عقيل في «واضحه» غير واضحة.

الخامسة: أن تحقيق «العلامة» قد انتهى عمليًّا ولم يصرح بالترادف بين الفقه والفهم. والتحقيق بدونه لا قيمة له! ، فلنرَ من أين نأتي عليه، وليكن الكلام فيه الآن:

الثاني: استدلال على الترادف

أي: بين الفقه والفهم، وناقشه في الجملة الأخيرة، وهي:

**الجملة السادسة:**

وفيهما يقول العلامة: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم.

وهي ختام تحقيقه، والحقُّ الحقُّ، قد كان أولى بالعبارة أن يقال فيها: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه ليس هو العلم!» فقد علمت ركني التحقيق،

ولك أن تتعجب من الإشارة المتكررة بصريح العبارة على مغايرة العلم للفقه حيناً وللفهم حيناً آخر، في مقابل عدم التصريح -ولو مرة واحدة - بأعظم الركنين وهو ترادف الفقه والفهم، كأن يذكر كلياً، ثم يعلّق عليه، قائلاً - مثلاً -: «فهذا ما دلّ على ترادفهما»، فيقع في تحقيقه حينئذ ما يُصدّق الجملة السادسة، لكن لا مثل هذا حصل، ولا أن ما ذكره من مغايرة العلم للفهم والفقه يلزم منه ترادفهما!، حتى لقد خيّل إليّ أن «العلامة» لم يرد ذكر الدليل على ترادفهما؛ لأنه يفترض التسليم بذلك، إنما اتجهت همته إلى دليل التباين، وربما قلتُ لنفسي: ما حملك على تجشّم البحث عما أعرض «العلامة» صفحاً عنه؟

فإن قلت: الفاء في «فقد» للتفريع، أي: التحقق من كون الفقه مرادفاً للفهم مفرّع على ما تقدم ذكره.

واعلم أن المواطن التي تقدم ذكرها مما هي مظنة لأن يُنتزع منها كون الفقه مرادفاً للفهم هي:

أولاً: تعريف «الجوهري» له بالفهم، مع ضمنية حكم «العلامة» على تعريف «الجوهري» نفسه الفهم بالعلم بالمجاز، فدلّ مجموع التعريف، والحكم على أن الفقه هو الفهم حقيقة، وليس هو العلم.

هذا هو المواطن، لكن يقال فيه: «الجوهري»، وإن كان حجةً في مجاله، إلا أن تعريف غيره الفقه بالعلم يعارضه، ومع هذه المعارضة لا يكون ما ذكره «الجوهري» حجة قاطعة.

ثانياً: لو كان الفقه مرادفاً للعلم، والحال أن العلم أشهر من الفهم، لما جاز تعريف الفقه بالفهم؛ لا لأن الفهم ليس مرادفاً للفقه، بل لأن العلم اجتمعت فيه حسنتان: حسنة الترادف، وحسنة الشهرة، ولإن ساوى العلم الفهم في الأولى حتى جاز تعريف الفقه به<sup>(١)</sup>، فقد تميّز عنه في الثانية حتى امتنع تعريفه به؛ ضرورة أن التعريف بالأخفى عيبٌ في التعريف، وفسادٌ. أما وأنه لم يُعرّف بالعلم، ولم تشفع أشهريته له في تعريف الفقه به، ولم يُعترض على تعريف الفقه بالفهم، فأى معنى لهذا المجموع إلا كون الفقه يباين العلم! فليبق المدعى حينئذ - وهو مرادفة الفقه للفهم - سليماً عن المعارض.

هذا هو الموطن، لكن لن يُقنع هذا الدليلُ خصماً يعرّف الفقه بالعلم، فله دفعه بأن يمنع أولاً دعوى الأشهرية؛ فيُعرّف الفقه بالفهم تعريفه بالعلم؛ لترادف الفهم والعلم عنده، أو يسلم بها ثانياً، ولكن يمنع تعريفه بالفهم؛ إذ لم يُقم «العلامة» الدليل على ذلك، على أن العبرة - ثالثاً - بوجود المقتضي للترادف، وانتفاء المانع، وأنت قد ذكرتَ هذا، ولم تذكرَ ذلك!. أي: كون العلم أخفى من الفهم مانع من تنصيب العلم معرّفاً للفقه، وأنت إن ذكرتَ أن هذا المانع قد انتفى بتسليم كونه أشهر من الفهم، لكنك لم تذكر المقتضي لتعريف الفقه بالعلم.

كما أنه لن يُقنع خصماً يُعرّف الفقه بالفهم ويرى العلم مرادفاً له ولكن ليس أشهر منه.

(١) الضمير راجع للفهم، وكذا في «به» الذي بعده.

وَعِلْمٌ مِنْ عَدَمِ الْإِقْنَاعِينَ أَنَّهُ رُبَمَا أَقْنَعُ مِنْ يَعْرِفُ الْفَقْهَ بِالْفَهْمِ وَيَرَى الْعِلْمَ أَشْهَرَ مِنْهُ.

ثالثاً: اتحاد ماصدقهما<sup>(١)</sup> من ناحية، واتحادهما في مقابلة العلم من ناحية أخرى.

هذا هو الموطن، وهو أحسنها، لكن لقاتل أن يقول: اتحاد الماصدق أعمُّ من الترادف، ولا يُستدلُّ بالأعم على الأخص؛ ألا ترى أن المتساويين - كالإنسان، والناطق - ماصدقهما واحد، وليسا بمترادفين. ولا ينفع التحقيق إلا اتحاداً مفهوماً؛ إذ لا سبيل إلى إثبات الترادف إلا به، وأنّى تجده في نصّه.

قلت: هذا اعتراض وجيه، والنص لم يُشَفِّ الغليل في الجواب عنه، مع أن الكلام فيه أولى من بعض كلامٍ في النص لو حُذِفَ لما أثار في التحقيق!.

هذه هي المواطن، ولا تنهض بها حجة كما ترى. وكِدْتُ أَنْ أَنْفُضَ يَدَيَّ مِنْ مَطْمَعِ حِجَّةٍ مَوْصَلَةٍ، وَمَطْمَحِ حَيْلَةٍ مُحَصَّلَةٍ، حَتَّى رَاوَدَتْ زَهْنِي تِلْكَ الْبَادِرَةُ الْقَائِلَةَ: كَأَنَّ «العلامة» قد قصد الاستدلال على مباينة الفقه للعلم، ولم يقصد الاستدلال على الترادف أصلاً، حتى استوقفني التوفيقُ حيالَ هذه العويصة إلى أن الترادف لما كان إنما يثبت باتحاد المفهوم، فلنبحث عن هذا الاتحاد في تحقيقه، فاقتنصتُه من مأخذين:

أولهما: لعل «العلامة» يفترض أن تعريف الفقه قد انحصر ترادفه في الفهم والعلم ولا ثالث لهما، فإذا أقام الدليل على تباين الفقه والعلم، فقد

(١) أي: اتحاد الفقه والفهم في فرد «معاني الكلام»، وفرد «الأشياء الخفية».

أثبت بذلك التباينِ الترادفَ بين الفقه والفهم، وهذا هو الطريق المعروف بقياس الخُلف<sup>(١)</sup>.

وثانيهما: مجموع تعريفيّ الفقه عند الشيرازي، والفهم عند ابن عقيل، فالناظر في التعريفين يرى تقاربهما، وخصوصاً إذا فسّرنا «خفيّات الأشياء» في تعريف الشيرازي بـ «معاني الكلام» في تعريف ابن عقيل، ويؤيده قول «العلامة» قبل ذكر التعريفين: «وتقول: فقهِتُ معنى الكلام وفهمته»، فدل هذا على أن الفهم ليس اسماً للفقه وليس الفقه مسماه، بل هما اسمان لـ «إدراك معنى الكلام».

فإن قلت: يعكّر على صفو اتحاد مفهوميهما قيدُ «السرعة» المذكورُ عند ابن عقيل؛ لأن الفقه في تعريف الشيرازي خالٍ عنها، والفهم في تعريف ابن عقيل مقيّدٌ بها، فكيف يكون الفقه مرادفاً للفهم، والحالُما رأيتَ من تغايرهما في هذا القيد وجوداً، وعدمًا؟.

قلت: ولعل هذا هو السرُّ في اعتراض «العلامة» على هذا القيد، وكأن لسان حاله: لو بقي هذا القيد على ما هو عليه، لتباين الفقه، والفهم، ولبطل التحقيق؛ إذ لم يثبت فيه ما يدل على الترادف.

ولقائل أن يقول: تعريف ابن عقيل للفهم هو قبل النقل، والترادف إنما يردُّ فيما لو اعتُبر الفهم بعد النقل؛ لأنه حينئذٍ شامل للبطيء أيضاً.

أردت أن أقول: قيد «السرعة» وإن منع من الترادف إلا أن محلَّ ذلك المنع قبل النقل، أما بعده، فلا، ونظرنا هنا. وعلى هذا النظر، فكلُّ منهما: «إدراك معنى الكلام»، فترادفاً.

(١) وهو صحة الدعوى بإبطال نقيضها، أو العكس.

فإن قلت: ما صفا لك الترادفُ، بل بقيَ شيءٌ يعكّرُ عليك صفوه، وهو قيد «معنى الكلام» المذكور في تعريف الفهم، وقيد «الأشياء الخفية» المذكور في تعريف الفقه، فهما علامتان تحولان دون ترادف التعريفين.

وأقول لك قول الواثق: لو نظرتَ إلى التعريفين بضميمة تعليق «العلامة» عليهما، لوَدتَ ترادفهما، بيان ذلك:

أن «العلامة» عندما نقل تعريف الفهم عن واضح ابن عقيل، اعترض عليه بأنه غير منعكس، أو غير جامع بسبب قيد «السرعة» فيه، فلو حذف لكان جامعاً لإدراك البليد البطيء، فيكون التعريف الصحيح للفهم هو: إدراك معنى الكلام.

وعندما نقل تعريفَ الشيرازي للفقه وهو: «إدراك الأشياء الخفية» عبّر عنه بطريق الحكاية وهو قريب من «قيل» التمريضية، يؤيد هذا أمران:

أولهما: التعبير بالأشياء: والتعبير بها ضعيف عنده؛ لدخول «الأعيان» في مورد الفقه، وإنما كان دخولها ممرّضاً عنده؛ لأنه إنما يحصر مورده في المعاني.

وثانيهما: التعبير بالخفية، فهذه تُخرج الواضحة وهو يريد إدخالها؛ ولذا مُرّض. والدليل على أنه يريد لها الدخول أمران:

الأول: أنه مع حصره مورد الفقه في المعاني، إلا أنه لم يقيد بالخفيات، أي: لم يقل: «المعاني الخفيات»؛ لذا شملت الواضحات.

الثاني: ما تقدم من اعتراضه على قيد «السرعة»؛ ليدخل إدراك البليد البطيء، وهذا إذا أدرك فإنما يدرك الواضحات غالباً!. فيؤول تعريف الفقه

إلى: إدراك معنى الكلام، وهو نفس تعريف الفهم الذي نتج بعد تقرير «العلامة» لتعريف ابن عقيل.

وأكثر من هذا أقول لك: إن رمتَ دليلاً جامعاً لما فصلتُه، فهذا أنا ذا أُلقي أمام سمعك تعريف الفهم لـ «العلامة» نفسه - لا نقلاً عن غيره -، فيقول: الفهم: «القوة التي يُدرَك بها معنى الكلام»<sup>(١)</sup> فهذا دليل على أن «العلامة» يرى أن الإدراك في الفهم:

أ. لا يُقَيَّد بالسرعة، بل يشمل البطيء.

ب. ويُقَيَّد بالمعاني، فلا يشمل الأعيان.

ج. لكن لا تُقَيَّد هذه المعاني بالواضحات فشملت الخفيات.

وبعد، فهذه فائدة تقع على رأس فوائد البحث، وثمره هي أعلى ثمراته التي يلتدُّ بها الذهن.

وإلى هنا أكون قد أتيتُ على ما قصدتُ من بيانٍ ما وقع فيه النص من أخطاء، بقي عليَّ أن أقدم النص بمزجه مع الشرح، وهو ما أعرضه في المسألة الآتية:

### الخاتمة:

موضوع هذا البحث: نصُّ للعلامة الطوفيُّ يتحدث عن معنى الفقه في اللغة - ما هو؟ وتلخيصُ الجواب محمول على أمرين: تحقيق<sup>(٢)</sup>، وتعليق.

(١) شرح مختصر الروضة (١ / ٩٦).

(٢) أي: هما تحقيق، وتعليق، وجواز النصب على التأكيد واضح.

## أولاً: التحقيق:

وهو للعلامة، ومفاده أنه يقول:

الفقه ليس هو العلم، بل هو الفهم؛ لأن الفهم - المفسر للفقه - يفارق العلم؛ بدليل أنه أخص من العلم نقلاً، وعقلاً.

فالنقل: باعتبار: المورد، والماهية.

والعقل: باعتبار مطلق التغير.

أما الفرق العقلي - باعتبار مطلق التغير -: فيقوم على كون التعريف بالجلي شرطاً لصحة التعريف، لا يجوز تركه إلى الخفي إلا لمسوغ، فلو لم يكن هذا المسوغ هو أن الجلي مباين للمعرف، لاعترض عليه بتركه إلى الخفي بلا مبرر، وهو ممنوع.

وكذا يقال فيما نحن فيه، فمن المسلّم أن العلم أجلى من الفهم، فلو لم يكن تعريف الفقه بالفهم سبباً أن العلم مباين للفقه، لترك العلم الجلي إلى الفهم الخفي بلا مقتض وهو غير مرضي.

وأما المورد: فمنهم من اعتبر مورد المعاني، ومنهم من اعتبر مورد الخفيات. فعلى الأول - وهو الراجح عند «العلامة» -: مورد الفهم والفقه هو المعاني، بينما مورد العلم: المعاني، والأعيان.

وعلى الثاني - وهو عند الشيرازي -: موردهما الخفيات، ومورد العلم: الخفيات، والواضحات.

وأما الماهية: فالفهم: إدراك معنى الكلام بسرعة، والعلم: إدراك المعلوم على ما هو به، أي: سواء أكان إدراك معانٍ، أم أعيان، سريعاً، أم بطيئاً.



فالعلم - كما ترى - أعم باعتبار الأعيان. وهل هو أعم باعتبار البطء أيضاً؟  
ظاهر التعريف: نعم، وعند «العلامة»: لا؛ لأن تقييد الفهم بالسرعة عنده  
يُصير التعريفَ فاسداً؛ لكونه غير جامع لبطيء الفهم، وهو البليد.

وإذا كان الفهم يباين العلم على ما سمعت الآن، فإذا رأيت بعد ذلك مَنْ  
عرّف الفقه، أو الفهم بالعلم فعلى المجاز علاقته اللازمة: أطلق اللازم الأعم،  
وأراد الملزوم الأخص.

فَتَحَقَّقْ بمباينة الفقه للعلم أن الفقه هو الفهم؛ إذ لا ثالث لغيرهما.

### ثانياً: التعليق على التحقيق:

وهو للباحث. وفيه المحاور الآتية:

المحور الأول: تصويب الأخطاء، وهي:

١. قول «العلامة»: «ولا شك أن بين الفهم، والعلم ملازمة؛ إذ الفهم يستلزم

علم المعنى المفهوم، والعلم يستلزم فهم المعنى المعلوم».

والصواب: «والعلم لا يستلزم فهم المعنى المعلوم» والخطأ إنما هو بناءً

على تحقيقه، وإلا فالعبارة قد تكون صحيحة عند من يرى أن الفهم هو

العلم حقيقة.

وعليه، فوجه الخطأ: أنها تعني أن النسبة بين العلم، والفهم هي التساوي،

وهذا يناقض أصل تحقيقه القائم على تباينهما الذي يدل عليه كلامه إما:

باللزوم: كما يفيد مجموع قوليّه: «وهذا يقتضي أن الفقه أخص من

العلم»، و«فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»؛ إذ يلزم منهما أن

الفهم أخص من العلم؛ لما كان مرادفُه - وهو الفقه - أخص من العلم.

وإما بالمطابقة: كما يفيد عموم متعلقات العلم، وخصوص متعلقات الفهم.

فالنسبة بين الفهم والعلم حينئذ هي: العموم والخصوص المطلق، لا التساوي. والنسبة بين هاتين النسبتين هي: التباين الكلي؛ لأنهما متضادتان لا تجتمعان. على أن ما نُقل عن ابن قتيبة: «ثم يقال للعلم الفقه؛ لأنه عن الفهم يكون، والعالم فقيه؛ لأنه يعلم بفهمه» كلام مستقيم يدل على هذا التحريف، وعلى صحة تصويبنا له.

وإذا كان الخطأ هنا هو أنه ساوى بين أمرين يسعى تحقيقه إلى إثبات التغاير بينهما، فإن الخطأ الآتي عكسُ هذا، وهو:

٢. قوله: «ومما يدل على تغاير الفقه، والفهم»: إذ غاير بين أمرين يعتمد تحقيقه على ترادفهما، كما قال في آخره: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم».

وللصواب احتمالات ثلاثة:

أ. «ومما يدل على تغاير العلم، والفقه»: ويؤيد هذا الاحتمال قوله: «الفقه يتعلق بالمعاني، دون الأعيان، والعلم يتعلق بهما»، بل هو رأس الحربة في تحقيقه.

ب. «ومما يدل على تغاير العلم، والفهم»: ويدل عليه قوله: «وأما بحسب حدهما، فالعلم قد عُلم حُدُّه بما مر... والفهم، قال ابن عقيل...».

ج. «ومما يدل على تغاير العلم لكل من الفقه، والفهم»: ويساعد عليه قوله: «وتقول: فقهِت معنى الكلام، وفهِمته...».

وباعتبار الغاية، لا أفضلية لأحد هذه الاحتمالات على غيره؛ المهم أن يكون أحد المتغايرين هو العلم، أما الآخر - فما دام أن الفقه يرادف

الفهم - فيستوي أن يكون هو الفهم، أم الفقه، أم هما معا.  
لكن باعتبار أن جزء أصل الدعوى هو مغايرة الفقه للعلم، فيُصطَفَى  
الأول.

٣. قوله: «أو في غير مظنته»، في إرجاع الضمير إلى «التعريف» محذور؛  
لأنه قد نفى وجوده في غير المظنة من اللمع، واحتمل وجوده في غير  
المظنة من غير اللمع، فكيف يأتي بعدئذ ليحتمل وجوده في المحل الذي  
قد نفاه منه، أو احتمل وجوده فيه؟ وهل الأول إلا جمع بين النقيضين،  
وهل الثاني إلا تحصيل حاصل، وكلاهما باطل؟ فلو قال: «ولم أجده  
في مظنته من اللمع، فإن لم يكن مع ذلك في غيرها منه، فلم يبق إلا أن  
يكون في غيره من سائر كتبه».

نعم، لك أن توجه عبارته بالعناية فيلفظ «اللمع» بأن يراد به «بعض  
اللمع». وهذا البعض هو «مظنة التعريف»، أي: من اللمع. والتقدير:  
«ولم أجد تعريف الفقه في مظنته من اللمع - أي: في المحل الذي يُظنُّ به  
تعريف الفقه في اللمع -، فلعله في غير اللمع من كتبه، أو في اللمع، ولكن  
في غير تلك المظنة». يبقى أن الترتيب فيه غير طبيعي.

هذا، والتعريف قد وُجد في كتاب «شرح اللمع» للشيرازي.

٤. قال «العلامة» وهو ينقل تعريف الفهم: «والفهم، قال ابن عقيل في  
الواضح: هو إدراك معنى الكلام بسرعة» اهـ.

قلت: بل كلُّ من ذكر هذا التعريف نسبه لـ «واضح» ابن عقيل، ولن تجده فيه.  
والعبرة بالناسب الأول، فغيره مقلد له ليس إلا، ولعل الأول وجدته في  
هامش الكتاب، ثم لما نسخ الكتاب لم يُذكر ذلك الذي في الهامش، فاستمرَّ

النقّلة بالاعتداد بقول الناسب الأول، ولم يرجعوا إلى الكتاب بعد النسخ. هذا، وتعريف الفهم في «الواضح» هو: «العلم بمعنى<sup>(١)</sup> القول عند سماعه»، وقد ذُكر هذا التعريف مرتين في «واضحه». وهما بمعنى واحد؛ لأن قيد «السرعة» هناك في قوة «عند سماعه» هنا، فمن علم معنى القول من غير تراخٍ عن سماعه، يصح أن يقال فيه: إنه أدرك معنى الكلام بسرعة<sup>(٢)</sup>. وبناء على هذا، فلعل نسبته إلى «الواضح» باعتبار الرواية بالمعنى.

#### المحور الثاني: الاعتراضات

١. قوله: «قلت أنا: ولا حاجة لقيد السرعة؛ لأن ...» اهـ يريد: أن قيد «السرعة» أفسدَ التعريفَ بجعله غير جامع؛ لصدق المحدود على فهم البليد من غير صدق الحد عليه. قلت: وكلامه وجيه لو التزم العموم في تعريف الفهم باعتبار الأصل من غير أن يكون منقولاً منه، لكن لو التزمنا التخصيص بالسرعة أولاً، ثم حصل نقل إلى العموم - عكس ما قالوا في «الدابة» - لاندفع اعتراضه؛ إذ لم يلق قابلاً؛ لبطلانه قبل النقل، وعدم تصوره بعده، هذا، وكلامهم طافح بتقييد معنى الفهم بما يخصه عن مطلق الإدراك، كما في «فروق» العسكري.

(١) لو حذف الباء من: «بمعنى» وقال: «علم معنى القول ...»، لكان أحسن، ولعله قصد تضمين العلم معنى الإحاطة فعدها بالباء.

(٢) هذا، وتعليق الفاضل الشثري في تحقيق الروضة بأن الذي في «الواضح» هو أن «الفقه: الفهم»، لا يناسب المقام، فالكلام قد انتقل من تعريف الفقه إلى تعريف الفهم، وقد عرفت مناسبة هذا الانتقال، وهي أن الطوفي يرى أن الفقه لا بد أن يُعرّف بالفهم، لا بالعلم ثم تصدّى للاستدلال على هذا، وفيه أن الفهم يغيّر العلم في المتعلّق، وفي الحدّ، فاستدعاه هذا إلى ذكر الحدّين؛ ليثبت التغيرات بينهما باعتبار حدّيهما. روضة الناظر لابن قدامة، تحقيق د. سعد الشثري (١ / ٢٨).

٢. قوله: «فالعلم قد عُلم حده بما مرّ، وسيأتي إن شاء الله» اهـ. أقول: المقام مقامُ استظهار الفرق بين حدّي العلم والفهم، فالوعد فيه يُخلف حسرة على قلب القارئ المتلهّف لمعرفة الفرق بين الحدّين الآن. وهو لم يكتف بعدم التعليق المُظهِر للفرق بينهما، بل لم يذكره أصلاً قانعاً عن ذكره بالإحالة إليه في السابق، واللاحق.
٣. ترادف الفقه والفهم أمر يقوم عليه تحقيق «العلامة»، كمباينة الفهم للعلم، بل هو أعظم، لكنه لم يصرح به تصريحه بها، وكأنّ تحقيقه يفترض صحة كونه فهماً، ولم يبق على عاتق التحقيق إلا البرهنة على تلك المباينة! مع أنه يقول في آخر تحقيقه: «فقد تحقق بما ذكرته أن الفقه هو الفهم»!.

#### المحور الثالث: تحقيقات الباحث

١. اختلفوا في تعريف الفقه لغةً. و «العلامة» اختار ما ذكره الجوهريُّ من كونه «الفهم».
٢. لكن الفهم لغةً له معنيان:
- أ. مطلق الإدراك.
- ب. جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب. وسرعة الإدراك، أو ما يقوم مقامها - مما سيأتي - هي محلُّ الفرق بين التعريفين. وهي تناسب الثاني؛ لأنها تدل على جودة الذهن؛ لذا فهو أخص مطلقاً من الأول؛ وإنما جعلته الجودة أخصّ؛ لأن الإدراك وصولُ الذهن إلى المعنى. وهذا القدر متحقق في

التعريفين، غير أن هذا الوصول في الثاني مقيدٌ بالجودة. والشيء إذا زادت أوصافه قلتُ أفراده. والأخص أقلُّ أفراداً من أعمه. أما شمول كلِّ منهما: للمعاني، والأعيان، والواضحات والخفيات فأمرٌ يستويان فيه.

٣. ثم إن الفهم المعرّف للفقه يجوز أن يكون هذا، أو ذاك، لكن الظاهر أنه الأول في تعريف الجوهرى بدليل أنه عرّف الفهم بالعلم، ولا يكون الفهم مرادفاً للعلم إلا إذا كان بالمعنى الأول؛ إذ كلُّ منهما: مطلق إدراك.

أمّا «العلامة» فلم يعتبرهما؛ لأنه فسّر الفهمَ المفسّر للفقه بـ«إدراك معنى الكلام بسرعة»، فلما قيده بمعنى الكلام، خرج الفهم عن ذينك المعنيين، وصّرنا إلى فهمٍ بمعنى ثالثٍ مخصوص.

وهل هذا الخصوص من باب غلبة الاستعمال، فيكون حقيقة عرفية عامة، أم من باب إرادة المتكلم استعماله في هذا الخاص، فيكون مجازاً محتاجاً لقرينة؟ الأقرب الأول.

٤. ثم بنى على ذلك مغايرة الفقه للعلم؛ لأنه إدراك المعلوم على ما هو عليه، وهو شامل للأعيان، ولا كذلك الفهم.

٥. بل اقتنص من بنات فكره ما يصح أن يكون دليلاً على هذه المغايرة، حينما جعل من افتراض التسليم بشهرة العلم على الفهم مع تعريف الفقه بالفهم الخفي من غير اعتراض على ترك العلم الجليّ دليلاً على تلك المغايرة. وضعفه ظاهر واقعاً، ففرض التسليم ضائع.

٦. وكأنه يرى أن غلبة الاستعمال قد آلت بالفهم المفسّر للفقهاء إلى ذلك المعنى المخصوص حتى بنى عليه تلك المغايرة بينه وبين العلم. يريد: أن الفهم فهمان: فهم لا يُفسّر به الفقه، وهذا له أحد المعنيين السابقين، وفهم يُفسّر به، وهذا لا يكون إلا مخصوصاً.
٧. القائلون بالمخصوص اختلفوا في الوجه الذي تخصّص به الفهم، وأكتفي بثلاثة أوجه:
- واحدٌ تخصّص به الإدراك، وهو: السرعة، وفي قوّته ومعناه: «عدم الفصل المالك»، و«عند السماع».
- واثنان تخصّص بها ما يقع عليه الإدراك، أو قل: متعلّق الإدراك، وهما: معاني الخطاب، وخفيات الأشياء.
٨. تعريف الشيرازي للفقهاء بأنه إدراك الأشياء الخفية يندرج في الفهم ذي التعريف الثاني.
٩. الفهم كالعلم باعتبار القطع، لكنه أخص منه باعتبارين: سرعة الإدراك، وتعلقه بالخفيّات. والعلم أعم لانفراده بالواضحات، والبطء في الإدراك.
١٠. لكن يبقى السؤال: كيف التقط «العلامة» الدليل على ذلك المخصوص، أو التقييد من كلام الجوهرية، والحال أن هذا يرى أن الفقه هو الفهم، والفهم هو العلم؟ كيف، والمحققون لا يرضون بهذا التقييد حتى قال ابن دقيق العيد في صنيع المقيدين للفقهاء بنحو ما صنعه «العلامة»: «هذا تقييد للمطلق بما لا يتقيد به».

١١. إن قلنا: الفقه: فهم مخصوص، فـ «العلامة» يرى تخصيصه بالمعاني ولو كانت واضحات، والشيرازي بالخفيات ولو كانت أعياناً. والمحققون - كابن دقيق العيد -: على عدم التقييد، فإن كان ولا بدّ، فالتقييد بالخفيات أرجح منه بالمعاني، كالزمخشري، والزرکشي.

١٢. وبغض النظر عن الفهم المفسّر للفقه، على أيّ معنى من المعاني الثلاثة السابقة هو؟، فالفهم ليس هو مسمى الفقه، بل هما اسمان لمسمى واحد، أو قل: تعريف الفقه بالفهم تعريف لفظي؛ لأنه تعريف بالمرادف، وليس بالمساوي؛ لأن المتساويين يتحدان فرداً ويختلفان مفهوماً، والمترادفين يتحدان مفهوماً. ويلزم من الاتحاد في المفهوم الاتحاد في الأفراد، ولا عكس، فلا يلزم من الاتحاد في الأفراد الاتحاد في المفهوم.

١٣. والدليل على ترادفهما هو أن الفهم إدراك معنى الكلام بسرعة. والفقه إنما يتعلق بمعاني الكلام. نعم، قيد السرعة حائل من ترادفهما؛ ولهذا اعترض «العلامة» على ذكرها، لكن يجاب عنه بأنه قد نُقل إلى المطلق، إنما السرعة باعتبار ما قبل النقل، فتمّ الترادف، يعُضده أنه لا يرتضي تعريفَ الشيرازي للفقه بإدراك الأشياء الخفية؛ لأن: «الأشياء» تدخل الأعيان، و«الخفيات» تُخرج الواضحات وهو إنما يرى العكس بدليل تعريفه الفهم بـ: «القوة التي يدرك بها معنى الكلام»<sup>(١)</sup>.

١٤. المسلك الذي سار عليه «العلامة» في تحقيقه تمثّل في استدلاله على مغايرة العلم للفقه مرة، وعلى مغايرة العلم للفهم أخرى، إلا أنه

(١) شرح مختصر الروضة (١/٩٦).



جعل المغايرة في الأولى باعتبار الموارد والمتعلقات، وفي الثانية باعتبار  
 الماهية والحد، ولو قدّم الثانية على الأولى لأحسن - نظير إحسانه في  
 الجمع بين الاعتبارين -؛ لأن الثاني وهو التغير في الحد يلزم مما  
 أتى به أولاً وهو التغير في الأفراد، فلا يفيد فائدة جديدة، بخلاف  
 العكس؛ إذ لا يلزم ما أتى به أولاً من الثاني، فيفيد جديدًا.

١٥. إذا كان التعريف اللفظي الحقيقي للفقهاء عند «العلامة» إنما يكون  
 بالفهم، فتعريفه بالعلم تعريف باللائم. وحينئذ فهو من باب  
 التعريف بالرسم؛ لأن اللازم خارج عن الماهية. وكذا يقال في تعريف  
 الفهم بالعلم أنه رسمي.

١٦. المترادفان لا يدخلان في النسب الأربع؛ لأنها إنما تكون بين كليين.  
 والمترادفان كلي واحد له لفظان.

١٧. النسبة بين التساوي والترادف التباين، لا العموم والخصوص المطلق.

١٨. التنافي: هو وجوب عدم الاجتماع، إما: مطلقاً، أي: في الوجود والعدم،  
 أو مقيداً، أي: بأحدهما، ويوجد في نسبة التباين فقط.

وأما التلازم: فهو وجوب الاجتماع في الوجود، إما: من الطرفين، وهو  
 تلازم التساوي، أو من طرف واحد، وهو تلازم الطرد. فإن كان:  
 من طرف واحد، فإنه يقع في نسبة العموم والخصوص المطلق، وإن  
 كان من طرفين، فإنه يقع على نسبة التساوي<sup>(١)</sup>؛ ولهذا يسمى هذا  
 التلازم الواقع من الطرفين «تلازم التساوي»<sup>(٢)</sup>.

(١) أما نسبة العموم والخصوص الوجهي، فلا يقع فيها تلازم ولا تباين، كما عرفت.

(٢) حاشية التفتازاني على شرح العضد (٣/ ٥٥٥).

١٩. من مواطن ذكاء «العلامة» - وكلُّه ذكاء -:
- «وصفه المعنى بالمفهوم، والشيء بالمعلوم» فالمعلوم أعمُّ من المفهوم، والشيء أعمُّ من المعنى، فناسَبَ بين النظيرين في الذكر.
  - وكذلك قوله: «ولا شك أن بين الفهم والعلم...»، ولم يقل: «ولا شك أن بين الفقه والعلم...» مع أن المقصود هو الفرق بين هذين؛ وذلك لأن تسليم الخصم بالفهم مفسِّراً للفقه يجعل الفرقَ بين الفهم والعلم أنفعَ في إلزامه إثباتَ الفرق بينهما منه من الفرق بين الفقه والعلم؛ لأن العلم إذا باين الفهمَ المسلّمَ بأنه مرادفٌ للفقه فقد باين الفقه.
  - وكذلك اقتناصُ الاستدلال على مغايرة الفهم للعلم بتعريف الفقه بالفهم الأخرى، لا بالعلم الأشهر.
٢٠. ذكر الزركشي في «بحره» تعريفَ الفقه القائل إنه: «فَهُمْ غرض المتكلم»، ثم اعترض عليه، فقال: «ورُدَّ بأنه يوصف بالفهم حيث لا كلام» (١) اهـ. قلت: انقلبت عليه. والصواب: «بالفقه»؛ لأن الاعتراض بعدم الجامعية يقتضي صدق المحدود على فرد مع عدم دخوله في الحد، فيكون المحدود أعمَّ من الحد، وما هنا كذلك، ففردُ «فَهُمْ غير الكلام» يوصف بالفقه المحدود مع أنه لا يدخل في حده. فيصحُّ الحدُّ بنحو: «الفهم مطلقاً»؛ ليدخل هذا الفرد، فيحصل التمام.
- وهنا حصل تمامُ الكلام في المراد، فنسأله تعالى التوفيق إلى السداد، ورحم الله كلَّ مَنْ نكَّرنا من أئمتنا الأفاضان، وصلى الله وسلَّم على نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه ما راح رايحُ، وغدا غادٍ.

## الفهارس

### أولاً: فهرس المصادر

#### تنبيه:

الرمز: (ت) = تحقيق، (م) = مطبوعة، (ط) = طبعة

- ١- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن أبي علي، أبو الحسن الآمدي (٦٣١هـ)، ت: عبدالرزاق عفيفي، م: دار الصميعة - السعودية، ط: الأولى ١٤٠٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢- إيضاح إبداع حكمة الحكيم في بيان بسم الله الرحمن الرحيم: محمد أحمد عليش (١٢٩٩هـ)، م: مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: الأولى ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- ٣- البحر المحيط في أصول الفقه: محمد بن عبدالله بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، م: دار الكتبي - مصر، ط: الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٤- تحرير القواعد المنطقية: محمود بن محمد، قطب الدين الرازي (٧٦٦هـ)، م: مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: ١٣٥٢هـ - ١٩٣٤م.
- ٥- تحقيق المقام على كفاية العوام في علم الكلام: إبراهيم بن محمد البيجوري (١٢٧٧هـ)، م: مطبعة سليمان مرعي - سنغافورة، ط: بدون.
- ٦- التلطف في الوصول إلى التعرّف: محمد بن علي الصديقي الشافعي (١٠٥٧هـ)، م: الترقيّ الماجديّة العثمانية - مكة، ط: ١٣٣٠هـ.

- ٧- تنقيح الفصول في اخنصار المحصول: أحمد بن إدريس، شهاب الدين القرافي (٦٨٤هـ)، ت: طه عبدالرؤوف، م: مكتبة الكليات الأزهرية، ط: الأولى ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ٨- حاشية التفتازاني على شرح العضد: مسعود بن عمر، سعد الدين التفتازاني (٧٩١هـ)، مع كتاب: شرح مختصر المنتهى، ت: محمد حسن إسماعيل، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٩- حاشية العطار على جمع الجوامع: حسن بن محمد، العطار (١٢٥٠هـ)، بهامشه: تقرير الشربيني، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: بدون.
- ١٠- حاشية على شرح السلم للملوي: محمد علي، أبو العرفان الصبّان الشافعي (١٢٠٦هـ)، م: مصطفى البابي الحلبي - مصر، ط: الثانية ١٣٥٧هـ.
- ١١- روضة الناظر وجُنة المناظر: عبدالله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، ت: شركة إثراء المتون - السعودية، ط: الأولى ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- ١٢- روضة الناظر وجُنة المناظر: عبدالله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ)، ت: د. سعد الشثري، م: دار كنوز إشبيليا - السعودية، ط: الأولى ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ١٣- شرح اللمع: إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي (٤٧٦هـ)، ت: عبدالمجيد تركي، م: دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

- ١٤- شرح مختصر الروضة: سليمان بن عبدالقوي، نجم الدين الطوفي (٧١٦هـ)، ت: د. عبدالله التركي، م: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ١٥- الصحاح: إسماعيل بن حماد، أبو نصر الجوهري (٣٩٣هـ)، ت: د. أميل بديع، وآخر، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٦- العُدّة في أصول الفقه: محمد بن الحسين، أبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ)، ت: د. أحمد المباركي، م: مؤسسة الرسالة، ط: الأولى ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
- ١٧- الفائق في غريب الحديث: محمود بن عمر، جار الله الزمخشري (٥٣٨هـ)، ت: علي البجاوي، وآخر م: عيسى البابي الحلبي - مصر، ط: الثانية - ١٩٧١هـ.
- ١٨- الفروق اللغوية: الحسن بن عبدالله، أبو هلال العسكري (٤٠٠هـ)، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الرابعة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ١٩- الفصول الغروية في الأصول الفقهية: محمد حسين الأصفهاني الحائري (١٢٤٥هـ)، م: دار إحياء العلوم الإسلامية، ط: ١٤٠٤هـ.
- ٢٠- كشّاف اصطلاحات الفنون: محمد بن علي التهانوي (١١٩١هـ)، ت: علي دحروج، وآخر م: مكتبة لبنان، ط: الأولى ١٩٩٦م.
- ٢١- المحصول: محمد بن عمر، فخر الدين الرازي، ت: د. طه العلواني، م: مؤسسة الرسالة، ط: الثالثة: ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

- ٢٢- المستصفي من علم الأصول: محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي (٥٠٥هـ)، معه: فواتح الرحموت، م: دار الكتب العلمية - بيروت، ط: الأولى ١٣٢٤هـ.
- ٢٣- معجم المؤلفين: عمر رضا كحالة (١٤٠٨هـ)، م: مكتبة المثنى - بيروت، ط: بدون.
- ٢٤- معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس، أبو الحسين الرازي (٣٩٥هـ)، ت: عبدالسلام هارون، م: دار الفكر - بيروت، ط: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٢٥- الواضح في أصول الفقه: علي بن عقيل، أبو الوفاء الحنبلي (٥١٣هـ)، ت: د. عبدالله التركي، م: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط: الأولى: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.



**دور أصول الفقه في حفظ  
مصادر الشريعة الإسلامية**

**الدكتور/ سليمان بن محمد النجران**  
جامعة القصيم – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية  
قسم أصول الفقه

## ملخص البحث:

الناظر في أصول الفقه، يجد دوره متأصلاً في حفظ وتأكيد المرجعية التشريعية للملة، التي تستقى منها الأحكام، فهو الغرض الأصلي لأصول الفقه؛ لأن غرضه الآخر: الذي هو ضبط منهج استنباط الأحكام، لا يكون إلا بوجود هذا الأصل أولاً، فلا يمكن أن نؤصل منهجية استنباط الأحكام، إلا بأصول شرعية قارة، عليها دلالات وبراهين قطعية، ثم يأتي وضع القواعد التي تعين الناظر في استنباط الحكم الصحيح من الأصل الصحيح؛ لذا كان منطلق الأصول من تقرير: «الأدلة»، لأن الدليل هو الذي يجمع هذين الغرضين معاً: المرجع التشريعي، والمأخذ الاستنباطي؛ فالأدلة مصادر للأحكام الشرعية، وأصلها الذي عليه المعتمد، وهي أيضاً معدن ومكنز استنباط واستنتاج الأحكام الشرعية، فالمرجعية التشريعية أولاً، ثم استنباط الأحكام مرتب عليها؛ فتعامل علماء الأصول مع كل دليل إجمالي: كالكتاب، والسنة، والقياس، والاستصحاب، وقول الصحابي، والاستصلاح، وعمل أهل المدينة، والاستحسان وفق مستويات ثلاثة: تحقيق ثبوت أصل الدليل، ثم تحقيق مواضع القطعية والظنية فيه، ثم تحقيق القواعد والأصول والشروط، التي تحقق استنباط الحكم الشرعي الصحيح من هذا الدليل، ومع تباين هذه الأدلة، اختلفت الشروط والقواعد لكل دليل منها، كل هذا من أجل توفير مصادر قوية واضحة لأهل الاجتهاد، تبنى منها أحكام الشريعة للمكلفين، مراعى فيها كليات الشريعة ومصالحها ومقاصدها الخاصة والعامة والجزئية.



## شكر وتقدير لجامعة القصيم:

يطيب للباحث بعد أن تفضل الله عليه بإتمام هذا البحث، أن يتقدم بالشكر والتقدير لجامعة القصيم، ممثلة بعمادة البحث العلمي، على الدعم والمساعدة لكتابة هذا البحث، وتشجيع أعضاء هيئة التدريس على التوسع بالبحوث العلمية ونشرها، لما في ذلك من عناية بالعلم وأهله، ومتابعة مستجداته، والمشاركة والمساهمة في المنافسات العلمية الإقليمية والدولية، التي بها يكون رفعة لجامعتنا العريقة، ولوطننا العزيز؛ إذ أحد المعايير المعتمدة في تقييم أداء الجامعات كثرة ونوعية البحوث العلمية المنتجة في أروقتها .



## دور أصول الفقه في حفظ

### مصادر الشريعة الإسلامية

الحمد لله الذي حفظ شريعته بحفظ أصولها، وحفظ أحكامها بحفظ قواعد فهمها، فسمت وتعالى على الأهواء والشهوات، وتمنعت وتحصنت عن العبث واللغو والبغي والعدوان، والصلاة والسلام على من أقام الملة بالحجج والبرهان، وبالعدل والإيمان، وعلى آله وصحبه، الذين زادوا عن السنة والقرآن بالبيان والبنان .. وبعد:

فإن الناظر في أصول الفقه، يجد دوره متأصلاً في حفظ وتأكيده المرجعية التشريعية للملة التي تستقى منها الأحكام، فهو الغرض الأصلي لأصول الفقه؛ لأن غرضه الآخر: الذي هو ضبط منهج استنباط الأحكام، لا يكون إلا بوجود أصول الأحكام أولاً؛ فمن لم يعرف الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم، كما قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ) (١).

وقد بدأ حفظ مصادر الأحكام منذ زمن الصحابة - رضي الله عنهم - علماً وعملاً، كما في كتاب - عمر بن الخطاب رضى الله عنه - إلى شريح القاضي: بقضائه بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجد فبما اجتمع عليه الناس؛ فإن لم يجد فيجتهد رأيه (٢)؛ فأرشد لحفظ الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع.

(١) المستصفى (ص ٣٤٣).

(٢) سنن الدارمي (٧١/١)، مصنف ابن أبي شيبة (٥٤٣/٤)، السنن الكبرى للبيهقي (١١٥/١٠)، وقال حسين أسد في تحقيقه لسنن الدارمي (٧١/١): «إسناده جيد».

فكانت المدافعة والمحافظة في كل عصر على مصادر الأحكام على أشدها؛ حفظ أصل، وحفظ فهم، وحفظ عمل؛ إذ لم تعرف الأمة التساهل أو التفريط بشيء من أحكام الشريعة على مر عصورها، وعندما بدأ تدوين العلوم؛ بدأ التمايز بينهم في حفظ الشريعة؛ فنهضت كل طائفة من العلماء بناحية من علوم الشريعة، حافظين للمرجعية التشريعية من جهتهم، بما يقيم ناهيتهم وينصب علمها، زائدين عن مصادر التشريع من جهتهم، إلا أن العلماء لما رأوا الاعتداء على مصادر التشريع وأصول الأحكام، بالاختراع تارة، والفهم الضعيف مرة أخرى؛ أسسوا أصول الفقه قِيامًا بهذه المهمة؛ فكانت وظيفته الأصلية حفظ أصول الأحكام بحفظ أصلها، وحفظ فهمها؛ إقامة لحفظ العمل؛ ببيان انفراد الله سبحانه وتعالى بأصل الحكم، فلا يشاركه أحد فيه: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، فلا يستقل أحد ولا ينفرد بحكم عن حكمه سبحانه، بل هو له تبع، وكل منازع لحكمه ملغى من أي جهة كانت، وأعظمها: العقل و الهوى.

قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولاً بغير دليل، أو أمارة منصوبة شرعاً، فالذي يتمسك به باطل، ثم أجمعوا على بطلان اتباع الهوى»<sup>(١)</sup>، ونحوه قاله الإبيري وغيرهما من علماء الأصول<sup>(٢)</sup>.

ثم قرروا أصلاً، وهو الملازمة بين الدليل والحكم، فلا حكم إلا بدليل، ولا دليل إلا بوضع صحيح له؛ فالاستدلال الصحيح فرع ثبوت الدليل المعترف، ولهذا نهض علماء أصول بوظيفة أصول الفقه، القائمة على حفظ

(١) التلخيص في أصول الفقه (٣ / ٣١٤).

(٢) انظر: التحقيق والبيان (١ / ٢٧٠)، أضواء البيان (٧ / ٣٠٥).

الدليل والحكم معاً؛ فأكدوهما من خلال تعريفهم لأصول الفقه، وغرضه، وموضوعه، وإقامة الأدلة الإجمالية، وما سوى الأدلة من مباحث الأصول خادمة ومحومة حولها، تقيمها وترعاها وتبينها؛ فجاء تعامل علماء الأصول مع أصول الأحكام وهي الأدلة، وفق ثلاث مراتب: إقامة البراهين العقلية والنقلية على حجية الدليل، كأصل عام في كل دليل. ثم إثبات درجة حجية الدليل بين الظن واليقين والإلغاء والإهمال. ثم النظر في القواعد والقوانين المرعية في استنباط الأحكام الشرعية بواسطة هذا الدليل؛ كل هذا لتثبيت المرجع الصحيح لبناء الأحكام، وهي الأدلة.

فكان هذا البحث الذي أردت منه إظهار هذا الدور لأصول الفقه، لئلا يغاب عن حملة الشريعة: الأصوليين والفروعيين معاً؛ إظهاراً وإبرازاً لأهميته، ووسمته بـ: «دور أصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلامية»، الذي انتظمت خطته – ولله الحمد أولاً وآخرًا – وفق المفردات التالية:

تمهيد: في تعريف مفردات عنوان البحث تفصيلاً وإجمالاً: «أصول الفقه»، «مصادر»، «الشريعة الإسلامية».

المبحث الأول: بناء أصل المرجعية التشريعية للأحكام عند الأصوليين:

المطلب الأول: تصدير كتب الأصول بـ«لا حاكم إلا الله».

المطلب الثاني: قطعية أصول الفقه لبناء المرجعية التشريعية للأحكام.

المطلب الثالث: هيمنة الشريعة على العقل عند الأصوليين .

المطلب الرابع: الأحكام المخترعة مناقضة لأصول الفقه .

المبحث الثاني: مصادر التشريع الإجمالية هي مكون أصول الفقه.

المبحث الثالث: حصر الأصوليين أصول مصادر التشريع.

المبحث الرابع: حماية الأصوليين النص الشرعي .

المبحث الخامس: دراسة لحفظ أصول الفقه لأبرز مصادر الأحكام الشرعية:

أولاً: الكتاب الكريم . ثانياً: السنة النبوية المطهرة على صاحبها أفضل

الصلاة والسلام . ثالثاً: الإجماع. رابعاً: القياس. خامساً: قول الصحابي رضي الله عنه.

سادساً: عمل أهل المدينة. سابعاً: المصلحة المرسلة. ثامناً: الاستحسان.

مشكلة البحث:

تظهر مشكلة البحث من خلال الأسئلة التالية:

أسئلة البحث:

س/ هل يوجد دور لأصول الفقه في حفظ مصادر الشريعة الإسلامية؟

س/ ما هي العلاقة بين مصادر الشريعة الإسلامية، وأصول الفقه؟

س / كيف استطاع أصول الفقه حفظ مصادر الشريعة الإسلامية؟.

أهداف الدراسة:

١- إظهار دور أصول الفقه في حفظ المرجعية الصحيحة التي تستقى

منها الأحكام الشرعية.

٢- توضيح دور أصول الفقه في الملازمة بين الدليل المعتمد والحكم

الصحيح، وعدم الانفكاك بينهما.

٣- بيان الطرق التي سلكها علماء الأصول في حفظ نصوص مصادر الأحكام.

٤- مناقشة تطبيقية لدور أصول الفقه في حفظ أبرز مصادر أحكام

الشريعة الإسلامية.

### أهمية الدراسة:

- ١ - بيان الملازمة بين الأدلة المعتمدة، والأحكام الصحيحة، وفق منهج الأصوليين.
- ٢ - خطورة إطلاق الفقه بلا أصول على الدليل والحكم معاً، فوجب تأكيد وظيفة الأصول في حفظهما معاً.
- ٣ - واردات الشبه على الحكم الشرعي، لا ترد إلا بمنهج عملي كامل مقام على الأصول.
- ٤ - إظهار دور علماء الأصول في حفظ مرجعية الأمة التشريعية.
- ٥ - الاقتداء بعلماء الأصول في بناء منهج كامل للدفع عن حياض الشريعة، والأخذ من معينهم.
- ٦ - لكل زمن شبه ومشكلات في حفظ أصول التشريع يجب وضع المناهج المناسبة لكل شبهة.
- ٧ - التفريق بين مناهج الاستدلال الاجتهاد والأصول، التي تستقى منها الأحكام، وربما حصل بعض الخلط بينهما.
- ٨ - قدرة علماء الأصول على تمحيص كل أصل، ليفرقوا بين موطن الاعتبار، ومراتبه، ومواطن الإلغاء.

### الدراسات السابقة:

حسب اطلاعي على مصادر المعلومات وأوعية المعارف في كافة المكتبات، التي استطعت الوصول إليها، لم أجد من كتب بهذا العنوان، ولكن وجدت بعض الدراسات التي لها تعلق جزئي بهذه الدراسة، من أهمها:

١. نظرية الحكم، ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، للدكتور أحمد الحصري، تكلم فيه عن مسائل الأصول، مقارنةً وموازناً أقوال الأصوليين مع بعضها في غالب مباحثه، نظر في مسائل الأصول دون غيرها.
٢. أصول التشريع الإسلامي، للهادي كرو، تكلم فيه عن أصول الفقه، وعن الاجتهاد، وأصول الأدلة من القرآن والسنة، والإجماع، والقياس، وعن المذاهب الفقهية الكبرى .
٣. التيسير في التشريع الإسلامي، للدكتور منصور الحفناوي، تطرق لأصول التيسير، في الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات، ثم تكلم عن أمثلة في الفقه الإسلامي للتيسير في العبادات والمعاملات، وأخيراً ختم عن أسباب التيسير .
٤. منهج التشريع الإسلامي وحكمته، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي، تناول فيه أصول وقواعد تعود إليها أحكام الشريعة العلمية والعملية .
٥. دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع، لمتولي البراجيلي، تطرق إلى أهم مصادر التشريع، وهي الكتاب والسنة، والقواعد الأصولية في كل واحد منهما .
٦. مصادر التشريع الإسلامي، د. عباس شومان، تطرق فيه إلى أهم مصادر التشريع الإسلامي الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ثم ذكر التشريع الإسلامي تاريخياً، دون تطرق لموضوع البحث.

## دور أصول الفقه في حفظ

### مصادر الشريعة الإسلامية

تمهيد في تعريف مفردات البحث: «أصول الفقه» «مصادر» «الشريعة الإسلامية»:

المبحث الأول: تعريف مفردات البحث تفصيلاً:

أولاً: تعريف «أصول الفقه»:

«أصول الفقه» مصطلح مركب من كلمتين «أصول» و«فقه»، ونحتاج  
نعرف كل لفظة منهما، ثم نعود ونعرف المصطلح كاملاً: «أصول الفقه»  
أ - تعريف: «أصول» لغة: أصول جمع أصل، وفي اللغة يتناوب «الأصل»  
معنيان متقاربان: أساس الشيء، وأسفله وقاعدته، وَجَمَعُهُ أُصُولٌ<sup>(١)</sup>.

ب - معنى كلمة «أصل» في الاصطلاح:

جاء عند علماء الأصول لـ«الأصل» ستة معانٍ، هي<sup>(٢)</sup>: بمعنى الدليل  
التفصيلي، والدليل الإجمالي، والقاعدة، وأحد أركان القياس، والاستصحاب،  
والذات المقابل للعرض والوصف<sup>(٣)</sup>.

ج - معنى كلمة «فقه» في اللغة: يتدرج معنى الفقه في اللغة من مجرد العلم  
بأي شيء، وفهمه، ثم يضيق إلى الفهم الدقيق، ثم يضيق إلى معرفة مراد المتكلم  
من كلامه، وهذا أوسع المعاني وأشملها للفقه، ثم يضيق إلى أن يكون فهم الأشياء

(١) انظر: العين (١٥٦/٧)، تهذيب اللغة (١٦٨/١٢)، مجمل اللغة (ص٩٨)، أساس البلاغة (٢٩/١)، المفردات (ص٧٨)، لسان العرب (١٦/١١)، المصباح المنير (ص١٦)، مادة «أصل».  
(٢) انظر: الفقيه والمتفقه (٥١٢/١)، شرح مختصر الروضة (١٢٦/١)، التحبير شرح التحرير (١٥٣/١)، الكليات (ص١٢٢).  
(٣) انظر: نهاية المطلب (٢٠/١)، المغني (٣١٦/٣)، الضروري (ص٨٣، ص٨٨)، الفقيه والمتفقه (٥١٢/١) الأشباه والنظائر (١١٧/١ - ١١٩)، قواعد الأحكام (٨٦/١)، اللمع (ص٩٩).



والعلم بها على تأمل فيها وتبصر<sup>(١)</sup>، ثم يضيق إلى أن يكون فهم حقائق الأشياء وأغراضها وغاياتها، حتى قالوا بأنه: فهم غرض المتكلم من كلامه، وهو أخص من مجرد فهم الكلام؛ فيشعر معناه بما فيه دقة وخفية<sup>(٢)</sup>.

د - معنى كلمة «فقه» في الاصطلاح: الفقه في أصله الشرعي بمعنى: العلم بأحكام الدين الاعتقادية والعملية في الدنيا والآخرة؛ كما قال -تعالى-: ﴿لَيْسَ فِقْهُوًّا فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فهذا فقه لجليات الدين وأركانه وأصوله، وقوله عليه الصلاة والسلام لابن عباس: «اللهم فقهه في الدين»<sup>(٣)</sup>، شامل للدين كله، قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «فحد الفقه: هو المعرفة بأحكام الشريعة من القرآن، ومن كلام المرسل بها، الذي لا تؤخذ إلا عنه»<sup>(٤)</sup>؛ فشمّل بهذا الحد كل أحكام الشريعة ظاهرها وباطنها.

ثم نقل معنى الفقه، وخص بمعرفة الأحكام العملية دون الاعتقادية أو الأخلاقية، وهذا نقل حادث عن أصل معناه، بين هذا عدد من العلماء؛ كالحلي (ت ٤٠٣هـ) الذي ذكر بأن تخصيص اسم الفقه بهذا الاصطلاح حادث، وأن اسم الفقه يعم جميع الشريعة الاعتقادية والعملية، وأكد هذا الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بعده<sup>(٥)</sup>؛ فاستقر الفقه اصطلاحاً بأنه: «العلم بالأحكام الشرعية»<sup>(٦)</sup>، ثم زيد

(١) انظر: جمهرة اللغة (٢/٩٦٨)، الصحاح (٦/٢٢٤٣)، مجمل اللغة (١/٧٠٣).

(٢) انظر: جمهرة اللغة (٢/٩٦٨)، الصحاح (٦/٢٢٤٣)، مجمل اللغة (١/٧٠٣)، مادة «فقه»، الفقيه والمتفقه (١/١٨٩)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٤٦٥)، الفروق اللغوية (١/٤١٢)، أنيس الفقهاء (ص ٣٠٨)، الكليات (ص ٦٩٠).

(٣) صحيح البخاري (١٤٣)، واللفظ له، صحيح مسلم (٢٤٧٧).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٥/٩١٣).

(٥) انظر: المنهاج في شعب الإيمان (٢/١٨٦)، البحر المحيط (١/٣٩)، إحياء علوم الدين (١/٤٥)، (٤/٢٠٧).

(٦) انظر: التلخيص لإمام الحرمين (ص ٧، ٤٦)، البرهان (١/٨)، المحصول لابن العربي (ص ٢١).

إيضاحاً بأنه: «العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية»<sup>(١)</sup>، ثم استقر عند الأغلب: «العلم بالأحكام العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية»<sup>(٢)</sup>.

هـ - معنى «أصول الفقه» اصطلاحاً: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد»<sup>(٣)</sup>، وسيأتي تفصيل التعريف وأنواعه وإيضاحه في المبحث الثاني بإذن الله.

**ثانياً: تعريف «مصادر» لغة:** «المصادر»: جمع مصدر، والمصدر اسم مكان الصدور، والصدور: يطلق في اللغة على معنيين: الأول: مُقَدِّم كل شيء؛ كصدور القناة أعلاها، وصدور النهار. وعلى ما يستمد منه الشيء، ويكون منه ارتواء وامتلاء؛ كصدور الإبل وغيرها، ومنه المصدر أصل الكلمة<sup>(٤)</sup>، والمراد بهذه الدراسة المعنى الثاني، وهذا هو المعنى الاصطلاحي.

### ثالثاً: تعريف «الشريعة»:

ب - تعريف الشريعة لغة: من «شرع»، و«شرع» أصلها في اللغة البيان والظهور<sup>(٥)</sup>، قال ابن فارس: «الشين، والراء، والعين؛ أصل واحد، وهو شيء يفتح في امتداد يكون فيه»<sup>(٦)</sup>، وهي: المواضع التي يُنحدر إلى الماء منها، ثم أطلقت على موارد الماء نفسها الهيئة التي يشرب الناس، وتشرب دوابهم

- (١) وهذا تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني، كما نقله إمام الحرمين في التلخيص (ص ٧).  
 (٢) الإحكام للآمدي (٨/١)، مع اختلاف في التعريف، إذ عرف الفقه بأنه: «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفروعية، بالنظر والاستدلال»، المحصول للرازي (٧٨/١)، التعريفات (ص ١٦٨)، الكليات (ص ٦٩٠)، الفواكه الدواني (٢٢/١).  
 (٣) الحاصل (٢٣٠/١)، لوحة رقم (٢)، مخطوط، جامعة الملك سعود، الرقم: ٥٠٢٦، ف ٣/١٠٠٦.  
 (٤) انظر: العين (٧/ ٩٤)، مقاييس اللغة (٣/٣٣٧)، تهذيب اللغة (١٢/٩٦).  
 (٥) انظر: المصباح المنير (١/٣١٠)، التعريفات (ص ١٢٦)، الكليات (ص ٥٢٤).  
 (٦) مقاييس اللغة (٢/٢٦٢) مادة «شرع».

منها، والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدًا لا انقطاع له، ويكون ظاهرًا معيّنًا، لا يسقى بالرشاء؛ كما أن الأنهار<sup>(١)</sup>.

ج - تعريف «الشريعة» اصطلاحًا: لها إطلاقان: الأول: عام: «كل فعل أو ترك مخصوص من نبي من الأنبياء، صريحًا أو دلالة<sup>(٢)</sup>؛ فهذا معنى «الشرع» العام، وتتداخل معه مصطلحات: «الشريعة» و«الدين» و«الملة»، و«السنة» و«الفقه»؛ فكلها شاملة للأحكام الباطنة والظاهرة، الاعتقادية والعملية، الدنيوية والأخروية؛ كما قال -تعالى-: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ [الشورى: ١٣]<sup>(٣)</sup>.

الثاني: خاص: الأحكام الشرعية العملية خاصة، قال الكفوي (ت ١٠٩٤هـ): «والشريعة: اسم للأحكام الجزئية التي يتهدّب بها المكلف معاشًا ومعادًا، سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه»<sup>(٤)</sup>، وهذا الذي غلب على مصطلح: «الشريعة» و«الشرع» و«الفقه»، أخذًا من قوله -تعالى-: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [المائدة: ٤٨]، فالذي اختص به كل نبي عن غيره، الأحكام العملية القابلة للنسخ والتغيير والاجتهاد، دون أصول الاعتقاد.

(١) انظر: العين (٢٥٢/١)، الصحاح (١٢٣٦/٣)، مقاييس اللغة (٢٦٢/٢)، المحكم والمحيط الأعظم (٣٦٩/١)، المفردات (ص ٤٥٠)، لسان العرب (٨/ ١٧٥)، المصباح المنير (١/ ٣١٠)، مادة «شرع».

(٢) انظر: الكليات (ص ٥٢٤)، كشف اصطلاحات الفنون (١/ ١٠١٨). وانظر تعاريف أخر للشريعة: الإحكام لابن حزم (٤٦/١)، الكليات (ص ٥٢٤).

(٣) انظر: الكليات (ص ٥٢٤).

(٤) الكليات (ص: ٥٢٤).

## المبحث الأول

### بناء أصل المرجعية التشريعية عند علماء الأصول

المطلب الأول: تصدير كتب الأصول بـ«لا حاكم إلا الله»:

١. علم الأصول له وظيفتان كبيرتان: حفظ مصادر الأحكام الشرعية، وضبط طرق الاستنباط من تلك المصادر، ونهض علماء الأصول بالغائتين والمقصدتين معاً، وكانتا متداخلتين؛ فهم يثبتون الأصول ويبينونها ويقيمونها بالبراهين والحجج العقلية والنقلية، ويدفعون عنها الشبه والواردات عليها، ثم يولدون قواعد الاستنباط الصحيحة منها؛ فتتابع علماء الأصول على تقرير وتأكيد أصل: أنه لا حاكم إلا الله، أو لا حاكم إلا الشرع<sup>(١)</sup>؛ إذ عليه تقام وتبنى كل الأدلة والبراهين الصحيحة، قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «لا أعلم أحداً من أهل العلم رخص لأحد من أهل العقول، والآداب في أن يفتي، ولا يحكم برأي نفسه»<sup>(٢)</sup>، وقال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «فإن قيل: فما أصول الفقه؟ قلنا: هي أدلته، وأدلة الفقه هي الأدلة السمعية، وأقسامها: نص الكتاب، ونص السنة المتواترة، والإجماع، ومستند جميعها قول الله تعالى»<sup>(٣)</sup>، وقال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر»<sup>(٤)</sup>؛ فلا يوجب العقل حكماً بمفرده، كما يقول ابن حزم

(١) انظر: المستصفي (ص ٦٦)، الإحكام للآمدي (١/٧٩)، بديع النظام (١/١٢٧)، جمع الجوامع

(ص ٢١٠)، أصول الفقه لابن مفلح (١/١٤٩)، البحر المحيط (١/١٧٥).

(٢) الأم (٧/٣١٥).

(٣) البرهان (١/٨).

(٤) المستصفي (ص ٦٦).

(ت ٤٥٨هـ)<sup>(١)</sup>، ولهذا فكل مطاع بعد الله، طاعته ليست على الاستقلال والانفراد، بل على التبع لطاعة الله سبحانه وتعالى كطاعة الوالدين والزوج والسيد، كما قرره الإبياري (ت ٦١٦هـ)<sup>(٢)</sup>، لاختصاصه سبحانه بنعم الإنشاء، والإبقاء، والتغذية، والإصلاح الديني والديني<sup>(٣)</sup>.

٢. ونظرًا للتجاذبات والشبهات عن دور العقل في أصل التشريع، هل له استقلال أم على التبع والانقياد للشرع؟، بين ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) ذلك، فقال: «الحاكم لا خلاف في أنه الله رب العالمين»، ثم وضع بعد ذلك موقع العقل، فقال: «فلا حكم له - أي العقل، إنما استقل بدرك بعض أحكامه تعالى»<sup>(٤)</sup>، ثم بين الشارح ابن أمير حاج (ت ٨٧٩هـ) عن شيخه ابن الهمام (ت ٨٦١هـ) أنه قال: «وهذا عين قول المعتزلة، لا كما يحرفه بعضهم»<sup>(٥)</sup>، يعني أن المعتزلة لا يجعلون العقل حاكمًا مستقلًا منفردًا بالحكم، إنما يستقل بإدراك بعض أحكامه تعالى، التي وضعها الله سبحانه وتعالى، فهو طريق لمعرفة حكم الله، وليس منشئًا للأحكام<sup>(٦)</sup>.

### المطلب الثاني: قطعية أصول الفقه لبناء المرجعية التشريعية للأحكام:

١. لهذا المعنى - أعني المرجعية التشريعية الأصلية للأصول - جاء عند علماء الأصول التأكيد على قطعية مسائل وقواعد أصول الفقه، وليس

(١) الإحكام (٦٩/١).

(٢) انظر: التحقيق والبيان (٢٧٠/١).

(٣) انظر: قواعد الأحكام (١٥٨/٢).

(٤) التحرير (ص ٢٢٤).

(٥) التقرير والتحبير (٨٩/٢).

(٦) انظر: تشنيف المسامع (١٩٠/١).

المراد به قطعية الأدلة الإجمالية؛ كالكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب؛ فهذه قطعية بلا ريب، لكن المقصود قطعية القواعد والمسائل المأخوذة من هذه الأدلة، فلو لم تكن قطعية لما حصلت الطمأنينة للفروع المستنبطة منها، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «فإن قيل: أفيدخل في هذا الفن ما لا يلتمس فيه القطع والعلم؟ قيل: ما ارتضاه المحققون أن ما لا يبتغي فيه العلم، لا يعد من الأصول»<sup>(١)</sup>. وليس هذا من جهة أصل استنباط أحكامها الفرعية فقد تكون قطعية، وقد تكون ظنية، كما في العام بعد التخصيص، وخبر الآحاد عند جماهيرهم، وغالب الأقيسة، وبعض مراتب وأنواع الإجماعات، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان .. إلخ، فكلها مصادر لاستنباط الأحكام العملية، غالبها ظنية غير قطعية، لكن لا يكون مرجعاً تشريعياً من الأصول إلا قطعياً؛ فالقطع جاء من تكامل الأدلة المتعددة التي أقامت هذا الأصل، وهذا ما أشار إليه الباقلاني (ت ٤٠٣هـ)<sup>(٢)</sup>.

٢. وتحصل قطعية حجية الدليل: إما بكونه قطعياً بنفسه؛ كالكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب؛ فهذه دلت أدلة كثيرة مباشرة على قطعيتها، أو بمجموع الدلائل المتضافرة على معنى واحد؛ فترتقي بالدليل ليصبح قطعياً إن كان دليلاً بنفسه، أو ترتقي بالقاعدة الأصولية لتكون قطعية، وكنت أظن أن أول من أصل هذا المعنى الإمام الشاطبي، لكن وجدت أنه سبقه إليه القرافي (ت ٦٨٤هـ) بتفصيل وتأصيل جامع

(١) التلخيص (١٠٧/١).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (١٧٢/١).

في أكثر من موطن، وفي أكثر من كتاب له، خلاصة كلامه: أن مسائل الأصول تحصل قطعيتها بكثرة الاستقراء والمطالعة، وجمع الدلالات فيها، من دلالات شتى، لم تستوعبها كتب الأصول<sup>(١)</sup>. ثم أكمل إيضاح هذا المعنى الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)<sup>(٢)</sup>.

والحق فيما تقدم: أن أصول الأدلة الكبرى في الشريعة التي اتفق عليها العلماء كافة قطعية، وهي الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ويضاف لها دليان يقربان منهما: «الاستصحاب» و«العرف»، ويدانیهما: «سد الذرائع»، فالدلالات على اعتبار قطعيتها أكثر من أن تحصر، وهذه الأدلة أصل لبقية الأدلة، وما عداها يقرب تارة من القطعية، ويبعد أخرى؛ فلا يمكن يقال في دليل مثل: «الاستحسان» أو «شرع من قبلنا» بأنه قطعي، وقد تظهر القطعية بالاستقراء، ولا يكون ظاهرًا ابتداءً، ك«سد الذرائع» الذي استقرأ أدلته ابن القيم (ت ٧٥١هـ) من الكتاب والسنة، فوجدها تزيد على تسعة وتسعين دليلاً، وهذا مؤذن بقطعيتها<sup>(٣)</sup>؛ فمن قال: بأن «أصول الفقه» قطعي قصد شيئين: القطعي بنفسه، أو القطعي المعنوي بالاستقراء التام لها، وقصد أيضاً: أصل الدليل أو القاعدة أو المسألة الأصولية، لا نتيجة الاستنباط منه؛ فمثلاً قامت دلائل كثيرة على قطعية الاحتجاج بخبر الآحاد، أو قطعية القياس، أو قطعية شهادة الاثنين في الدماء والأموال؛ فهذا يثبت قطعية حجيته، وهذا غير الحكم الشرعي المستنبط من خبر الآحاد أو من

(١) انظر: نفائس الأصول (١/١٤٧)، (٦/٢٧٧٠)، (٧/٣١٥٨)، (٦/٢٥٨٣)، (٥/٢٢٧٩)، (٥/٢٣٢٤)، (٣/١٢٧٠)، العقد المنظوم (١/٤٩٩).

(٢) انظر: الموافقات (١/٣٧).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين (٣/١٢٦).

القياس؛ فقد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً، وكذا نتيجة شهادة الشاهدين قد تكون صدقاً وقد تكون كذباً.

أما من نفى قطعية «أصول الفقه» أراد أحد ثلاثة أشياء: إما أنه أراد بعض الأدلة المختلف فيها بين علماء الأصول بقوة ك «الاستحسان»، و«شرع من قبلنا» وغيرهما، بدليل اختلاف العلماء فيها؛ إذ لو كانت قطعية لما حصل الخلاف فيها بين العلماء بشكل كبير واضح.

أو أراد: نتيجة استنباط الأحكام من بعض القواعد، لا أصلها؛ كخبر الآحاد كما تقدم آنفاً، أو أصل دليل القياس ثبت بأدلة كثيرة تصل به إلى القطعية، لكن الأحكام المستنبطة به قد تكون ظنية، وقد تكون قطعية، ومثل سد الذرائع ثبت بأدلة قاطعة، كما استقرأها ابن القيم، ولكن الأحكام المستنبطة منه قد لا تكون قطعية.

أو أراد: بعض قواعد الأصول التي تستنبط بها الأحكام الفقهية؛ كقواعد الأمر والنهي والعموم والخصوص والمطلق والمقيد .. إلخ فهذه بعضها قطعي وبعضها ظني، فمثلاً قاعدة: «هل الأمر على الفور؟» عائدة لنصوص الكتاب والسنة، وهي ليست قطعية لقوة الخلاف فيها؛ إذ لا تبسط الخلافات المعتمدة في القطعيات أبداً؛ فهذه أنزل رتبة وأضعف منزلة من أن يصل إلى القطع بها؛ فيكون حكم المستنبط بها من الأحكام الفقهية، حكم أصلها قوة وضعفاً؛ إذ الأصول هي التي تقوي فروعها أو تضعفها، ومثل قواعد الأمر والنهي: قواعد استنباط الأحكام من القياس؛ فليس ما استنبط من الأحكام بقياس منصوص على علته، كقياس علته مستنبطة، أو كقياس



الشبه، أو قياس الدلالة، وليس الحكم المأخوذ من الخاص كالحكم المأخوذ من العام بعد التخصيص، وليس المنطوق كالمفهوم، وليس الحكم المأخوذ من إجماع نطقي متواتر كالحكم المأخوذ من الإجماع السكوتي، وهكذا، قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ) في القاعدة الأصولية: «هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه؟»: «ولأن هذا وإن كان من مسائل الأصول، إلا أنها من مسائل الاجتهاد؛ فهي بمنزلة سائر الفروع»<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: هيمنة الشريعة على العقل عند الأصوليين:

١. الشريعة في تشريعاتها مهيمنة على العقل؛ فهذا أصل متفق عليه عند علماء الأصول كما سبق، ثم تفرع على هذا الأصل عدد من المسائل، منها المسألة الشهيرة في الأصول: التقبيح والتحسين العقليان، وأدخل علماء الأصول تأثير هذه المسألة في جملة من المسائل الأصولية، ولن أتطرق لهذه المسألة والنقاش في جملة أدلتها، لتشعبها وطولها، وليس هذا مكان بسطها، لكن أورد الأصل الذي بني عليه دفع نفي التحسين والتقبيح العقلي، وهو: خوف مضاهاة العقل الشارع في التشريع؛ لأن من قال بالحسن والقبح العقليين أثبتوا وبرهنوا كون الأشياء لها قبح وحسن ذاتي، للعقل قدرة على معرفته بمجردة، معزول عن الوحي، وهذا مشهور قول المعتزلة؛ فالعقل طريق لمعرفة الحكم الشرعي عندهم، كما قاله الزركشي (ت ٧٩٤هـ) عنهم<sup>(٢)</sup>.

(١) التبصرة في أصول الفقه (ص: ١٠١).

(٢) تشنيف المسامع (١/١٣٩)، وانظر: تشنيف المسامع (١/١٤٢).

٢. وبناء عليه: رد طوائف من علماء الأصول على هذا وتوسعوا بالرد، ونفوا كون للعقل قدرة على إدراك الحسن والقبح الذاتي للأشياء جملة، من جهة التحليل والتحرير الشرعيين، وبالغوا في النفي، حتى أوهموا، أو قد وقعوا، في نفي أي معنى عقلي للحكم الشرعي، وأرجعوا ذلك كله للشرع، ونفوا أن يحيل الشارع إلى العقل تكليفاً يعتبره الشارع، منعاً أو أخذاً، أو أن يدرك الثواب والعقاب مستقلاً بذاته، يقول السمعاني (ت ٤٨٩هـ): «الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع؛ فإذا أمرنا بالشيء؛ فبالأمر عرفنا حسنه، وإذا نهانا عنه زال المقيد لحسنه؛ فزال حسنه، وكذلك النهي يدل على قبح الشيء؛ فإذا ارتفع النهي ارتفع قبحه»<sup>(١)</sup>.

فكل شيء شمله التكليف، لا مدخل للعقل فيه البتة؛ دفعاً عن الشريعة أعظم ما يتسلل به إلى نقض تفرد الله بالحكم المطلق؛ لهذا سماها الجويني (ت ٤٧٨هـ)، وابن القشيري: «شريعة العقل»، قال ابن القشيري: «وهذا باطل، إذ ليس للعقل شريعة»<sup>(٢)</sup>، وقال الجويني (ت ٤٧٨هـ): «فذهبت المعتزلة إلى أنه ﷺ لم يكن على اتباع نبي، ولكن على شريعة العقل، في اجتناب القبائح وإتيان المحاسن العقلية.. وهذا كلام مستنده أصلان باطلان: أحدهما القول بشريعة العقل، وقد أبطلناه»<sup>(٣)</sup>، وشدد في موطن آخر على تلقي الشريعة من استصلاح العقلاء، وجعل ذلك رداً للشريعة من أصلها<sup>(٤)</sup>.

(١) قواطع الأدلة (١/٤٣٥).

(٢) البحر المحيط (٨/٤١).

(٣) البرهان (١/١٩١).

(٤) انظر: الغياثي (ص ٢٢٠).

٣. كشف القرافي (ت ٦٨٤هـ) محل النزاع بين المعتزلة والأشاعرة في التحسين والتقبيح العقلي: بأنه الثواب والعقاب على الأفعال دون غيره من الأفعال، التي يحتمل معرفتها العقل منفرداً<sup>(١)</sup>؛ وهنا القرافي (ت ٦٨٤هـ) جعل محل النزاع: «الثواب والعقاب»، ولو جعل محل النزاع ترتب عموم الأثر الشرعي للفعل، لكان أولى وأوضح؛ إذ الثواب والعقاب ما هي إلا إحدى آثار اعتبار الحكم كونه شرعياً من عدم اعتباره؛ فمن جعل للعقل أثراً في معرفة التكاليف الشرعية عدا هذا الأثر إلى كل حكم على المكلف حكم فيه العقل بالحكم الشرعي.

٤. ثم جاء الزركشي (ت ٧٩٤هـ) ولخص المذاهب، في التحسين والتقبيح العقلي، بعد طول وسعة في العرض، وحاول المزج بين مذهبي الأشاعرة والمعتزلة في الحسن والقبح، مستخلصاً مذهباً ثالثاً؛ فأعمل كلا الأصلين: النقل والعقل، في توازن وتكامل بينهما، دون إهمال أي منهما؛ فلم يجعل العقل يعتدي على الشرع، ولم يفرغ التكاليف من معانيها العقلية المؤثرة في الحكم؛ فالعقل يدرك حسن التكاليف وقبحها، ولكن لا يترتب أثرها، إلا بمؤثر شرعي، لا عقلي<sup>(٢)</sup>.

#### المطلب الرابع: الأحكام المخترعة مناقضة لأصول الفقه:

١. فظهر بما سبق بأن مقصد من بالغ في منع القول بالتحسين والتقبيح العقلي التخوف والتحوط لموضوع التشريع، لما فيه من تعدٍ على حكم الله تعالى، وإيجاب عليه فيما لم يوجبه؛ لذا قال القرافي (ت ٦٨٤هـ):

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول (ص ٨٩).

(٢) البحر المحيط (١/١٩١).

«وأما عندنا فلا ضرورة ولا نظر، ولا الشرع كاشف، بل منشئ في الجميع، وعندهم الشرائع إما مؤكدة فيما تقدم علمه، أو كاشفة فيما لم يتقدم علمه»<sup>(١)</sup>.

وربط الدكتور محمد الزحيلي التحسين والتقييح العقلي عند المعتزلة باختراع القوانين الوضعية، فقال: «فقد يقال: إن أساس هذا المذهب هو المسوغ لتشريع الأحكام الوضعية قديماً وحديثاً في القوانين، التي تخلت عن شرع الله وحكمه»<sup>(٢)</sup> إلا أننا يجب أن نفرق بين القوانين الوضعية، وقول المعتزلة، بفروق معتبرة، وإن حصل بعض الالتقاء بينهما في النتائج، كما يقول الإبياري (٦١٨هـ)<sup>(٣)</sup>: فبينهما في المقدمات فروق معتبرة، هي:

٢. واضعو القوانين الوضعية الحديثة المضاهية الشريعة؛ إما أنهم منكرون حكم الشريعة أصلاً، فيما وضعوا فيه القوانين المضادة لحكم الله تعالى؛ فيقولون هذا لا حكم فيه لله، والله وكلنا فيها إلى عقولنا، لنضع أحكامها. أو يقولون: بعدم صلاحية أحكام الشريعة لهذا الزمن، وفي كلا الحالتين اعتداء على الله، ومنازعة له بأصل حكمه أو بأصل علمه؛ فأحكامهم غير منسوبة للشرع أصلاً، وفي هذا يقول محمود اللبابيدي، وهو عالم سوري: «لا يتوهم أحد أن آية النسخ قد انتهت حكمها بوفاء الرسول، كما يتبادر إلى ذهن البعض، كلا؛ فإن القرآن قد نص على أن الأمة وحدها هي مصدر السيادة، وليس الله، نعم الله كان المشرع

(١) شرح تنقيح الفصول (ص ٩١).

(٢) الوجيز في أصول الفقه (١/٤٥٨).

(٣) التحقيق والبيان في شرح البرهان (١/٢٩١).

ابتداءً، ثم غدا التشريع إلى الأمة انتهاءً؛ لأن الله سبحانه رحمة بالناس، هو الذي رد هذه السلطة إلى الأمة»<sup>(١)</sup>.

وأصل هذا القول مرقع وملفق من أخطاء في فهم حكمة التشريع بالنسخ، ليصل بهذا إلى أصل مصدر القوانين الوضعية، التي تعطي الأمة مصدر السيادة مطلقاً، حتى إن لها القدرة على نسخ أحكام الشريعة وتبديلها، فتذهب هذه النظرية في أصلها: إلى أن الأمة هي صاحبة السيادة مطلقاً، لا ينازعها أحد في ذلك، وهذه السيادة تتسم بـ«الإطلاق»، و«السمو»، و«التفرد»، و«الشمول»، و«الاستقلال»، و«الدوام»، و«الأصالة»، و«عدم القابلية للتملك»، و«عدم القابلية للتجزئة»، و«العصمة»<sup>(٢)</sup>؛ ففي هذا رفع لسيادة الأمة بأعطائها حق التشريع الكامل في الأحكام والتصرف فيها، بمعزل عن حكم الله تعالى حسب ما تمليه عليه عقولهم، ولهذا في مبتدأ وضع هذه القوانين شنع عليهم علماء الإسلام، وعلى رأسهم الشيخ أحمد شاکر (ت ١٣٧٧هـ) الذي قال: «فذهبوا يلعبون بدينهم، فيما عرفوا وما لم يعرفوا، فأحلوا وحرّموا، وأنكروا وأقروا، واضطربوا وترددوا، وكثير منهم يؤمن بالإسلام، ويحرص على التمسك به، ولكنه أخطأ الطريق، بما أشرب في قلبه من مبادئ التشريع الحديث»<sup>(٣)</sup>.

(١) الشريعة الإلهية (ص ١١١).

(٢) انظر: السيادة وثبات الأحكام في النظرية السياسية الإسلامية (ص ٨)، الشريعة الإلهية لا القوانين الجاهلية (ص ٧٣-٧٦)، صفحة أ.د. علي هادي حميد الشكراوي، جامعة بابل، «الأمة صاحبة السيادة، نظرية سيادة الأمة»، <http://www.uobabylon.edu.iq/uobColeges/lecture.aspx?fid=7&lcid=24296>، نظرية السيادة (ص ٩ وما بعدها)، جلاء الظلمة (ص ٢٧).

(٣) الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر (ص ٢٦).

٣. بينما المعتزلة لا يقولون بهذا، بل يقولون: هذا حكم الشرع كشف العقل عنه، وتوصل إليه، قياساً لقدرة العقل على معرفة حسن وقبح الأشياء خَلْقًا؛ فيعرف حسن الأشياء وقبحها حُكْمًا؛ فكما أن العقل يدرك حسن وقبح المخلوقات، كذلك يدرك حسن وقبح الأحكام الشرعية التكليفية؛ فيستقل بمعرفتها كما استقل بمعرفة حسن وقبح المخلوقات، وهذا كله مخالف للوضعيين المعاصرين؛ فالعاصرون لا ينسبون هذا لله؛ لأنهم ينطلقون عن سيادة الأمة وحقها في أن تقيم أحكامها معزولة عن أمر الله ونهيه؛ فيجعلون ذلك حقاً للنفس غير ملزمة بالخضوع للأمر والنهي الشرعيين، بخلاف المعتزلة؛ فمنطلقهم الوصول والكشف عن حكم الله، وينسبون الحكم الذي توصل به العقل إلى الله، ويعتقدون بذلك أنهم أكثر تعظيماً لله سبحانه وتعالى من مخالفينهم؛ لأنهم أثبتوا قوة التلازم بين الاسم والحكم؛ فإن الله وضع في الأحكام أوصافاً ناشئة عن أسمائه الحسنى، يستطيع العقل إدراكها؛ فمأخذهم: النظر في مقتضيات أسمائه الحسنى التي لا تتغير ولا تتبدل، فلا يمكن تبدل وتغير وصفه بـ«العدل»، ولا بـ«الحكمة»، ولا بـ«العلم»، ولا بـ«الرحمة»<sup>(١)</sup>، قال أبو الحسين البصري المعتزلي (ت ٤٣٦هـ): «ويجب أن نعرف حكمة المتكلم، ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده، وما لا يجوز أن يریده ويقوله، ولا يصح المعرفة بحكمة الله، إلا مع المعرفة بذاته وصفاته»<sup>(٢)</sup>؛ فيجب إثبات الحسن والقبح ذاتياً للأشياء ليترد

(١) انظر تفصيل مفيد في أصل مذهب المعتزلة في: شرح مختصر الروضة (١/٤٠٧)، وكذا شرح

تنقيح الفصول (ص ٩٠).

(٢) المعتمد (٢/٣٥٨).

الحكم؛ فلا تتناقض أحكامه، ولا تتبدل ولا تتغير؛ فهي كقوانين الكون والخلق الثابتة التي يكشفها العقل ويصل إليها؛ فكل حكم كشف عنه العقل هو بيان وكشف لحكمة الحكيم، وعلم العليم، ورحمة الرحيم، وعدل العادل سبحانه وتعالى؛ فعادت على تعظيمه وإجلاله.

## المبحث الثاني

### مكون أصول الفقه مصادر التشريع الإجمالية

أعظم ما يبين ويظهر دور أصول الفقه في حفظ مصادر الأحكام الشرعية: أن الأصوليين جهدوا وأكدوا على أن أصول الفقه ما هو إلا الأدلة الإجمالية المعتبرة شرعاً، والقواعد الصحيحة المستنبطة للحكم الصحيح منها، وكيفية إعمال هذه القواعد للوصول للحكم الصحيح، لا يخرج عنهما من خلال تعريفهم لأصول الفقه، وموضوعه، وغايته، إذ يبدأون به كتب الأصول غالباً؛ تقريراً لهذه المهمة للأصول، وبياناً وإيضاحاً لها؛ كي لا يخرج به أحد عن أصل وظيفته، أو ينحرف به عن المراد منه:

١ - فأكد علماء الأصول على أن «غاية» أصول الفقه ومقصده، بناء الحكم الصحيح من الدليل المعتبر؛ إذ الحكم غاية الدليل، قال الآمدي (ت ٦٣١هـ): «وأما غاية علم الأصول؛ فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية، التي هي مناط السعادة الدنيوية، والأخروية»<sup>(١)</sup>، وربط ذلك الإسنوي (ت ٧٧٢هـ) بالأدلة، فقال: «لأن المقصود من معرفة أدلة الفقه، استنباط الأحكام منها»<sup>(٢)</sup>.

(١) الإحكام (٧/١).

(٢) نهاية السؤل (ص ٩)، وانظر: التحبير شرح التحرير (١/١٨٥)، أجد العلوم (ص ٢٧٧).

٢ - ثم يعرج عادة علماء الأصول على «موضوع» أصول الفقه، فيذكرون أنه «الأدلة»<sup>(١)</sup>، قال القرافي (ت ٦٨٤هـ): «فموضوع أصول الفقه: الأدلة الموصلة للأحكام الشرعية، وأقسامها، واختلاف مراتبها، وكيفية الاستدلال بها على الأحكام الشرعية على وجه الإجمال، دون التفصيل»<sup>(٢)</sup>.

٣ - وبالمزج بين غرض علم الأصول، وموضوعه؛ ينتج لنا تعريف أصول الفقه الذي دار غالباً على «الدليل» و«الحكم»؛ فالتلازم بين «الدليل» و«الحكم» أصل؛ لأنه لا يمكن الوصول لحكم صحيح إلا بمعرفة تامة بالدليل الشرعي المعتبر، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «فإن من لم يعرف شروط الأدلة؛ لم يعرف حقيقة الحكم، ولا حقيقة الشرع، ولم يعرف مقدمة الشارع، ولا عرف من أرسل الشارع»<sup>(٣)</sup>، ويقول ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): «عليك بإحكام أصول الفقه؛ فإنه يبين لك طرق استخراج الأحكام الشرعية، من الأدلة السمعية»<sup>(٤)</sup>.

- ففي معرض تعرضهم لتعريف أصول الفقه تدرج الأصوليون في تعريف أصول الفقه، ليأتي على حقيقة علم الأصول الجامع بين الموضوع والغاية: الدليل والحكم، مبتدئين بكون أصول الفقه يعتمد أصلاً على: «الأدلة»؛ لأنها البناء الأصلي للحكم الذي يستمد منها»<sup>(٥)</sup>؛ فحدوا «أصول الفقه»: بـ: «الأدلة»، على سبيل الإجمال، تجلّى هذا عند غالب متقدمي علماء الأصول؛ كأبي يعلى

(١) انظر: المعتمد (٥/١)، الإحكام للآمدي (٧/١)، نهاية السؤل (ص ١٠).

(٢) أجد العلوم (ص ٢٧٧).

(٣) المستصفى (ص ٣٤٣).

(٤) تنبيه الرجل العاقل (٣٨٨/٢). وانظر: نفائس الأصول (١/١٠٠).

(٥) انظر: الموافقات (٣/٣٣).



(ت٤٥٨هـ)، والباجي (ت٤٧٤هـ)، والشيرازي (ت٤٧٦هـ)، والجويني (ت٤٧٨هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ)<sup>(١)</sup>، حتى نقل الزركشي (ت٧٩٤هـ) إجماع المتقدمين على أن أدلة الفقه، تسمى أصول الفقه<sup>(٢)</sup>.

٤ - إلا أن بعض المتقدمين من الأصوليين، وغالب من أتى بعدهم حاول إكمال هذا الحد وإيضاحه؛ فأضاف بعض القيود والأوصاف، التي تظهر ضرورة تخطي مجرد معرفة الدليل - لكونه من المسلمات - إلى ما قد يقع فيه الخطأ والإشكالات في منهج أخذ الحكم الشرعي من الدليل، الذي هو غرض بناء الدليل؛ فكملاه بضبط طرق الاستنباط والاستدلال الصحيح من الدليل، لتضاف لتعريف أصول الفقه؛ فمعرفة الدليل لا يكفي وحده، وإن كان هو الأصل، بل يجب تحقيق الحكم الشرعي الصحيح من الدليل؛ فعرف أبو الحسين البصري (ت٤٣٦هـ) أصول الفقه بأنه: «النظر في طرق الفقه، على طريق الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع كيفية الاستدلال بها»<sup>(٣)</sup>، وهذا من أنضج التعاريف للأصول مع تقدمه وقريب منه إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ)، والسمعاني (ت٤٨٩هـ)، والغزالي (ت٥٠٥هـ) والرازي (ت٦٠٦هـ)، والآمدي (ت٦٣١هـ)<sup>(٤)</sup>، ثم جاء تاج الدين الأرموي (ت٦٥٣هـ) بعد هذا، وسبك تلك العبارات مع بعضها، مع تغيير يسير رآه؛ فحدَّ أصول

(١) العدة (٧٠/١).

(٢) تشنيف المسامع (١٢٥/١).

(٣) المعتمد (٥/١).

(٤) انظر على الترتيب: الورقات (ص٩)، قواطع الأدلة (١٨/١)، المستصفى (ص٥)، المحصول

(٨٠/١)، الإحكام (٧/١).

الفقه بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد»<sup>(١)</sup>، وتابعه على ذلك البيضاوي (ت ٦٨٥هـ) وغيره<sup>(٢)</sup>. فهذه الإضافات؛ كالتممة والتكملة الضرورية لبيان غرض ومقصود أصول الفقه بالترابط فيه بين مصدر التشريع: الدليل، وبين قيمته وفائدته: الحكم، ولهذا قال ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ): «ويمكن الاقتصار على الدلائل، وكيفية الاستفادة منها، والباقي كالتابع والتممة، لكن لما جرت العادة بإدخاله في أصول الفقه وضعاً، أدخل فيه حدًّا»<sup>(٣)</sup>، وأكد هذا الزركشي (ت ٧٩٥هـ)<sup>(٤)</sup>. ثم أدخل بعض الأصوليين وصرح ببعض المتممات الأخرى، وهي: الترجيح، والاجتهاد؛ فجاء في تعريف أصول الفقه: «الأدلة الإجمالية، وكيفيات الترجيح، وشروط الاجتهاد»<sup>(٥)</sup>، وبهذا تكاملت أجزاء أصول الفقه كله في التعريف، كما كشف الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ذلك التكامل والتلازم بين أجزاء علم الأصول لا ينفصل بعضها عن بعض<sup>(٦)</sup>.

- (١) الحاصل، لوحة رقم (٥)، مخطوط، جامعة الملك سعود، الرقم: ٥٠٢٦، ف ٣/١٠٠٦.
- (٢) انظر: منهاج الوصول مع نهاية السؤل (ص ٧)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/١٩)، ومما يلاحظ أن حد أصول الفقه السابق نسبه أكثر من واحد للبيضاوي وآخرهم د. عبدالكريم النملة في الشامل (١/١٠٤)، والظاهر أن أول من صاغه بهذه العبارة تاج الدين الأرموي المتوفى سنة (٦٥٣هـ) في الحاصل، حيث خالف صياغة أصل كتابه المحصول؛ لذا قال السبكي في الإبهاج (١/١٩) لما ذكر حد أصول الفقه: «هذه العبارة يعينها عبارة تاج الدين الأرموي في الحاصل». إلا أن البيضاوي ربما تصرف فيه بحذف كلمة واحدة من حد الأرموي في الحاصل (١/٨) حيث عرفه الأرموي بأنه: «معرفة دلائل الفقه إجمالاً، وكيفية استفادة الأحكام منها، وحال المستفيد». فحذف البيضاوي: «الأحكام»، وكأنه ينظر إلى أن الاستفادة من الأدلة الإجمالية قد تكون أوسع من الأحكام، والله أعلم.
- (٣) البحر المحيط للزركشي (١/٣٩)، وانظر: تشنيف المسامع (١/١٢٩).
- (٤) انظر: البحر المحيط للزركشي (١/٤٠).
- (٥) نشر البنود (١/١٧).
- (٦) انظر: المستصفي (ص ٧).

٥ - ويتكامل النظر هنا بتقريب مقصد الأصول بالتعريف الآخر للأصول؛ فإذا كان التعريف الأول راعى موضوع أصول الفقه، وهو أدلته الإجمالية؛ فالتعريف الثاني راعى واتجه للغرض من أصول الفقه، وهو استنباط الأحكام الشرعية؛ إذ عرف «أصول الفقه» بأنه: «العلم بالقواعد، التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية»<sup>(١)</sup>؛ فالتعريف الأول يؤصل للأدلة، والتعريف الثاني يؤصل لمنهج الاستنباط؛ فهو مبين ومكمل للتعريف الأول الذي يجعل أصول الفقه: «أدلته»، إذ يتعذر النظر في الدليل، إلا بوجود قواعد واضحة، يتبعها المجتهد لاستخراج الحكم الصحيح منها، فهي أصل ضبط الاستدلال والاستنباط الصحيح، كما قرر ذلك التفتازاني (ت ٧٩٣هـ) بكلام جميل حول هذا الموضوع<sup>(٢)</sup>.

٦ - وعلى هذا فإن من قصر وظيفة «أصول الفقه» كله بمباحثه ومسائله على كونه: «وسيلة للتوصل لاستخراج الأحكام الشرعية؛ فالحكم هو محور العلم كله، وغايته التي يهدف إليها»<sup>(٣)</sup>، غير متجه؛ إذ إن وظيفة أصول الفقه الأولى: «الأدلة»، وليس الحكم، تأصيلاً وبرهاناً وتمحيصاً وبياناً واحتجاجاً، ثم يأتي الحكم تبعاً لثبوت الأدلة؛ لأن الأدلة هي الأصل التي يحفظ به مصدر ومورد الحكم الصحيح؛ فإذا لم يثبت الدليل أصلاً، لا قيمة لما يبني عليه من أحكام، فلا حكم صحيح إلا بدليل صحيح،

(١) وأول من ذكر هذا التعريف ابن الحاجب في مختصره (٢٠١/١)، ثم تابعه بعد ذلك عدد من الأصوليين، انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول (٦/١)، شرح مختصر الروضة (١٢٠/١)، التوضيح مع التلويح (٣٤/١)، شرح الكوكب المنير (٤٤/١).

(٢) شرح التلويح على التوضيح (٣٤/١).

(٣) دراسات في أصول الفقه، علي أحمد بابكر، مجلة الجامعة الإسلامية، العددان: ٥٠، ٥١، ربيع الآخر - رمضان ١٤٠١هـ.

قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «وقد عرفت من هذا: أن أدلة الأحكام الكتاب والسنة والإجماع؛ فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة، وشروط صحتها، ووجوه دلالتها على الأحكام، هو العلم الذي يعبر عنه بأصول الفقه»<sup>(١)</sup>؛ فذكر ثلاث غايات لأصول الفقه.

والخلاصة من هذا: أن غرض أصول الفقه، وموضوعه، وتعريفه؛ كلها تدور على أمرين لا ثالث لهما: الدليل، والحكم الشرعيان، ومتعلقاتهما، حصراً، ومعرفةً، واستنباطاً، وتأصيلاً، وتقعيداً، وهذه هي الأصول المبني عليها المرجعية التشريعية للأمة، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «اعلم أنه لما رجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام؛ اشتمل الحد على ثلاثة ألفاظ: المعرفة، والدليل، والحكم»<sup>(٢)</sup>.

٧ - لما ضَبَطَ علماء الأصول غاية أصول الفقه ووظيفته التي وجد من أجلها؛ حصر علماء الأصول نظر الناظر فيه بالأدلة والدلالة؛ كي لا يخرج إلى قضايا لا تهتم بالدليل ولا الأحكام، ولا تعنى باستخراج الأحكام؛ فيضيع علم الأصول، ويخرج عن طور مهمته وغرضه الذي يعود على الدليل والحكم؛ تثبيتاً واستنباطاً، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة»<sup>(٣)</sup>، ولهذا نجد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) في أكثر من موطن من «المستصفى» يترك مناقشة بعض المفاهيم الخارجة عن علم الأصول، لئلا يدخل على أصول الفقه ما ليس منه؛ كبعض مفاهيم الجدل أو علم الكلام<sup>(٤)</sup>.

(١) المستصفى (ص ٦).

(٢) المستصفى (ص ٩).

(٣) المستصفى (ص ٦).

(٤) انظر: المستصفى (ص ٤٣٢، ٦٩).

## المبحث الثالث

### حصر الأصوليين أصول مصادر التشريع

من المقاصد المعتبرة لتعليق أصول الفقه بالأدلة؛ استقرار الأدلة وثبوتها؛ لأن هذا حصل بعد نقاش واسع حتى عرف المعتمد منها من الملغي، والمعمل من المهمل، وقوة المعتمد ودرجاته ومراتبه، وعرفت طرق وأساليب إيصالها للحكم؛ لأن الأدلة هي مصدر ومورد الفقه الذي منه تستقى الأحكام، وهي أدلة توقيفية في أصلها، لا يجوز أن يزداد فيها دليل يؤخذ منه الحكم أصالة، دون توقيف من الشارع؛ وقد حاول بعض المعاصرين فتح الأصول، وتغييرها، وزيادتها؛ إذ لم تعد الأصول السابقة صالحة - حسب دعواهم - لهذا الزمن، يقول الدكتور كمال أبو المجد: «والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم، ويحتاج إليه المسلمون، ليس اجتهاداً في الفروع وحدها، وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك .. وكم من مسألة تواجه المسلمين اليوم فإذا بحثوها وأعملوا الجهد طلباً لحكم الإسلام فيها، أفضى بحثهم إلى وقفة مع الأصول ... وليس ما تُرده الكثرة الغالبة من المعاصرين من امتناع في الاجتهاد في الأصول إلا التزاماً بما لا يلزم، وتقصيراً في بذل الجهد، بحثاً عما ينفع الناس»<sup>(١)</sup>، وغيره له كلام قريب من هذا<sup>(٢)</sup>.

فهذا الكلام يحتاج إلى تحرير مراده بالاجتهاد في الأصول؛ فإن كان

(١) حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد، ص ٤٢، كتاب العربي العدد ٧، مقال بعنوان: «مواجهة مع عناصر الجمود».

(٢) كالترابي في كتابه «التجديد في الفكر الإسلامي» (ص ٤٠) وغيرهم، بعضهم يطالب بتجديد أصول الفقه، وبعضهم يطالب بإلغاء أصول الفقه.

الاجتهاد داخل تلك الأصول، بمزيد فهم، ومعرفة نصوصه، وأصوله، ودلائله، ومعانيه فهذا حق . أما إن كان باستحداث أصول جديدة تؤخذ منها الأحكام ابتداء، مفصولة عن الكتاب العزيز، والسنة النبوية، منازعة لهما؛ فهذا لا شك في بطلانه؛ فإن الأصل أن أدلة الشريعة الكلية محصورة معدودة، عائدة كلها إلى الكتاب والسنة، غير قابلة للزيادة والاجتهاد في أصل عدها، قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ): «وأول ما يبدأ به الكلام على خطاب الله -عز وجل-، وخطاب رسوله ﷺ؛ لأنهما أصل لما سواهما من الأدلة»<sup>(١)</sup>؛ فهذا أصل الدين والتشريع، وكل الأدلة الأخرى: كالإجماع، والقياس، وقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستصلاح، والاستحسان، والعادة، وغيرها بيان للكتاب والسنة، وإفصاح لهما؛ فدليل الإجماع على قوته وعلو منزلته ما هو إلا مفصح ومبين لدلالة الكتاب والسنة، قال ابن عقيل الحنبلي (ت ٥١٣هـ) مفصلاً عن أصل الإجماع: «إن قيل: كيف أخرجتم الإجماع عن الكتاب والسنة بالإجماع، ولا تتركون الإجماع بهما؟ قيل: نحن لا نترك قول الله، وقول رسوله، لقول علماء الأمة، لكن نتركهما لمثلهما، فننتبين بإجماع الأمة أن ذلك منسوخ، أو معدول عن ظاهره؛ إذ كان الإجماع ليس بدليل في نفسه، لكن يصدر عن دليل»<sup>(٢)</sup>.

فلا تقام الشريعة بأصلها ولا بكمالها إلا بحفظ أصولها، لا بتضييعها وإطلاقها؛ إذ لو فات حصر مصادر الشريعة وأصولها وحدها؛ لم يبق معنى لإيجاد الشريعة ذاتها؛ لأن كل له الحق في اختراع أصول يستقي منها

(١) اللمع (ص ٦).

(٢) اللمع (ص ٦).

الحكم حسب هواه، وأصولها كلها تعود للقرآن الكريم والسنة النبوية، قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «ولم يجعل الله لأحد بعد رسول الله أن يقول، إلا من جهة علمٍ مضى قبله، وجهة العلم بعد الكتاب، والسنة، والإجماع، والآثار، وما وصفت من القياس عليها»<sup>(١)</sup>.

لهذا فإن القراني (ت ٦٨٤هـ) وغيره من العلماء حاول حصر أدلة الشريعة، فقال: «فأدلة مشروعية الأحكام محصورة شرعاً، تتوقف على الشارع، وهي نحو العشرين»<sup>(٢)</sup>.

وهذا العدد الذي ذكره، يزيد فيه وينقص أهل الأصول لأنها عائدة إلى أصلها: الكتاب والسنة، وبقية الأدلة بيان وإيضاح، فيؤكدون على أن أصل التشريع «القرآن الكريم»، وحجية السنة مأخوذة من القرآن، وكذا الإجماع، والقياس، عائد إليهما لا محالة، قال السمعاني (ت ٤٨٩هـ): «فأما

(١) الرسالة (ص ٥٠٧).

(٢) الفروق (١/١٢٨)، عد القراني أدلة الشريعة الإجمالية في الفروق (١/١٢٨)، وذكر أنها نحو عشرين دليلاً، وتابعه ابن جزى في تقريب الوصول (ص ١٧٦). وفي شرح تنقيح الفصول جعلها القراني تسعة عشر دليلاً بالاستقراء (ص ٤٤٥)، وتابعه الطوفي في التعين (ص ٢٣٧) على ذلك؛ فجعلها تسعة عشر دليلاً فقال: «أدلة الشرع تسعة عشر بالاستقراء، لا يوجد بين العلماء غيرها، أولها: الكتاب، وثانيها: السنة، وثالثها: إجماع الأمة، ورابعها: إجماع أهل المدينة، وخامسها: القياس، وسادسها: قول الصحابي، وسابعها: المصلحة المرسلة، وثامنها: الاستصحاب، وتاسعها: البراءة الأصلية، وعاشرها: العوائد، الحادي عشر: الاستقراء، الثاني عشر: سد الذرائع، الثالث عشر: الاستدلال، الرابع عشر: الاستحسان، الخامس عشر: الأخذ بالأخف، السادس عشر: العصمة، السابع عشر: إجماع أهل الكوفة، الثامن عشر: إجماع العشرة، التاسع عشر: إجماع الخلفاء الأربعة. وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه، ومعرفة حدودها، ورسومها، ولكن قوله: «لا يوجد بين العلماء غيرها» ربما يقصد أن غيرها يدخل فيها، وإلا بحسب التسمية فقد يوجد غيرها؛ كالتحرّي، والأخذ بالاحتياط، والقرعة، ودلالة الاقتران، ودلالة السياق، وعموم البلوى، والعمل بالشبهين، والاستدلال على الشيء بفساد نظيره، والأخذ بأقل ما قيل، وإطباق الناس من غير تكبير، وغيرها، انظر البحر المحيط: (ص ٨٥/٨٥٣)؛ فهذه أدلة تتداخل وتفتقر مع الأدلة المذكورة.

الكتاب فهو أم الدلائل، وقيم البيان لجميع الأحكام.. والسنة مأخوذة منه، والقياس مأخوذ من الكتاب والسنة، والإجماع مأخوذ من الكتاب، والسنة، والقياس»<sup>(١)</sup>، ونحوه قاله الجويني (٤٧٨هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

## المبحث الرابع

### حماية الأصوليين النص الشرعي

١. بعد أن قرر الأصوليون أصل الأدلة، لكونها مصدر التشريع للأحكام كلها، قرروا بعدها طرائق وقواعد الاستنباط الصحيح، وأقاموا مع هذا أصولاً تحميها وتقيمها وتحفظها؛ لأنه لا معنى لإقامة الدليل، ثم الانقضاء على أصول دلالاته وتعطيلها وعزلها عن الأحكام، ولهذا بنوا قواعد كثيرة، تدور على حفظ دلالة النص على الحكم، من أعظمها أنه: «لا اجتهاد مع النص»<sup>(٣)</sup>، وما في معناها كـ«الاجتهاد مع النص محال»<sup>(٤)</sup>، أو: «لا حظ للاستنباط مع النص»<sup>(٥)</sup>، وغيرها، واتفق الأصوليون كافة على معنى هذه القواعد والأخذ بها، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «ولا خلاف في سقوط الاجتهاد مع النص»<sup>(٦)</sup>.

فمدار هذه القاعدة على التعاكس بين قوة دلالة النص، والاجتهاد؛

(١) قواطع الأدلة (٢٩/١).

(٢) انظر: البرهان (١٧٨/٢)، بدائع الفوائد (١٥/٤)، الموافقات (٤٢/٣).

(٣) الواضح في أصول الفقه (٣٧١/٥).

(٤) المستصفى (ص ٣٤٥).

(٥) الفصول في الأصول (٢٠٨/٤).

(٦) الفصول في الأصول (٣٨/٤).



فكلما قويت دلالة النص ضعف الاجتهاد لقلّة الحاجة إليه، ومتى خفيت أو عدمت دلالة النص زادت قوة الاجتهاد بياناً للحكم الشرعي. وهذه القاعدة معنى حديث معاذ رضي الله عنه لما أرشده رسول الله صلى الله عليه وسلم، عندما بعثه لليمن بأن يحكم بالكتاب، فإن لم يجد، فإن لم يجد يجتهد رأيه<sup>(١)</sup>، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «نحن لا نجيز الاجتهاد مع نص الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، ولا مع دليل قائم من واحد من هذه الأصول»<sup>(٢)</sup>.

ومما يوضح ذلك: أن العلماء اتفقوا على أنه لا ينقض الاجتهاد باجتهاد مثله، وينقض حالة مخالفته قاطعاً من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس الجلي عند مالك والشافعي، ورواية عن الإمام أحمد<sup>(٣)</sup>؛ حفظاً وصيانة لأصول التشريع؛ فكل من خالفها لم يقدّم اجتهاده على أصل صحيح، فلا يعتبر هذا الاجتهاد لوقوعه في غير محله<sup>(٤)</sup>.

٢- وكما حفظوا أصل النصوص بأن لا يعتدّ عليها باجتهاد، لم تكتمل شرائطه فتعطله أو تضعفه، حفظوا أيضاً موارد الاستنباط من النص؛ فقرروا قواعد تقييم الاستنباط الصحيح، وترعاه، وتضبطه؛ فالاستنباط الصحيح المعتبر

(١) مسند أحمد (٢٣٦/٥)، سنن الدارمي (١٦٨)، سنن أبي داود (٣٥٩٤)، سنن الترمذي (١٣٢٧)، واختلف العلماء في تصحيحه وتضعيفه؛ فضعفه جماعة منهم: البخاري في التاريخ الكبير (٢٧٧/٢)، والترمذي عقب سياقه له، وابن حزم في المحلى (٦٢/٦)، وابن الجوزي في العلل المتناهية (٢٧٣/٢)، وصححه الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (٤٧١/١)، وابن القيم في إعلام الموقعين (٣٥١/٢)، وابن كثير في تفسيره (٧/١) حيث قال: «وهذا الحديث في المسانيد والسنن، بإسناد جيد».

(٢) الفصول في الأصول (٥٩/٤).

(٣) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص ١٣٥)، تشنيف المسامع (٥٩١/٤)، المنثور في القواعد الفقهية (٩٣/١)، شرح الكوكب المنير (٥٠٣/٤)، غمز عيون البصائر (٣٢٥/١).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٢٠٣/٤).

هو العائد على النص بالقوة والإحكام، لا العائد عليه بالإضعاف والانحلال أو الرفع والإبطال؛ فكل استنباط عاد على النص بضعف أو إبطال، فهو استنباط ملغى، وقرروا قاعدة في هذا، وهي: «لا يجوز أن يستنبط من النص معنى يعود عليه بالإبطال»<sup>(١)</sup>، وبلطف: «إذا استنبط معنى من أصل؛ فأبطله، فهو باطل»<sup>(٢)</sup>، قطع بها الغزالي (ت ٥٠٥هـ)<sup>(٣)</sup>.

ولكن قد يختلفون داخل هذا المعنى؛ فترددوا بجواز استنباط معنى يعود على النص بالتخصيص؛ بعضهم أجازته؛ لأنه داخل في فهم النص ذاته لا خارجه، وبعضهم منعه، لما فيه من إضعاف النص، لذا دمج هاتين القاعدتين مع بعضهما ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢هـ)، فقال: «كل علة مستنبطة، تعود على النص بالإبطال والتخصيص؛ فهي باطلة»<sup>(٤)</sup>.

## المبحث الخامس

### دراسة تطبيقية لحفظ أصول الفقه

#### لأبرز مصادر الأحكام الشرعية

سأضع في هذا المبحث أبرز وأهم مصادر الأحكام الشرعية المتفق عليها، وهي: الكتاب الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع، والقياس، كما تناولت بعض الأدلة المختلف فيها، وهي: قول الصحابي، وعمل أهل المدينة،

(١) الأشباه والنظائر للسبكي (١/٤٥٦)، البحر المحيط (٤/٤٩١، ٥/٥٠)، طرح التثريب (٢/١٣٤)، التحبير شرح التحرير (٦/٢٨٥٤)، شرح الكوكب المنير (٣/٤٥٦)، تحفة المحتاج (١/٢١٠).

(٢) قواعد المقرئ (٢/٤٨٥) القاعدة رقم: (٢٤٢).

(٣) انظر: المستصفى (ص ١٩٨)، قواعد المقرئ (٢/٤٨٥) القاعدة رقم: (٢٤٢).

(٤) إحكام الأحكام (١/٢٥٧).

والمصلحة المرسله، والاستحسان، وأشرت إلى شرع من قبلنا عند الكلام على الكتاب الكريم .

أولاً: الكتاب الكريم:

أ - الكتاب الكريم ينبوع الدين، وأصل الملة، وكلي الشريعة، وأساس الرسالة، وقطب الإسلام، وعمدة الملة، ومجمع الأحكام كلها، وركن الدين الذي لا يقوم إلا به، كما قرره علماء الإسلام عامة وعلماء الأصول خاصة<sup>(١)</sup>؛ فهذا مقام الكتاب الكريم في الشريعة، وفي الأمة، يقرره ويؤكداه علماء الأصول؛ لأنه أصل كل مصادر التشريع، ومعتصم الأنام كافة؛ فتطرقوا لحفظ الكتاب في كونه مصدر تشريع من ثلاث جهات: حفظ نصه، وحفظ فهمه، وحفظ ناسخه ومنسوخه.

الأولى: حفظ أصله: أكد علماء الأصول على حفظ نص الكتاب العزيز كاملاً، لا يزيد ولا ينقص منه حرف، وشددوا فيه، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «إلحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر، كما أنه من ألحق القنوت، أو التشهد، أو التعوذ بالقرآن فقد كفر»<sup>(٢)</sup>؛ لئلا يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج ما هو منه، وقرروا فيه التواتر، وليس أي تواتر؛ إذ حاز القرآن العظيم أرفع مراتب التواتر، كما يقول ابن رشد (ت ٥٩٥هـ)<sup>(٣)</sup>، وأكدوا وأثبتوا اعتبار أصل التواتر في القرآن الكريم كله، حتى جعلوه ضمن حده الذي حدوا به القرآن الكريم<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: غياث الأمم (ص ٤٠٠)، الموافقات (٣/٣٤٦).

(٢) المستصفى (ص ٨٢).

(٣) الضروري (ص ٨٧).

(٤) جعل علماء الأصول «التواتر» فصلاً في حد الكتاب العزيز، انظر: أصول البيدوي (ص ٩٥)، المستصفى (ص ٨١)، المغني في أصول الفقه (ص ١٨٥).

ولهذا شددوا ونظروا في القراءة الشاذة، ووضعوها في مرتبتها المناسبة لها، حفظًا لمصادر التشريع؛ إذ لم يدخلوها على الكتاب العزيز، وإن اعتبرها بعضهم في الأحكام، بتوازن فيها بين الإلغاء والاعتبار، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «والذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران: أحدهما: أن القرآن قاعدة الإسلام، وقطب الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجلب خطره، ويعظم وقعه، لا سيما من الأمور الدينية؛ فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في اطراد الاعتقاد، رجوع الأمر إلى نقل الآحاد، ما دامت الدواعي متوفرة، والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة، وهذا يستند إلى ما سبق تمهيده، فيما يقتضي تواتر الأخبار»<sup>(١)</sup>.

الثانية: حفظ طرق استنباط الحكم من ألفاظ القرآن الكريم، واعتمدوا في هذا الحفظ على أصل اللغة، التي نزل بها القرآن الكريم، بفهم أساليب العرب، ومجاري عادات كلامهم ومخاطباتهم، ثبوتًا لدلالة الحكم، وتأمينًا من الوقوع في الغلط، أو تعطيل بعض النص، ولهذا جعله الشافعي أصلًا يعود إلى جماع العلم كله بالكتاب، فقال: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأن جميع كتاب الله إنما نزل بلسان العرب»<sup>(٢)</sup>، ثم فصل وأبان أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) في هذا الأصل، فقال: «واعلم أن استخراج مسائل الفقه، وتحقيقتها؛ متوقف على إحكام علم أصول الفقه، وإتقان كل هذه العلوم،

(١) البرهان (١/٢٥٧).

(٢) الرسالة (ص ٣٤).

متوقف على التبحر في معرفة علم اللسان العربي»<sup>(١)</sup>.

فباينوا بين الأحكام، بناء على قوة دلالة اللفظ على المعنى؛ ففرقوا بين التأويل الصحيح، والفاسد، والصريح والمحتمل، والمجمل وطرق بيانه، والحقيقة والمجاز، والمنطوق والمفهوم، ورتبوا المفهوم درجات، وأعطوا لكل أمر ونهي مقام يعرف فيه قوته وضعفه، وضبطوا مخصصات العموم، ومقيدات المطلق، وأظهروا المشتركات، وأبانوا قوة أثر حروف المعاني في تنوع الأحكام.. إلخ، فهذه المباحث من أصلب موضوعات أصول الفقه، وهي ما يطلق عليها دلالات الألفاظ، التي مناطها فهم اللغة إفرادًا وتركيبًا، وهي معظم الأصول، كما يقول إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)<sup>(٢)</sup>.

الثالثة: جهة النسخ، فحفظوا ناسخ القرآن ومنسوخه؛ فحرروا قواعدهما، وأقاموا أصولًا تحفظ أحكامه من أن يتوسع بنسخ أحكامه، أو يلغى ما تحقق نسخه؛ فجعلوا قوة تواتر الكتاب العزيز حاجة لأي نسخ أضعف منه؛ ففقوا وعظموا شأن القرآن بالتواتر من أن يتطرق إليه ضعف في ثبوت أصل أحكامه؛ إذ لا يقدر على رفع حكمه إلا ما شاكله في القوة، لخطورة الاعتداء عليه بالنسخ، يقول إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «أجمع العلماء على أن الثابت قطعًا، لا ينسخه مذنون؛ فالقرآن لا ينسخه الخبر المنقول آحادًا»<sup>(٣)</sup>.

ب - ومما يتعلق بالقرآن الكريم مما له صلة هنا: أن بعض الأصوليين توقفوا في الأخذ بأحكام «شرع من قبلنا»، مما ورد فيه الكتاب الكريم،

(١) خطبة الكتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول (ص ٦٢).

(٢) البرهان (١/١٣٠).

(٣) البرهان (٢/٢٥٥).

وهذا الذي عليه غالب الشافعية، وهو مذهب المعتزلة، وجمع من الأشاعرة، وخالفهم في هذا جمهور العلماء من المذاهب كلها، ومأخذ من منع: أن شريعة محمد عليه الصلاة والسلام نسخت غيرها من الشرائع، فلا يكون مأخذ الحكم صحيحًا؛ فإن الأوامر التي جاءت عليه الصلاة والسلام متجددة، خارجة عن أصل الشرائع السابقة<sup>(١)</sup>، وهذا الذي ارتضاه إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، وأكده الآمدي (ت ٦٣١هـ)<sup>(٢)</sup>، وجزم ابن العربي (ت ٥٤٣هـ) بأن كل الشافعية لا يأخذون بـ«شرع من قبلنا»<sup>(٣)</sup>، ولكن الصحيح أن بعض الشافعية أخذوا بشرع من قبلنا، كما ذكر ذلك إمام الحرمين والشيرازي والآمدي، وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

وأما من اعتبر «شرع من قبلنا» شرعًا لنا - وهم الجمهور - فمأخذهم: أن الاعتبار بما ورد في الكتاب العزيز من الأحكام لكونه جاء بكتابنا في حكايته عن قبلنا من الأمم، وأقره القرآن، ولم ينسخ بشريعتنا؛ فإذا ورد في القرآن الكريم قصص تضمنت أحكامًا، وسكت عنها؛ فالأخذ بما فيها من أحكام هو أخذ من كتاب الله لكونه أوردتها وأقرها، لا لكونه شرائع سابقة وأديان ماضية؛ فأخذ الحكم منها يكون معتبرًا بهذا النظر<sup>(٥)</sup>، قال ابن العربي (ت ٥٤٣هـ): «ونكتة ذلك: أن الله تعالى أخبرنا عن قصص النبيين؛ فما

(١) انظر: اللمع (ص ٦٣)، البرهان في أصول الفقه (١/١٨٩)، المستصفى (ص ١٦٦)، شرح مختصر الروضة (٣/١٧٠).

(٢) انظر: التلخيص (٢/٢٦٥)، الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٤١).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٥٦).

(٤) انظر: التبصرة (ص ٢٨٥)، اللمع (ص ٦٣)، البرهان (١/١٨٩)، الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٤٠).

(٥) انظر: التبصرة في أصول الفقه (ص ٢٨٧).

كان من آيات الازدجار، وذكر الاعتبار؛ ففائدته الوعظ، وما كان من آيات الأحكام؛ فالمراد به الامتثال له، والاقتراء به»<sup>(١)</sup>.

**ثانياً: السنة النبوية المطهرة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام:**

اعتنى علماء الأصول بالسنة النبوية من نفس جهات عنايتهم بالكتاب العزيز: حفظ النص، وحفظ الفهم والاستنباط، وحفظ الناسخ والمنسوخ، وزادوا على القرآن ثلاث زيادات في الحفظ، انفردت بها السنة عن الكتاب، وهي: تأكيد أصل حجية السنة، وبيان مراتب السنة من حيث قوة ثبوتها، وبيان أحوال مقاماته عليه الصلاة والسلام حال البلاغ.

#### ١- تأكيد أصل حجية السنة:

السبب في ذلك: أنه في كل زمان يظهر أهل زيغ وعناد، يناكفون في مجاري الاحتجاج بالسنة؛ إما كلياً أو جزءاً؛ فزاد أهل الأصول تأكيد الاحتجاج بالسنة، وتثبيت ركنية الاستدلال بها، نقلاً، وعقلاً، زيادة على حجية القرآن؛ لأن حجية القرآن الكريم أكبر من يشكك فيها رجل ينسب نفسه إلى الإسلام؛ فاعتنوا بتقرير حجية السنة، وقرنوها بكتاب الله - عز وجل -؛ فمن أول كتب الأصول «الرسالة» التي بالغ فيها الإمام الشافعي بتقرير هذا الأصل وبيانه، وإظهاره بالبراهين النقلية والعقلية المتنوعة، فقال: «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 قرّن من الإيمان برسوله مع الإيمان به»<sup>(٢)</sup>.

(١) أحكام القرءان لابن العربي (١/٣٧).

(٢) الرسالة (ص ٧٣).

ثم أورد الأدلة والنصوص من الكتاب على قرن طاعة الله بطاعته - عز وجل - وأن السنة وحي كالقرآن، نحو قوله - تعالى -: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ﴾ [النور: ٦٢]؛ فجعل كمال ابتداء الإيمان، الذي ما سواه تَبَعَ له: الإيمان بالله ورسوله... ففرض الله على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله<sup>(١)</sup>.

ولهذا لم يفصلوا بين السنة والقرآن في دلالات الألفاظ، وبينوا تلك الدلالات لهما معاً؛ إذ مزجوا بين الكتاب والسنة، بين ذلك إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) بقوله: «فإن قيل: لم لم تعدوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو مما تلقى من رسول الله ﷺ؛ فكل ما يقوله الرسول فمن الله تعالى فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنة معنى»<sup>(٢)</sup>.

ومن أجل هذا جعلوا كل الأدلة عائدة إلى صدقه عليه الصلاة والسلام؛ فالكتاب، والسنة، والإجماع، وغيرها؛ كلها تعود إليه عليه الصلاة والسلام، لا غير؛ لأن كل الشريعة قائمة على صدقه عليه الصلاة والسلام<sup>(٣)</sup>.

## ٢- بيان مراتب السنة:

أ - اعتنى علماء الأصول ببيان حفظ السنة من جهة مراتب ثبوتها؛ لأن هذا الذي يبني عليه أصل التشريع؛ فقساموا الخبر عنه عليه الصلاة والسلام من حيث قوة الثبوت وعدمه إلى متواتر وأحاد، وعلقوا بكل نوع دلالة مناسبة

(١) انظر: الرسالة (ص ٧٣).

(٢) البرهان (٤٢/١).

(٣) انظر: المستصفي (ص ٦).



له، ودافعوا كثيراً عن خبر الآحاد، وأقاموا عليه الأدلة العقلية والنقلية في اعتباره؛ فكل من انتسب لأهل العلم من أهل السنة لا إشكال عنده في حجية السنة، ولكن الإشكال عنده في ثبوت الطرق التي وصلت إلينا بها السنة عنه عليه الصلاة والسلام؛ ولهذا قال السرخسي (ت ٤٨٣هـ): «ولأن قول الرسول ﷺ، موجب للعلم باعتبار أصله، وإنما الشبهة في النقل عنه»<sup>(١)</sup>.

فهذا كله عائد إلى حفظ السنة وضبطها، ومعرفة أنواع الخبر، وقوة كل نوع، ورتبة الاحتجاج بكل نوع، ونوع الاحتجاج؛ فتوسعوا في ذلك، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «معرفة السنن، فهي القاعدة الكبرى؛ فإن معظم أصول التكاليف متلقى من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وفنون أحواله، ومعظم أي الكتاب لا يستقل دون بيان الرسول، ثم لا يتقرر الاستقلال بالسنن إلا بالتبحر في معرفة الرجال، والعلم بالصحيح من الأخبار والسقيم، وأسباب الجرح والتعديل، وما عليه التعويل في صفات الأثبات من الرواة والثقات، والمسند والمرسل، والتواريخ التي تترتب عليها استبانة الناسخ والمنسوخ»<sup>(٢)</sup>.

ب - دار علماء الأصول على تحريم ثبوت السنة إليه عليه الصلاة والسلام؛ لأن ثبوت التشريع معلق بها فقله عليه الصلاة والسلام يقين بأصله، وإنما الشبهة في طريقة النقل، ولو ارتفعت هذه الشبهة؛ كان حجة قطعاً كما يقول عبدالعزيز البخاري (ت ٧٣٠هـ)<sup>(٣)</sup>.

(١) أصول السرخسي (١/٣٣٩)، وانظر: كشف الأسرار (٢/٣٥٩).

(٢) غياث الأمم (ص ٤٠٠ - ٤٠١).

(٣) كشف الأسرار (٢/٣٧٨)، وانظر: شرح التلويح على التوضيح (٢/٨).

ولهذا دافعوا بشدة عن حجية العمل بخبر الواحد، مع أن بعض من توقف بالأخذ بخبر الواحد له احتجاج عائد إلى أصل معتبر، إلا أن تنزيله على خبر الواحد غير صحيح؛ فبعض من توقف بالأخذ بخبر الآحاد وجه ذلك بوجود مفسدة، و: «وجه المفسدة: أن يروي الواحد خبراً في سفك دم، أو في استحلال بضع، وربما يكذب؛ فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى، ولا يكون بأمره، فكيف يجوز الهجوم بالجهل؟ ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه، فلا يجوز الهجوم عليه بالشك، فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل بالتوهم»<sup>(١)</sup>.

فهذا الأصل المذكور صحيح، فلا يقام حكم على خطأ أو وهم بالاتفاق، لكن تنزيله على خبر الواحد بإطلاق غير صحيح؛ فخبر الواحد ليس وهمًا، وليس خطأ؛ لأن علماء الحديث نخلوا الأخبار كلها وغربلوها، وعرفوا روايتها؛ ففرقوا بين ما كان وهمًا وخطأً، وبين ما كان صوابًا؛ فما كان صوابًا وجب العمل به، كأبي خبر آحاد، يتعامل به الناس بينهم، ويقيموا عليه ضرورات حياتهم كل الأوقات، ويبنون عليها أحكامهم، ومعاملاتهم وتصرفاتهم؛ ولذا قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع؛ أوجب العمل عند ظن الصدق، والظن حاصل قطعًا، ووجوب العمل عنده معلوم قطعًا؛ كالحكم بشهادة اثنين، أو يمين المدعي، مع نكول المدعى عليه»<sup>(٢)</sup>.

فغالب أحكام قضاة الأرض اليوم مسلمها وكافرهما وبناء

(١) المستصفى (ص ١١٦)، وانظر نحوه في البرهان في أصول الفقه (١/ ٢٣٠).

(٢) المستصفى (ص ١١٦).

تصرفات الناس، وتطبيق الأنظمة صائرة إلى مثل خبر الواحد أو أضعف منه؛ لذا رد إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) على من ضعف العمل بخبر الآحاد بشهادة الشهود في تفاصيل القضاء، وفتوى المفتي، وهي كلها ظنية، وهم يعملون بها<sup>(١)</sup>.

ج - وعلى هذا: فإن الأصوليين أعظم ما قاموا به في السنة إقامة أصل الاحتجاج بخبر الواحد إقامة واضحة جلية؛ حفظاً لمصدر تشريعي كبير، لأنه غالب السنة آحاد، وأول من انتصب لتقرير هذا الأصل، وتوسع فيه ناصر السنة، وشيخ الأصوليين، الإمام الشافعي<sup>(٢)</sup>؛ فاستقرأ الشافعي عهده عليه الصلاة والسلام، وعهد أصحابه من الخلفاء الراشدين وغيرهم؛ استقرأ يكاد يكون كاملاً، واستخرج جمل وافرة من الحوادث، التي ألحقت بها الأحكام بأخبار آحاد، وهو استقرأ قوي واضح الدلالة، وأخذ الشافعي مثلاً واحداً لذلك من أمثلة كثيرة ذكرها؛ فقال مستدلاً على الأخذ بخبر الواحد في بعثه للملك الأرض رجلاً واحداً: «وبعث في دهر واحد، اثني عشر رسولاً، إلى اثني عشر ملكاً، يدعوهم إلى الإسلام، ولم يبعثهم إلا إلى من قد بلغته الدعوة، وقامت عليه الحجة فيها، وألاً يكتب فيها دلالات لمن بعثهم إليه، على أنها كتبه»<sup>(٣)</sup>.

ثم جاء بعده أهل الأصول، فقرروا ما قرره، وأكدوا ما ذكره، وبنوا على ما أسسه، وزادوا عليها زيادات وتنبيهات وتوضيحات وتحسينات، وإن كان

(١) انظر: البرهان (١/٢٣١).

(٢) انظر: الرسالة (ص ٤٠١)، وما بعدها.

(٣) الرسالة (ص ٤١٥).

أصل من شد البنيان وأحكمه الشافعي؛ فيبقى أصلاً لكل من جاء بعده، ومن هؤلاء الجصاص (ت ٣٧٠هـ) فقد تكلم وحرر وحقق خبر الآحاد، وذكر أنواعه، ومراتبه، وقوة الاحتجاج بكل نوع، ثم عقب ذلك بقوله: «قد اتفق السلف والخلف على استعمال هذه الأخبار حين سمعوها؛ فدل ذلك من أمرها على صحة مخرجها وسلامتها، وإن كان قد خالف فيها قوم؛ فإنهم عندنا شذوذ، لا يعتد بهم في الإجماع»<sup>(١)</sup>، ثم بعده إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) الذي استند في اعتبار أخبار الآحاد على أصليين: التواتر عنه عليه الصلاة والسلام، باعتماده على الآحاد في إنفاذ رسله<sup>(٢)</sup> والأصل الثاني: إجماع الصحابة على قبول أخبار الآحاد، ولم يطلبوا التواتر<sup>(٣)</sup>، ثم جاء السمعاني (ت ٤٨٩هـ) فأطال بتقرير هذا الأصل، وكذا الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ومن بعدهم من علماء الأصول، قرروا هذا الأصل وأقاموه<sup>(٤)</sup>.

### ٣ - بيان أحوال مقاماته عليه الصلاة والسلام في البلاغ:

أ - كان نظر علماء الأصول في دلالات ألفاظ الكتاب العزيز مُستصحباً في السنة النبوية، وقرروا فيها ما قرروه في الكتاب من النظر بدلالات الألفاظ على الأحكام فيها، فكل ما قرروه في الكتاب الكريم كرروه في السنة النبوية، كما يقول عبيد الله المحبوبي (ت ٧١٩هـ)<sup>(٥)</sup>.

إلا أنه يوجد في السنة جهة زائدة على الكتاب بالفصل، والتفريق بين

(١) الفصول في الأصول (٣/٦٨).

(٢) انظر: البرهان (١/٢٢٨).

(٣) انظر: البرهان (١/٢٢٩).

(٤) انظر: قواطع الأدلة (١/٣٣٧)، المستصفي (ص ١٢٠).

(٥) التوضيح في حل غوامض التنقيح (٣/٢).

ما وقع منه عليه الصلاة والسلام على سبيل البلاغ، وما وقع على تصارييف أحواله الأخرى باعتبار مقامات مختلفة؛ ككونه قاضيًا، أو كونه إمامًا الإمامة العظمى، أو كونه مفتيًا، أو ما كان من خصوصياته، أو كونه زوجًا، أو ما كان على سبيل العادة والجبلة، والتجربة الحياتية التي لا تنفك عنها حياة البشر؛ فاعتنى علماء الأصول بهذا، ورتبوا دلالاته على الأحكام الشرعية، وبينوه قوة وضعفًا، وفرقوا بين أحوال مختلفة بحسب الغرض والمقصد، الذي أقيم الحكم من أجله، وأنزلوا الفروق المعتبرة بين أفعاله وأقواله عليه الصلاة والسلام، باعتبار مقامه عليه الصلاة والسلام؛ تارة بكونه مبلغًا، وتارة باعتباره قاضيًا، وأخرى بمقتضى الإمامة العظمى، فكل تصرف من هذه التصرفات تكون أحكامها بحسب مقامه عليه الصلاة والسلام فلا يتعدى غيرها، وقد أوضح هذا الأصل العز بن عبدالسلام (ت ٦٦٠هـ)؛ إذ جعل مقاماته التشريعية ثلاثة: البلاغ والفتيا، والإمامة، والقضاء، ثم كمل هذا القراني (ت ٦٨٤هـ) وزاد عليه زيادات وتفصيلات مهمة وأبقاها على ثلاث، ثم جاء الطاهر بن عاشور (ت ١٣٩٣هـ) وأوصل مقاماته عليه الصلاة والسلام، المختلفة في التشريع إلى اثني عشر مقامًا<sup>(١)</sup>.

ب - ثم نظروا في فعله عليه الصلاة والسلام وتركه ونوعوها بحسب قصده من الفعل والترك؛ فمع اتفاقهم على الاستدلال بأفعاله عليه الصلاة والسلام على الأحكام، وكونها مصدرًا من مصادر التشريع، قال أبو الحسين البصري (ت ٤٣١هـ): «لا خلاف بين الأمة في الاستدلال بأفعال النبي ﷺ

(١) انظر: قواعد الأحكام (١٤٢/٢)، الفروق (١٠٦/١)، مقاصد الشريعة الإسلامية للطاهر بن عاشور (ص ١٥٠).

على الأحكام»<sup>(١)</sup>.

إلا أنهم أناطوا فعله وتركه عليه الصلاة والسلام بمقصده، بمعنى هل وقع هذا الفعل بياناً شرعياً أم لا؟؛ فلا يثبت الحكم العملي حتى ينكشف مقصده عليه الصلاة والسلام من الفعل، كما يقول الغزالي<sup>(٢)</sup>؛ فهذا ضابط معتبر في الأفعال والتروك؛ إذ لا نتابعه عليه الصلاة والسلام بمجرد صورة الفعل والترك، بل يجب أن نعلم مقصوده عليه الصلاة والسلام من كل فعل وترك، هل هو بيان أم لا؟؛ كي يكون الاقتداء والتأسي موافقاً، ونصيب الحكم الصحيح؛ ولهذا وضع أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦ هـ) حدّاً للتأسي يضبطه بقوله: «أما التأسي بالنبي ﷺ، فقد يكون في فعله، وفي تركه، أما التأسي به في الفعل فهو: أن نفعل صورة ما فعل، على الوجه الذي فعل، لأجل أنه فعل. والتأسي به في الترك وهو: أن نترك مثل ما ترك، على الوجه الذي ترك، لأجل أنه ترك»<sup>(٣)</sup>، وهذا كلام قيم له وزن واعتبار، إذ لا نأخذ الصور المجرد للفعل، والترك بل نستصحب معها قصده عليه الصلاة والسلام فيهما، وهذا يظهر بقرائن الأحوال والسياقات التي تكشف مقصده عليه الصلاة والسلام من فعله أو تركه.

ويعني بوجوب اتباعه هنا: المتابعة الاعتقادية، وليست العملية؛ فيجب متابعتة عليه الصلاة والسلام بمقصوده من العمل، وعليه ترتب درجة

(١) المعتمد (١/٣٤٧).

(٢) المستصفى (ص ٢٤٦).

(٣) المعتمد (١/٣٤٣). وانظر: قواطع الأدلة (١/٣٠٦)، التمهيد في أصول الفقه (٢/٣١٣)، الإحكام في أصول الأحكام للكمدي (١/١٧٢، ١٨١، ١٨٦)، شرح تنقيح الفصول (ص ٢٩٠).

الحكم التكليفي قال أبو الطيب الطبري (ت ٤٥٠هـ): «الاتباع والتأسي لا يصح، إلا إن علمنا الوجه الذي وقع عليه فعله»<sup>(١)</sup>.

ج - ومن هنا فرقوا في أفعاله عليه الصلاة والسلام بين ما كان من جبلته وطبيعته البشرية؛ لانعدام البيان الشرعي في مثل هذه الأشياء، فلا تتعدى الإباحة بالاتفاق<sup>(٢)</sup>، وأبان أبو شامة (ت ٦٦٥هـ) عن سبب ذلك: لوقوعه منه عليه الصلاة والسلام اضطرارًا بحكم الطبيعة البشرية دون قصد التشريع<sup>(٣)</sup>، قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ): «فإن قيل: وبم يعرف كون فعله بيانًا؟ قلنا: إما بصريح قوله، وهو ظاهر، أو بقرائن، وهي كثيرة»<sup>(٤)</sup>، ثم عدد جملاً من القرائن المتنوعة المبينة لذلك.

ومن أفعاله أيضاً التي يكون فيها لبس: التفريق بين ما فعله على وجه الخصوصية به عليه الصلاة والسلام، وبين ما كان له ولأمته؛ فربما ظهر من الرواية خصوصية هذا به عليه الصلاة والسلام، وفي مرات آخر لا يظهر من الرواية شيء؛ فتولى علماء الأصول هذا الأمر؛ ففرقوا بين أفعاله عليه الصلاة والسلام، التي ظهر فيها أثر خصوصيته بذلك مما يختص بها عن سائر أمته؛ كإباحة الزيادة على أربع في النكاح، والوصال في الصوم.. وغيرهما<sup>(٥)</sup>، قال الآمدي (ت ٦٣١هـ): «وأما ما سوى ذلك، مما ثبت كونه من

(١) المحقق من علم الأصول (٣١٨)، وانظر: التمهيد لأبي الخطاب (٢/٣١٣).

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه (١/١٨٣)، الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/١٧٣)، نهاية السؤل (ص ٢٥٠)، التقرير والتحبير (٢/٣٠٢).

(٣) المحقق من علم الأصول (ص ١٩١)، وانظر (ص ١٧٦).

(٤) المستصفى (ص ٢٧٨).

(٥) انظر: البحر المحيط (٦/٢٧)، التقرير والتحبير (٢/٣٠٢).

خواصه، التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه فيه إجماعاً»<sup>(١)</sup>.

د - وهكذا في «الترك» عنه عليه الصلاة والسلام اختلط «الترك التشريعي»، و«الترك الجبلي» في ألفاظ الرواة؛ فتولى علماء الأصول إقامة وبيان هذا الأصل بالتفريق بين التركين، بل «الترك التشريعي» جاء مختلطاً بين أنواع من المقاصد المختلفة؛ فأوجبوا فهم مقصود الترك، ليقيم المكلف الحكم التشريعي الصحيح، وفق مقصود تركه عليه الصلاة والسلام؛ لئلا يوضع حكم في غير محله، قال أبو الحسين البصري (ت ٤٣٦هـ): «وقد يكون تركه بياناً، نحو أن يترك الجلسة في الركعة الثانية»<sup>(٢)</sup>، وقد لا يكون بياناً، ولهذا فإن قول ابن السمعاني (٤٨٩هـ): «إذا ترك النبي ﷺ شيئاً من الأشياء؛ وجب علينا متابعتة فيه»<sup>(٣)</sup> ليس على إطلاقه، بل ينظر في نوعية المتروك، والقصد إلى المتروك وعدمه؛ فالترك عدم محض، لا يدل على شيء، ما لم يقترن به ما يوضحه ويبيّنه؛ فهو أشد غموضاً من الفعل، وأحسن من كشف هذا الجصاص (ت ٣٧٠هـ) لما قال: «نقول في الترك كقولنا في الفعل؛ فمتى رأينا النبي ﷺ قد ترك فعل شيء، ولم ندر على أي وجه تركه، قلنا تركه على جهة الإباحة، وليس بواجب علينا، إلا أن يثبت عندنا أنه تركه على جهة التأثم بفعله، فيجب علينا حينئذٍ تركه على ذلك الوجه، حتى يقوم الدليل على أنه

(١) الإحكام (١/١٧٣).

(٢) المعتمد (١/٣٥٧).

(٣) قواطع الأدلة (١/٣١١).



مخصص به دوننا»<sup>(١)</sup>.

### ثالثاً: الإجماع

١ - الإجماع من أخطر مصادر الشريعة التي اعتنى بها الأصوليون إثباتاً ونفيًا؛ لأنه يحمي الشريعة، وربما هدمها في نفس الوقت؛ فمتى تحقق إجماعاً قطعياً أقام بناء الشريعة وعصمها من الخطأ، و زاد عن حياضها، وشد أصولها، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «إذ على الإجماع ابنتى معظم أصول الشريعة، فلو خالف فيه مخالف، لنقل خلافه في هذا الأمر العظيم، والخطب الجسيم»<sup>(٢)</sup>، وفي مقابل هذا: متى ادّعى إجماع متوهم، فيوقف الاجتهاد ويعطل النظر، ويجعل للفروع والجزئيات ما للأصول والأركان والكليات، وهذا خطير على الشريعة لأنه يقلبها، ويجعل المتغير ثابتاً، وربما أحال الفرع أصلاً؛ فلماذا كان حفظ الأصوليين لدليل الإجماع من جهتي الوجود والعدم.

فاعتنى الأصوليون عناية كبيرة بالإجماع؛ فبينوا معناه، وشروط قيامه، وحققوا إمكانية وجوده، ومنزلته مع الكتاب والسنة، وأنواعه، وحكم مخالفة كل نوع من أنواعه؛ إذ فرقوا بين مخالفة القطعي والظني، ورفعوا منزلة القطعي منه؛ فمتى ثبتت قطعيتها بطريق صحيح؛ لزم الأخذ به، واعتباره، وحرّم تعديه؛ لأن أصل معنى الإجماع يقوم على عصمة الأمة عند اجتماعها على حكم شرعي؛ فإن العصمة الفردية انتهت بموته عليه الصلاة والسلام،

(١) الفصول في الأصول (٣/٢٢٨).

(٢) التلخيص (٣/٢٨).

وانقطاع الوحي؛ فلم يبق إلا العصمة الجماعية باجتماع علماء الأمة كلهم على حكم شرعي، قال الشافعي: «وأجمعوا أنه لا يجوز لأحد أن يخرج على أقاويل السلف فيما أجمعوا عليه، وعما اختلفوا فيه، أو في تأويله؛ فإن الحق لا يجوز أن يخرج عن أقاويلهم»<sup>(١)</sup>، وقال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) في الإجماع: «قاعدة من قواعد الملة الحنيفية، يرجع إليه، ويفزع نحوه، ويكفر من خالفه، إذا قامت عليه الحجة بأنه إجماع»<sup>(٢)</sup>، ونحوه قاله القاضي أبو يعلى، وابن عبد البر، وابن تيمية<sup>(٣)</sup>.

وجعل السرخسي (ت ٤٨٣هـ) مأخذ الإجماع، بأنه كرامة لهذه الأمة خاصة لدينها، دون غيرها من أمم الكفر<sup>(٤)</sup> إلا أن ابن فُورَك (ت ٤٠٦هـ) جعل المعنى في مأخذ الإجماع: ليعصم هذا الأمة عند البلاغ من الخطأ، لأنهم كُتبي جدد شريعة<sup>(٥)</sup>.

٢- ولهذا متى ثبت الإجماع مَنع الاجتهاد والخلاف، فلا اجتهاد في المسائل الإجماعية، قال الشافعي (ت ٢٠٤هـ): «معنى الاجتهاد من الحاكم: إنما يكون بعد أن لا يكون فيما يريد القضاء فيه كتاب، ولا سنة، ولا أمر مجتمع عليه، فأما وشيء من ذلك موجود فلا»<sup>(٦)</sup>؛ فالاجتهاد مع وجود الإجماع خطأ؛

(١) الرسالة (ص ٣٠٦).

(٢) مراتب الإجماع (ص ٧).

(٣) انظر: العدة (٤/١٠٥٨)، جامع بيان العلم وفضله (٢/٢٣٤)، التمهيد (٤/٢٦٧)، الفتاوى الكبرى (٦/١٦٢).

(٤) أصول السرخسي (١/٢٩٥).

(٥) انظر: البحر المحيط (٦/٣٩٢)، العدة (٤/١٠٨٥).

(٦) الأم (٦/٢٨١).

لأن فيه اعتداء على الأمة جمعاء بتعديها في إجماعهم إلى مخالفتهم، قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «إذا صح الإجماع فقد بطل الخلاف»<sup>(١)</sup>، وشدد في ذلك السبكي (ت ٧٥٦هـ) فقال: «الاجتهاد مع قيام الإجماع خطأ، ولو صدر من واحد لسفها كلامه، وقضينا عليه، بما نقضي على خارق الإجماع»<sup>(٢)</sup>.

وقدم غالب الأصوليين الأخذ بالإجماع المتحقق القطعي على الأخذ بنص من الكتاب والسنة؛ فجعله الأصوليون ميزاناً للنص والرأي يوزن بهما لئلا يعتدى على الشريعة؛ لأن الإجماع أقوى مرجع، وأوضح مسلك، فلا يقبل النسخ ولا التأويل، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «فالإجماع يصحح خبر الواحد، ويمنع الاعتراض عليه، كما يصحح الرأي، ويمنع مخالفته»<sup>(٣)</sup>، ولهذا قدم العلماء الأخذ بالإجماع على خبر الواحد؛ فقوة دلالة الإجماع مقدمة على خبر الواحد عند غالب العلماء، بل نقل اتفاقهم على ذلك<sup>(٤)</sup>، قال الشافعي: «والإجماع أكبر من الخبر الفرد»<sup>(٥)</sup>، وقال صفي الدين الحنبلي (ت ٧٣٩هـ): «وأما ترتيب الأدلة وترجيحها: فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع، فإن وجد لم يحتج إلى غيره؛ فإن خالفه نص من كتاب أو سنة؛ علم أنه منسوخ أو متأول؛ لأن الإجماع قاطع لا يقبل نسخاً، ولا تأويلاً»<sup>(٦)</sup>، وجعل الجصاص سبب تقديم الإجماع على خبر الواحد أو غيرها من الأدلة الظنية،

(١) مراتب الإجماع (ص ١٢).

(٢) الإبهاج (٣/١٧٧).

(٣) الفصول في الأصول (١/١٧٧-١٧٨).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (١/١٧٥)، المستصفى (ص ٢٤٦)، بدائع الصنائع (١/٢٧)، كشف الأسرار (٢/٣٧٨)، البحر المحيط (٤/٤٨١)، إرشاد الفحول (١/٣٩٤).

(٥) آداب الشافعي ومناقبه لابن أبي حاتم (ص ١٧٧). وانظر: إعلام الموقعين (٤/١٨٩).

(٦) قواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص ٩٧)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع (١/٦٨).

لأن الإجماع لا يجوز وقوع الخطأ فيه، بخلاف خبر الواحد، كما أن الإجماع لا يجوز الاجتهاد معه بخلاف خبر الواحد فلا يمنع الاجتهاد<sup>(١)</sup>.

وليس هذا منهم توهيناً ولا إضعافاً للخبر، بل تقوية له وتعزيزاً للاستدلال الصحيح بالأخبار؛ فهذا منهج فريد في حفظ وضبط منهج الاستدلال الصحيح من الأخبار؛ فالإجماع يحفظ الأخبار ويعقد دلالتها الصحيحة على الأحكام، ولا يعارضها كما قال الجصاص في الإجماع: «يصح خبر الواحد، ويمنع الاعتراض عليه»؛ إذ يستحيل على أمة محمد عليه الصلاة والسلام أن تجمع على خلاف خبر صحيح، وتبني أحكاماً مضادة له، ويستحيل أن تغفل خبراً لا يقوم غيره مقامه في بيان حكم شرعي؛ فالإجماع من الأدوات المهمة لحفظ الوحي، ولهذا لما تطرق الأصوليون لمسألة مخالفة الإجماع للنص ردوا هذا، وقالوا يستحيل أن يخالف الإجماع نصاً<sup>(٢)</sup>.

٣ - ولهذه المنزلة الرفيعة للإجماع في بناء الأحكام الشرعية حقق الأصوليون الإجماع، ودققوا فيه؛ لخطورته في إيجاد وبناء الأحكام الشرعية، وجعلوه عماداً في بناء الشريعة، وأصول الملة، ومالوا إلى أن من أنكره ليس على قوام السنة، ولا على نهج الأئمة، بالتفسيق تارة، وبالتكفير أخرى، بحسب قطعية الإجماع وظيفته، قال الإمام أحمد: «في الصحابة إذا اختلفوا، لم يُخْرَج من أقاويلهم، أ رأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من أقاويلهم؟ هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا

(١) انظر: الفصول في الأصول (١/١٧٧-١٧٨).

(٢) انظر: البحر المحيط (٦/٤٠٨)، أصول السرخسي (١/٣٠٨).

اختلفوا<sup>(١)</sup>، وهذا متضمن لحجية الإجماع، وقال السرخسي (ت ٤٨٣هـ): «ومن أنكر كون الإجماع حجة موجبة للعلم، فقد أبطل أصل الدين؛ فإن مدار أصول الدين ومرجع المسلمين إلى إجماعهم؛ فالمنكر لذلك يسعى في هدم أصل الدين»<sup>(٢)</sup>.

وفي مقابل هذا: شددوا على دعوى الإجماع التي لا تسندها براهين واضحة؛ فاعتبروا للإجماع شروطاً لا يصح إلا بها، كما أنهم ردوا الإجماعات المدعاة التي لم تكتمل شروطها، ولم تقم مقتضياتها، قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ): «إن أهل العلم مالوا إلى معرفة الإجماع ليُعظموا خلاف من خالفه، ويزجروه عن خلافه فقط، وكذلك مالوا إلى معرفة اختلاف الناس لتكذيب من لا يبالي بادعاء الإجماع؛ جرأة على الكذب، حيث الاختلاف موجود، فيردعونه بإيراده عن اللجاج في كذبه فقط»<sup>(٣)</sup>.

ومن هنا جاء إنكار الإمام الشافعي - رحمه الله - على أقوام نقلوا إجماعات غير صحيحة؛ كنقل أهل المدينة الإجماع على ترك السجود في المفصل، وهذا غير معتبر، لأن عمر بن عبدالعزيز أمر بالسجود في الانشقاق، وفعل أبو هريرة ذلك، ونقلوا سجود عمر بن الخطاب في النجم؛ فكيف يدعى هنا الإجماع على ترك السجود؟<sup>(٤)</sup>، مع تأصيل الشافعي للإجماع، واستدلاله به؛ فيكون الرد والإنكار على الإجماعات التي لم تتكامل شروطها

(١) العدة (٤/١٠٥٩).

(٢) أصول السرخسي (١/٢٩٦)، وانظر: قواطع الأدلة (١/٤٧٢)، الفقيه والمتفقه (١/٤٣٤)، مجموع الفتاوى لابن تيمية (٣/٢٦٧).

(٣) الإحكام (٤/٥٣٧).

(٤) انظر: الأم (٧/٢١٣).

## لخطورتها على الشريعة.

وقريب من هذا ما تواردت به الروايات عن الإمام أحمد بقوله: «من ادّعى الإجماع فهو كذب، لعلَّ النَّاسَ قد اختلفوا، هَذَا دَعْوَى بشر المريسي، والأصم، وَلَكِنْ لَا يَعْلَم النَّاسُ يَخْتَلِقُونَ، أو لم يبلغه ذلك، وَلَمْ يَنْتَه إليه فَيَقُول: لَا يَعْلَم النَّاسُ اختلفوا»<sup>(١)</sup>، مع استدلال الإمام أحمد بالإجماع في أكثر من موطن؛ كالتكبير من غداة عرفة إلى آخر أيام التشريق<sup>(٢)</sup>، وقوله: أجمع المسلمون على جواز متعة الحج<sup>(٣)</sup>، وفسر القاضي أبو يعلى (٤٥٨هـ) ما ورد من إنكار الإجماع عن الإمام أحمد: بأن هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأنه أطلق القول بصحة الإجماع في رواية عبدالله، وأبي الحارث<sup>(٤)</sup>، فهذا يوضح أن مقصوده بإنكار الإجماع ليس مطلقاً، إنما إجماع مقيد لم يحققه ويحكمه قائله، فهو سبيل أهل البدع، كما قال: «هذه دعوى بشر المريسي، والأصم»، فجعلها دعوى أهل البدع.

٣ - ولهذا تحرز الأصوليون كثيراً في الإجماع، وأكثروا من شروطه، ولم يتوسعوا فيه؛ خوفاً من التعدي في الاستدلال به؛ فلو خالف الأقل، بل لو خالف واحد؛ فالجمهور على عدم انعقاد الإجماع، ولم يتفقوا على اعتبار إجماع أهل المدينة، ولا أهل الحرمين، ولا الخلفاء الأربعة، ولا الشيخين، ولا أهل البيت، ولا الأئمة الأربعة؛ فدققوا في عدد أهل الإجماع، ونوعهم،

(١) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله (ص٤٣٨) رقم: (١٥٨٧). وانظر: هذه الأقوال في العدة

(١٠٦٠/٤)، الواضح في أصول الفقه (١٠٤/٥)، التمهيد في أصول الفقه (٢٤٧/٣).

(٢) انظر: العدة (١٠٦٠/٤)، المغني (٢٩٢/٢).

(٣) انظر: المغني (٢٦٤/٣).

(٤) انظر: العدة (١٠٦٠/٤).

وطبقاتهم، وبلدانهم، واشترطوا شروطاً كثيرة في أهل الاجتهاد؛ لأنهم هم  
المعتبرون في المخالفة والموافقة في الإجماع، دون المقلدة وأهل التمثيل، حتى  
من أشرف وقارب الاجتهاد لا يعتبر قوله<sup>(١)</sup>.

كل ذلك قيماً بحق هذا لأصل الحافظ للأحكام، لكي لا يتجاوز فيه حده،  
وما تضخم الإجماع والمسائل التي نقل فيها، إلا بتجاوز شروط أهل الأصول  
فيه، وعدد غير قليل من الإجماعات المنقولة، تنزل من كونها حجة قطعية إلى  
كونها حجة ظنية، أو أقل من ذلك، وقد أحصى صاحب كتاب إجماعات ابن  
عبدالبر في العبادات بأن عدد الإجماعات التي نقلها ابن عبدالبر (ت ٤٦٣هـ)  
في العبادات (٣٣٥) إجماعاً، منها (٢٥٥) إجماع صحيح، و(٣٢) خلافاً  
شاذاً، و(٥٤) خلافاً معتبراً<sup>(٢)</sup>، وهذا الذي أضعف إجماعات ابن رشد  
(ت ٥٩٥هـ)، لأنه اعتمد إجماعات ابن عبدالبر في الاستدكار كما صرح  
بذلك<sup>(٣)</sup>، رحم الله الجميع، ومثله إجماعات ابن المنذر (ت ٣١٨هـ)؛ فمع  
إكثاره من نقل الإجماع في كتبه: «الإجماع» و«الأوسط» و«الإشراف»، وعليه  
اعتمد جملة من العلماء ممن جاء بعده؛ كابن قدامة والنووي وغيرهم، إلا  
أن المتعقب من إجماعاته كثير، ويقرب منه معاصره الطحاوي (ت ٣٢١هـ).  
وحتى ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الذي شدد كثيراً في تأصيله للإجماع فقال:

(١) انظر: العمدة في أصول الفقه (١١١٧/٤)، أصول البيهقي مع كشف الأسرار (٢٣٩/٣)،  
المستصفى (ص ١٤٤)، المحصول للرازي (١٦٢/٤، ١٦٩)، الإحكام للآمدي (٢٤٩/١)، البحر  
المحيط (٤٢٨، ٤١٥/٦).

(٢) انظر: إجماعات ابن عبدالبر في العبادات (٢٨٥/١).

(٣) انظر: بداية المجتهد (٩٥/١).

«ودعوى الإجماع بغير يقين كذب على الأمة كلها، نعوذ بالله من ذلك»<sup>(١)</sup>، إلا أنه نقل بعض الإجماعات المنتقضة في «مراتب الإجماع»، كما نبه على ذلك ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)<sup>(٢)</sup>، ولهذا ذكر ابن القيم (ت ٧٥١هـ) عددًا من الإجماعات، نُقل فيها الإجماع المتناقض، كل فريق ينقل الإجماع على خلاف الفريق الآخر في مسألة واحدة، ويسمى «تناقض الإجماعات»<sup>(٣)</sup>.

٤ - وترتيبًا لقوة دليل الإجماع في حفظ مصادر الشريعة، جعله علماء الأصول مراتب، لتعرف قوة الحكم المأخوذ من الدليل؛ ففرقوا بين مجرد كونه حجة يحتج بها، وبين كونه قطعياً لا يجوز مخالفته، قال ابن بدران (ت ١٣٤٦هـ) في «اتفاق الأغلب»: «والحق أن اتفاق الأكثر حجة يجب العمل به على أهله، لكنه ليس في رتبة الإجماع، بل هو في رتبة القياس وخبر الواحد»<sup>(٤)</sup>، وذكر البزدوي (ت ٤٨٢هـ) الإجماع بأنه: «على مراتب؛ فإجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث، وإذا صار الإجماع مجتهداً في السلف كان كالصحيح من الآحاد»<sup>(٥)</sup>، وبعضهم رتبته من جهة أخرى: فجعلوا أعلاه القطعي الذي لا يجوز

(١) المحلى (١/٢١٠). وانظر أيضاً: المحلى (٨/٢٧٨).

(٢) نقد مراتب الإجماع (ص ٣٠٢).

(٣) انظر: الصواعق المرسله (٢/٥٨٣)، وسماه ابن عثيمين في شرح مختصر التحرير (ص ٥٤٠)، بـ«الإجماع بالتناقض»، ولم أجد غيره عبر بهذا المصطلح، ولكن الذي عبر عنه الغزالي في المستصفى بأكثر من موضع (ص ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦)، والرازي في المحصول (٤/٢٠٢)، وابن تيمية في اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٢٠٥)، وغيرهم، بـ«تناقض الإجماعين، أو تناقض الإجماعات»، وقد يكون هذا المصطلح أوضح على المراد من المصطلح الذي ذكره الشيخ ابن عثيمين رحمه الله.

(٤) المدخل لابن بدران (ص ٢٨١).

(٥) أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/٢٦١).



مخالفته؛ كالإجماع القولي التصريحي المتواتر مكتمل الشروط، قال الطوفي (ت٧١٦هـ): «والقطعي: هو النطقي، المتواتر، المستكمل للشروط»<sup>(١)</sup>، وبعضها لها حكم الظنية كالإجماع السكوتي، والإجماع العملي، وقد يرتقي السكوتي والعملي إلى القطعي إذا انضمت إليهما جملة من القرائن<sup>(٢)</sup>.

رابعاً: القياس:

#### ١ - الحكم بالقياس الصحيح حكم بالنص:

عني الأصوليون ودققوا بدليل القياس كثيراً، ولا يوجد دليل شرعي بالغوا في تقرير حجيته، وضبط طرق الاستدلال فيه، ومعرفة أنواعه ومراتبه وشروطه، مثل دليل القياس، ليقع القياس موقعه دون زيادة ولا نقصان، لخطورته على الأحكام أخذاً أو ردّاً، وكثرة توليد الأحكام منه؛ محققاً حكم الله - عز وجل - في الحادثة، مانعاً أهل الأهواء الاعتداء على شرع الله وحكمه؛ فمن أهمله كلية اضطربت عليه الأحكام، وضاعت مسالكه، ووقع في شر مما ترك، ومن أخذه معزولاً عن النص صادم به أحكام الشريعة، واخترع أحكاماً لم يأذن بها الله، ومن أخذه عن فهم، مناط بالنص في أصله، سالماً المسالك الصحيحة في استقراء العلل؛ استقام له النظر والحكم، وأعطى الشريعة حقها، ونزهها عن تعطيل أحكامها، وأعمل معانيها؛ لأن القياس الصحيح ميزان توزن به الأحكام إثباتاً ونفيّاً؛ فهو ميزان عقول أولي النهى، وميدان الفحول ذوي الحجا، به يعرف قدر الحذاقة والفظانة، ويسبر غور

(١) شرح مختصر الروضة (٣/١٣٦).

(٢) انظر: المحصول للرازي (٤/١٥٣)، البحر المحيط (٦/٤٧٥).

الفقاهة والرزانة، وفيه تحار العقول والأفهام، ويفرط الإغلاق والأوهام<sup>(١)</sup>، لذا كرر الشافعي «معنى الكتاب» ويقصد به القياس<sup>(٢)</sup>، فمن أخطأ وترك معاني النصوص فهو كمن ترك النصوص ذاتها؛ لأن النصوص لم تأت إلا لمعانيها، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) مبيناً موقع القياس من النص: «فليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد»<sup>(٣)</sup>، حتى قارب الزركشي (ت ٧٩٥هـ) بين الخطأ في النص، والخطأ في معنى النص<sup>(٤)</sup>؛ فالنص منشئ للقياس منتج للحكم؛ فقيد الأصوليون القياس بالنص، وجوداً وعدمًا؛ لأن قوة دليل القياس وضعفه مدار على النص؛ فهماً، وتحقيقاً، وتنقيحاً، وتخريجاً، بنظر جزئي أو كلي؛ فكل ما عرف بالقياس فهو مردود للنص، كما قال الشيرازي (ت ٤٧٦هـ)<sup>(٥)</sup>؛ لأن قوة القياس وضعفه، معياره العلة، والعلة مردها للأصل، فمتى صحت صح القياس، ومتى ضعفت ضعفت القياس، كما قرره الباجي (ت ٤٧٤هـ)<sup>(٦)</sup>، ولهذا الوشيحة والآصرة القوية بين النص والقياس جعل الجويني (ت ٤٧٨هـ) المجتهد لا يحتوي مجامع الفقه إلا بالقياس، بضبط مأخذه ومراتبه وتقاسيمه<sup>(٧)</sup>.

(١) انظر: كشف الأسرار (٣/٢٦٦)، التحرير (٧/٣١١٥).

(٢) انظر: الأم (٥/١٤٠، ٦/٢٠٣، ٧/٣١٥).

(٣) الموافقات (١/٨٩).

(٤) البحر المحيط (٨/٣٠٢).

(٥) التبصرة (ص ٤٢٠).

(٦) إحكام الفصول (٢/٦٢٠).

(٧) البرهان (٢/٣).

## ٢ - القياس المذموم هو القياس المعارض للنصوص:

كلما قوي النزاع عن النص قوي القياس، وكلما ضعف وبعد عن النص ضعف القياس؛ فالأصوليون يقررون أصل حجيته، بكونه مصدرًا للأحكام للشرعية بالأدلة العقلية والنقلية الكثيرة، وأعظم وأقوى الأدلة التي يستند إليها الأصوليون لحجية القياس كون مرتكزه النص، غير خارج عنه، ولا معتدٍ عليه، وقد كثرت القواعد التي وضعوها، بحيث لا يعتدي قياس على نص، وينازعه حقه؛ كقاعدة: «لا قياس مع النص»<sup>(١)</sup>.

فعاد القياس إلى إدراك معاني النص بمدرجات صحيحة، وتوسيع لدلالاته وإحاطة بمقتضياته، وفهم لمراده لا غير، ولهذا فإنهم يوجهون أدلة منكريه ويوضحون المقصود منها؛ فهي في غالبها متجهة للأقيسة الفاسدة غير الصحيحة المضادة للنصوص، هذا النوع يسميه علماء الأصول: «قياس فاسد الاعتبار»<sup>(٢)</sup>؛ فكم من دليل يستدل به على فساد القياس، وهو خارج محل النزاع أصلًا.

ولهذا أجاب الأصوليون عن الأقوال التي رويت عن السلف بدم الرأي عمومًا، والقياس على وجه الخصوص؛ أنها كلها متجهة إلى الرأي الرافع للنص، والقياس المضاد للخبر، لا المقيم له كما أوضح ذلك الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، والباجي وغيرهما<sup>(٣)</sup>.

(١) المسبوط (٦٤/٦)، المجموع (٢٢٧/١)، وانظر معنى هذه القاعدة في: بدائع الصنائع (٤/٧)، المغني (٤٣٠/٥)، لفصول في الأصول (٢٤٦/٤)، أحكام القرآن للجصاص (٤٩١/٢)، الذخيرة للقرافي (٢٣٨/٣)، بريقة محمودية (٢٥٦/٤).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٧٣/٤).

(٣) انظر: أحكام القرآن (٦٤/٤)، إحكام الفصول (٦٢٠/٢).

### ٣ - اعتبار الأقيسة بقربها وبعدها من النص:

ثم أحكم الأصوليون طرائق القياس وأنواعه، وكلها تدور على قوة اعتبار التشابه والتقارب والتماثل بين الأصل المأخوذ من النص، وبين الفرع؛ فما قارب ومائل أصله؛ كانت دلالته على الحكم تقترب من القطع؛ لأنه في معنى أصله، وما بعد أصله كانت دلالته ظنية، والظن مراتب، بحسب قوة تخليص العلة من مضعفاتها، وبسط الشافعي مراتب الأقيسة وكشف عن القطعي منها وغيره، ثم جاء بعده إمام الحرمين وكمل ذلك وزاده إيضاحاً وبياناً<sup>(١)</sup>. فشدوا بناء أركان القياس، بجملة شروط لكل ركن؛ تحتم على الفقيه عدم تعديها عند استنباط حكم، وكل الشروط محورها النص، حتى اشترط الآمدي (ت ٦٣١هـ) لكل ركن من أركان القياس الأربعة شروطاً؛ فاشترط فقط للأصل ثمانية شروط، وبقية الأركان لها شروط متعددة، كلها آيلة لضبط القياس وربطه بالنص<sup>(٢)</sup>؛ ولهذا اتفق العلماء كافة في مبتدأ هذه الأمة، على الأخذ بالقياس الصحيح المعتبر كامل الأركان والشروط، نقل الاتفاق الجصاص والغزالي وغيرهما<sup>(٣)</sup>.

### ٤ - ضبط القياس ضبط لفهم النص:

أ - بدأت العناية بضبط القياس مبكراً منذ زمن الصحابة - رضي الله عنهم - فأكدوا على أن الرأي الصحيح هو الناشئ عن النص، أو الذي لا يعارض النص؛ فالرأي الصحيح شامل للقياس بمفهوميته: الضيق العائد إلى العلة،

(١) انظر: الرسالة (ص ٥١٣)، البرهان (٢/٢٠٥).

(٢) انظر: الإحكام (٣/١٩٤)، نفائس الأصول (٧/٣٠٩٠).

(٣) انظر: أحكام القرآن (٤/٣٢)، المستصفي (ص ٣٨٤).

والموسع، العائد إلى عموم الرأي والاجتهاد بالمصالح الشرعية، المقيم لمقاصد الشريعة، غير الخارج عنهما، لذا جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه التحذير من الرأي، والأمر بالرأي؛ الأول الرأي الفاسد، والثاني الرأي الصحيح<sup>(١)</sup>، وعلى مثل قول عمر رضي الله عنه تحمل كافة الأقوال التي وردت عن الصحابة، والتابعين في التحذير من الرأي بحمله على الرأي الفاسد<sup>(٢)</sup>؛ فيحتاج هذا إلى علم واسع بالشريعة وبالنصوص، ويحتاج إلى قوة فهم وإدراك للعلل والمقاصد والمعاني، التي تضمنتها النصوص، حتى جعل ابن القيم (ت ٧٥١هـ) العلم بصحيح القياس من فاسده من أجل العلوم<sup>(٣)</sup>.

فهذا تخوف من الأصوليين بالتعدي على أساس التشريع ومصدره: الكتاب والسنة، بالقياس، حتى إن الإمام أبا حنيفة الذي اشتهر عنه الأخذ بالقياس، قال: البول في المسجد؛ أحسن من بعض القياس<sup>(٤)</sup>، ويقصد بهذا القياس الضعيف المنازع لنص، أو غيره مما فاتت شروطه، قال ابن القيم (ت ٧٥١هـ): «وأصحاب أبي حنيفة - رحمه الله - مجمعون على أن مذهب أبي حنيفة؛ أن ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي»<sup>(٥)</sup>،

(١) التحذير من الرأي انظر: سنن الدارقطني (١٢)، تاريخ المدينة (٢٨/٢)، المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (٢١٣) جامع بيان العلم وفضله (١٠٤١/٢)، والأخذ بالرأي انظر: سنن الدارقطني (١٥)، السنن الكبرى للبيهقي (١٥/١٠).

(٢) انظر هذه الأقوال عن الصحابة والتابعين في التحذير من الرأي الفاسد في: سنن الدارمي برقم: (١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢)، الفصول في الأصول (٦٦/٤)، الإحكام لابن حزم (٤٧/٤)، إحكام الفصول (٦١٨/٢)، قواطع الأدلة (٩٣/٣)، إعلام الموقعين (٤٩/١).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (٣٠/٢).

(٤) المدخل إلى السنن الكبرى للبيهقي (ص ٢٠٣)، أخبار أبي حنيفة وأصحابه (ص ٢٧)، الفقيه والمتفقه (٥٠٩/١).

(٥) إعلام الموقعين (٦٠/١).

وهذا لا يخفى في القياس الضعيف، الذي لم تتحرر علته ولم يظهر معناه، وأما القياس التي ظهرت علته وبان مناطه؛ فهو أقوى وأولى من الحديث الضعيف؛ لأن القياس المجمع على علته في معنى النص.

ب - لهذا جاءت كتابة الإمام الشافعي تتويجاً و تأكيداً وتأصيلاً لأقوال أئمة الصحابة والتابعين في ضبط القياس والرأي في الكتاب والسنة، وغالب ما ذكره الإمام تحرير وبيان لكلام من سبقه من أئمة الصحابة والتابعين في رسم الطريق للمجتهد في القياس، لكن كلما تأخر الزمن ظهرت الحاجة أكثر لبيان هذه الكلية الشرعية؛ فأظهر الشافعي هذا الأصل وأبانه، ونبه إلى خطورة مزالقه، وكثرة انعطافاته، وبعد هوته، كشفه تنظيراً وتطبيقاً في كتابي «الرسالة» و«الأم» فقال: «ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا، ولكنها منزلة ضرورة، لأنه لا يحل القياس، والخبر موجودٌ»<sup>(١)</sup>، ثم وضع الشروط المقيمة للقياس وعددها، وفصل فيها نظراً لخطورته، وكثرة الأخطاء فيه<sup>(٢)</sup>.

وبعد الإمام الشافعي جاء الإمام أحمد، ووضع محترزات وتنبيهات مليحة؛ ففي رواية أحمد بن الحسين بن حسان، فقال: «إنما القياس أن يقيس الرجل على أصل، فأما أن يجيء إلى أصل فيهدمه فلا»؛ فحد القياس بما كان على أصل مستنبط. وكذلك قال في رواية الميموني: «سألت الشافعي عن القياس، فقال: عند الضرورة، وأعجبه ذلك». ومعنى قوله: «عند

(١) انظر: الرسالة (ص ٥٩٨)، الأم (٦/٢١٩).

(٢) انظر: الرسالة (ص ٥٠٩)، الأم (٧/٣١٧).

الضرورة». إذا لم يجد دليلاً غيره من كتاب أو سنة، والاحتجاج بالتنبيه يجوز مع وجود دليل غيره<sup>(١)</sup>.

فكلام الإمامين الشافعي وأحمد، وقبلهم الإمام أبو حنيفة، وقبله الصحابة، أصل لكل علماء الأصول، ممن جاء بعدهم في الأخذ بالقياس؛ فمثلاً في أصول الشاشي الحنفي جعل شروط القياس خمسة<sup>(٢)</sup>، وكل هذه الشروط للقياس مرتكزة على تعظيم النص، وعدم تعديه لئلا تقام أحكام منسوبة للشريعة خارجة عن النص أو ناقضة له، فلا يتقدم القياس بين يدي النص بإقامة الأحكام وابتدائها، ويبين ذلك أكثر: أن الشاشي ضرب مثلاً للقياس في مقابلة النص، فقال: «إذا قلنا: جاز حج المرأة مع المحرم، فيجوز مع الأمينات، كان هذا قياساً بمقابلة النص، وهو قوله عليه السلام: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر فوق ثلاثة أيام ولياليها، إلا ومعها أبوها، أو زوجها، أو ذو محرّم منها»<sup>(٣)</sup>.

وتكلم إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) عن أوجه تطرق الخطأ للقياس، وعد منها خمسة أوجه، وزادها الغزالي (ت ٥٠٥هـ) إلى ستة أوجه<sup>(٤)</sup>، كلها دائرة على الخطأ في العلة، المعنى الجامع بين الفرع والأصل، أو نقول: المعنى الجامع بين الحادثة والنص، تحرزاً وتخوفاً على النص من القياس.

ج - وبهذا نخلص إلى أن مقصد من أنكر القياس، وحذر منه؛ كان

(١) انظر: العدة في أصول الفقه (٤/١٣٣٦)، التمهيد في أصول الفقه (٤/٥).

(٢) أصول الشاشي (ص ٢٤٥).

(٣) أصول الشاشي (ص ٢٤٦).

(٤) انظر: التلخيص (٣/٢٣٣)، المستصفى (ص ٣٠٤).

انتصارًا وحفظًا لمصدري التشريع، خوفًا من الاعتداء عليهما بالرأي المجرد، خشية اختراع أحكام وشرع لم يأذن به الله، كما قرر ذلك ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) وأبانه<sup>(١)</sup>.

كما أن من أثبت القياس كان انتصارًا وحفظًا لمصدري التشريع من ضياع معانيهما الملازمين لمنطوقيهما في حفظ دلالتهما، كما صرح بهذا الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، والسرخسي (ت ٤٨٣هـ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والآمدي (ت ٦٣١هـ) وغيرهم<sup>(٢)</sup>.

#### خامسًا: قول الصحابي:

نظر علماء الأصول وفحصوا بدقة اجتهاد الصحابي، في اعتباره مصدرًا للتشريع من عدمه؛ ففرقوا بين منزلة الصحابة بجلالة قدرهم، وعظيم فضلهم، ومآثرهم العظيمة في تشييد أركان الإسلام وعقد عراه، وإقامة أصول الإيمان وأركان الإسلام بالجهاد بالنفس والمال، ونقل الدين إلى الأمة كافة، وحفظ الدين قولًا وعملاً واعتقادًا، وما أعطاهم الله من قوة فهم وإدراك ومعارف لأصول الدين وفروعه، وبين كون اجتهادهم المجرد حجة، يناظر أصول التشريع الأصلية: الكتاب والسنة؛ فينتج أحكامًا جديدة خارجة عنهما بمجرد الاجتهاد. كما فرقوا بين الاجتهاد المجرد بإعمال الرأي، وبين قول الصحابي فيما لا مجال للرأي فيه، كما فرقوا بين القول الذي

(١) المحلى (١/٧٩). وانظر تقرير مسألة رد القياس بطوله عند ابن حزم في الإحكام (٢/٨)، والنبد (ص ٦٢).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٤/٧٥)، أصول السرخسي (٢/١٢١)، المستصفى (ص ٢٥٠). وانظر للغزالي كلام جميل حول هذا المعنى في أساس القياس (ص ٣٣)، الإحكام في أصول الأحكام (٣/١٦٤).



قاله أحد الصحابة فاشتهر وانتشر وذاع وعرف بين الصحابة فلم ينكروه، وبين اجتهاد بعيد مستترٍ مختفٍ لم يعرف بين الصحابة؛ ففصل علماء الأصول بين هذه الأمور كلها؛ فاعتبروا قوة اجتهادهم وكونه من المرجحات لمكانتهم ومنزلتهم العظيمة دون كونه حجة مطلقاً، واعتبروا ما لا مجال للرأي فيه، دون الرأي والاجتهاد المجرد، واعتبروا المشتهر دون المستتر، وهذا من أقوى التمييز والسير للأدلة الإجمالية، حتى تحرر عندهم أن الرأي المحض للصحابي: هو الذي لا تشوبه شائبة النقل عن المعصوم عليه الصلاة والسلام، ولا شائبة الإجماع؛ فتجاوز الأصوليون وتناظروا في حجية هذا النوع؛ فمن معتبر لهذا الاجتهاد، ومن غير معتبر<sup>(١)</sup>، ولهذا أكد الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) أنه لا يخص العموم بقول الصحابي؛ إبقاء لحكم العام، واحتراماً للنص، ثم بين بأن سبب ذلك: خشية اختلاط الاجتهاد بالنص؛ فالاجتهاد قابل للخطأ غير حجة بذاته، والنص غير قابل للخطأ<sup>(٢)</sup>.

٢ - فظاهر تحرز الأصوليين من إضعاف الأصول، بإدخال اجتهاد عليها قابل للخطأ والصواب؛ لأن الصحابة أنفسهم - رضي الله عنهم - مشهور ومتواتر عنهم نهيم غيرهم عن تقليدهم فيما قالوه بأرائهم واجتهاداتهم المطلقة، كما نقل ذلك ابن حزم (٤٥٦هـ) وغيره<sup>(٣)</sup>؛ فوجب فصل الاجتهاد عن النص؛ لأن بناء الأحكام يجب إقامته على أصول قوية لها أدلتها المعصومة،

(١) انظر: التقريب والإرشاد (٢١١/٣)، التخليص (١٢٨/٢) (٤٥٠/٣)، المستصفى (ص ١٦٨)،

شرح مختصر الروضة (١٨٥/٣).

(٢) انظر: التقريب والإرشاد (٢١١/٣).

(٣) الإحكام (٩٩/٦).

دون المخاطرة بأحكام الشريعة، باجتهادات قابلة للخطأ والصواب، كما نبه على ذلك إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) مجيباً عن بعض تعليقات من جعل اجتهاد الصحابي مصدراً تشريعياً، وقريب منه ابن حزم (ت ٤٥٦هـ)<sup>(١)</sup>.

٤ - أقوى ما ارتكز عليه منكرو الاحتجاج بقول الصحابي: احتمال الخطأ؛ إذ لا عصمة لهم عن الخطأ؛ لأنه إذا لم يقع اتفاق وإجماع على الرأي، بل اقتصر على آحادهم؛ فاحتمال الخطأ في الاجتهاد وارد، وإذا احتمل الخطأ؛ لم يبق بهذا الأصل مستمسك، ولهذا نجد العلماء يفرقون في ما روي عن الصحابي بين ما لم يكن فيه للرأي مجال؛ فيعتبرونه بمنزلة التوقيف الذي يجب الأخذ به؛ لأن الصحابي لا يقول ذلك من تلقاء نفسه<sup>(٢)</sup>، وبين ما كان للرأي فيه مجال فيعتبرونه ضرب اجتهاد تجوز مخالفته؛ لأن الصحابة أنفسهم صرحوا بهذا، فقالوا في مسائل كثيرة معتمدهم فيها الاجتهاد والرأي: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن نفسي والشيطان<sup>(٣)</sup>؛ فلم يوجبوا على أحد متابعتهم في اجتهاداتهم، بل نهو عن ذلك؛ إذ لا يمكن إنكار قيام اجتهادهم على الرأي في وقائع كثيرة،

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٧٥/٦)، التلخيص (٤٥٥/٣).

(٢) انظر: فتح القدير للكمال بن الهمام (٥٠٦/٢)، نيل الأوطار (٣٥٥/١)، الحاوي للفتاوي للسوطي (٢١٧/٢).

(٣) كما في قول الصديق رضي الله عنه في الكلاله، في سنن الدارمي (٢٩٧٢)، مصنف عبد الرزاق (٣٠٤/١٠)، مصنف ابن أبي شيبة (٢٩٨/٦)، السنن الكبرى للبيهقي (٢٢٣/٦)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير (١٩٧/٣): «رجال ثقاة إلا أنه منقطع». وكما نقل ذلك عنه ابن سيرين - رحمه الله - في الطبقات الكبرى (١٧٧/٣)، الإحكام لابن حزم (٥٠/٦)، جامع بيان العلم وفضله (٨٣٠/٢). وكما جاء عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما في شرح مشكل الآثار (٢٥/٩)، السنن الكبرى للبيهقي (١١٦/١٠). وكما جاء عن ابن مسعود في بروع بنت واشق عند شرح مشكل الآثار (٢٥/٩)، السنن الكبرى للبيهقي (١١٦/١٠). وغيرهم.

إذا ثبت جاء التوقف لاحتمال في الأخذ باجتهاده لاحتمال الخطأ<sup>(١)</sup>؛ فإذا انتفت العصمة، واحتمل الخطأ ارتفع أصل الاستدلال كما يقول الغزالي<sup>(٢)</sup>.

#### سادساً: عمل أهل المدينة:

١ - لما جعل الإمام مالك - رحمه الله - إجماع أهل المدينة العملي، أصلاً تشريعياً تستقى منه الأحكام، أوجب هذا عليه تقديم هذا الأصل، على بعض أحاديث الآحاد حال التعارض، لاجتهاد رآه، حتى إنه ربما استظهر صحة الحديث، من عمل أهل المدينة، إثباتاً أو نفيًا، قال المازري (ت ٥٣١هـ): «ويرجح مالك ما أخذ به من الأخبار بعمل أهل المدينة»<sup>(٣)</sup>.

إلا أن جماهير العلماء خالفوا مالكا، ولم يوافقوه، وردوا وأكثروا من الردود عليه؛ لأنهم - على رأيهم - اعتبروه مخترعاً لأصل من أصول الشريعة؛ لم تقم دلائل صحيحة عليه، مضاهياً لأصلي التشريع الكتاب والسنة؛ فإن الأصل المطرد عند علماء الأصول الذي لا ينتقض: أن الأصول لا تبني إلا بأصول مثلها بالقوة والدلالة، فلا يقام أصل باستحسانات العقول أو تزييناتها المجردة، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «فإننا لا نثبت أصول الشريعة إلا بمستند قطعي؛ فما قطعنا به أثبتناه، وما غلب على ظننا ترددنا فيه، وألحقناه بالمظنون»<sup>(٤)</sup>.

فجادلوا وحاوروا الإمام مالكا، وأصحابه، وأكثروا من ذلك في هذا الأصل،

(١) انظر: أصول السرخسي (١٠٧/٢).

(٢) انظر: المستصفي (ص ١٦٨).

(٣) شرح التلقين (١/٤٣٤).

(٤) البرهان (٢/١٨٦).

حتى قال القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) في حجية إجماع أهل المدينة: «اعلموا أكرمكم الله؛ أن جميع أرباب المذاهب من الفقهاء، والمتكلمين، وأصحاب الأثر، والنظر؛ إلب واحد على أصحابنا على هذه المسألة، مخطئون لما فيها بزعمهم، محتجون علينا بما سنح لهم»<sup>(١)</sup>؛ فما ذكره القاضي عياض -رحمه الله- وما لم يذكره يعود إلى ضبط أهل الأصول لأصول التشريع، وعدم المساس بها، وكونهم كما قال القاضي «إلب واحد على أصحابنا»؛ فهذا اتفاق منهم على مخالفة مالك وأصحابه في هذا الأصل، لخطورة هذا الأمر باختراع أصول غير معتبرة، قال الجصاص (ت ٣٧٠هـ): «فلما لم نر أحدًا من تابعي أهل المدينة، ومن غيرهم، وممن جاء بعدهم؛ دعا سائر الأمصار إلى اعتبار إجماع أهل المدينة، ولزوم اتباعهم؛ دل ذلك: على أنه قول محدث، لا أصل له عن أحد من السلف، بل إجماع السلف من أهل المدينة وغيرهم ظاهر في تسويغ الاجتهاد لأهل سائر الأمصار معهم، وأجازوا لهم مخالفتهم إياهم»<sup>(٢)</sup>.

٢ - وربما حصلت تجاوزات من بعض أرباب المذاهب على الإمام مالك وأصحابه، أو حملوا مذهبه ما لا يحتمل، لكن أصل الإنكار والجدال، وعدم التسليم له، بوضع أصل من الأصول دون تمحيص، وسبر، وتدقيق فيه، ومعرفة مكانه الصحيح؛ أمر صحيح سليم؛ لأن هذه الوظيفة الأصلية للعلماء عمومًا، ولعلماء الأصول خصوصًا، بتنقية الأصول الشريعة فيعتبر المعتر،

(١) ترتيب المدارك (١/٤٧).

(٢) الفصول في الأصول (٣/٣٢٤).

ويلغى الملغى؛ لئلا يعتدى عليها، وقد وجه إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) بعض أصل عمل أهل المدينة الذي أقامه الإمام مالك إلى أن مالكا: «قد يتوقف في الأحاديث التي نقلها علماء المدينة، ثم خالفوها، لاعتقاده فيهم أنهم أخبر من غيرهم، بمواضع الأخبار وتواريخها»<sup>(١)</sup>.

٣ - ولهذا لما كثر الحوار مع مالك وأصحابه حول هذا الأصل، عاد أصحاب مالك على الأصل الذي وضعه إمامهم، بالبيان، والتصفية، والتحقيق، والتنقيح، والنظر في المعبر منه بصلاحيته كونه أصلاً تشريعياً، ونفي غير المعبر؛ ففرقوا وفصلوا بين ما كان فيه حجة معتبرة ليكون أصلاً تشريعياً، وما ليس كذلك، وأن لا يجرى عليهما مجرى واحد، وكانت المراسلة بين الإمام مالك، وبين الليث بن سعد، مبكرة في ذلك معروفة، إذ نقد الليث الإمام مالكا في اعتباره أصل عمل أهل المدينة<sup>(٢)</sup>.

ثم حاول المالكية تحرير هذا الأصل؛ فجعلوه أنواعاً، وردوا المحتج فيه إلى أصل معتبر؛ إما من جهة كونه إجماعاً زمن الصحابة، أو من جهة كونه رواية متواترة عملية عن النبي عليه الصلاة والسلام، نقلها جيل بعد جيل، أو كون عملهم يدل على نسخ الخبر الوارد، ولم ينقل الناسخ؛ فكان عملهم دليلاً على النسخ<sup>(٣)</sup>؛ وما عدا ذلك فهو اجتهاد، قد تكون له بعض القوة

(١) البرهان (١/٢٧٨).

(٢) انظر نص الرسالة كاملاً في «المعرفة والتاريخ» (١/٦٨٧) للفسوي، و«تاريخ ابن معين» (٤/٤٨٧ - ٤٩٧)، وأشار إليها القاضي عياض في «ترتيب المدارك» (٣/٤٣ - ٤٤)، ونقل غالبها ابن القيم في إعلام الموقعين (٣/٦٩) مقررًا لها.

(٣) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (٢/٦٠٧) إحكام الفصول (١/٤٨٨)، نفائس الأصول (٦/٢٧٠٨).

الاجتهادية، لخاصية المدينة؛ فربما رُجح به أحياناً حال التعارض كما قاله الغزالي، لهذا قال الغزالي (ت ٥٠٥هـ)<sup>(١)</sup>؛ فهو كغيره من الاجتهادات، لا يصلح كونه أصلاً تبني منه الأحكام ابتداءً، دون أصل مسبق؛ لقبوله الخطأ والصواب؛ لأنه لم يرد شرع بتصويب أهل المدينة دون غيرهم، أو عصمتهم كما يقول الباجي<sup>(٢)</sup>.

ولهذا صحح هذا المعنى القاضي عبد الوهاب (ت ٤٢٢هـ) بأنه «يرجح به على غيره، ولا يحرم الذهاب إلى خلافه»<sup>(٣)</sup> فهذا في ما يجوز مخالفته، أما ما لا يجوز مخالفته فهو ما نقل بالتواتر العملي؛ كالأذان والصاع والمد وترك أخذ الزكاة من الخضراوات وغيرها<sup>(٤)</sup>؛ ففصل بين المقطوع به وغير المقطوع من إجماع أهل المدينة، وهذا الذي أكده الباجي (ت ٤٧٤هـ)، والقاضي عياض (ت ٥٤٤هـ)، وابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)؛ إذ جعلوا إجماع أهل المدينة على ضربين: ما كان طريقه النقل فهذا حجة، وما كان طريقه الاستنباط والاجتهاد فليس بحجة<sup>(٥)</sup>.

٤ - فخلّص المالكية هذا الأصل مما اتهموا فيه باختراع أصل غير معتبر شرعاً؛ فدفعوا ذلك، واحتموا والتجأوا إلى الأصول المعتبرة، وجعلوا عمل أهل المدينة لا يخرج عن أصلين معتبرين: إما إجماع الصحابة، أو النقل المتواتر عنه عليه الصلاة والسلام، واطرحوا ما سهواهما، حتى عقب الباجي

(١) انظر: المستصفي (ص ٣٧٧).

(٢) أحكام الفصول (١/٤٨٩).

(٣) المعونة على مذهب عالم المدينة (٢/٦٠٧).

(٤) انظر: المعونة على مذهب عالم المدينة (٢/٦٠٧).

(٥) انظر: أحكام الفصول (١/٤٨٨)، ترتيب المدارك (١/٤٧)، (١/٥٠)، الضروري (ص ٩٤).

(ت ٤٧٤هـ) في نهاية مبحث حجية أهل المدينة بقوله: «على أنه - أي الإمام مالك - لم يحفظ عنه من طريق، ولا وجه؛ أن إجماع أهل المدينة في ما طريقه الاجتهاد حجة عنده، وقد يورد الفصل في كتابه، وإن لم يكن قائلاً به، ولكن على معنى أن يورد أقاويل الناس، وجمل الكلام»<sup>(١)</sup>.

### سابعاً: المصالح المرسلة:

١ - المقصود بـ«المصالح المرسلة»: كل مصلحة لم يشهد لها الشرع باعتبار خاص، ولا بإلغاء؛ فهي مرسلة أي مطلقة، ليس لها حكم خاص بذاتها، وتسمى «الاستصلاح»، و«الاستدلال المرسل»، و«المناسب المرسل»، و«القياس المرسل»، و«الاستدلال»<sup>(٢)</sup>، وإنما سميت مرسلة: «أي لم تعتبر، ولم تلغ»<sup>(٣)</sup>.

فتوقف طوائف من علماء الأصول في اعتبارها دليلاً شرعياً مستقلاً، تكون مناهجاً للأحكام، لتخوفهم من وضع هذا الدليل، وكيفية التعامل معه في أخذ الحكم منه بمزاحمته للنصوص، ومصادر التشريع الأصلية؛ فنالها من التبع والاستقراء، لبيان المعتبر منها والمهمل، ما جعل طوائف من أهل الأصول يتوقف بالأخذ بها أصلاً؛ خوفاً من الافتتات على أصول التشريع أو مزاحمتها، وهذا الذي جعل غالب الأصوليين يتحرز، ويتحفظ من تجويز اعتبار المصلحة أصلاً تشريعياً مستقلاً<sup>(٤)</sup>، ولذا وصفها الغزالي

(١) إحكام الفصول (١/٤٩١).

(٢) انظر: نهاية السؤل (ص ٣٦٤)، البحر المحيط (٨/٨٣).

(٣) البحر المحيط (٨/٨٣).

(٤) انظر: الإحكام للآمدي (٤/١٦٠)، أصول الفقه لابن مفلح (٤/١٤٦٨)، نهاية السؤل (ص ٣٦٤)، البحر المحيط (٨/٨٣)، التقرير والتحبير (٣/١٥١).

(ت ٥٠٥هـ) بأنها من الأصول الموهومة؛ فألحقها ببعض الأصول، التي لا ترقى أن تسمى أصولاً بذاتها<sup>(١)</sup>، حتى قال الآمدي (ت ٦٣١هـ) في «المصالح المرسله»، وسماه «المناسب المرسل»: «اتفق الفقهاء من الشافعية، والحنفية، وغيرهم، على امتناع التمسك به، وهو الحق»<sup>(٢)</sup>.

ولما أدرجها الغزالي (٥٠٥هـ) ضمن الأصول الموهومة، مع ما بنى وخرّج عليها من أحكام المصالح، عقب في نهاية مبحثه على دليل «المصلحة» بقوله: «تبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه، بل من استصلح فقد شرّع، كما أن من استحسّن فقد شرّع»<sup>(٣)</sup>؛ فقرنه وشبهه بالاستحسان الذي هو أضعف من المصلحة المرسله .

٢ - نقل الجويني (ت ٤٧٨هـ)، وابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ) عن القاضي الباقلاني (٤٠٣هـ) بأن المأخذ لعدم اعتبار «المصلحة» مزاحمتها للأصول في إنتاج الأحكام، ومضارعتها لها في التشريع، ومقاربة الحكماء الأنبياء في ابتناء التشريع عمومًا، وعادة الأحكام المبنية على «المصلحة» تكون مضطربة، متباينة زمانًا، ومكانًا، وحالًا، وهذا خلاف المعهود من أحكام الله - عز وجل - المأخوذة عن أصول الشريعة المعتبرة؛ فأحكامه مطردة، ثابتة على مر الزمان، بحسب مناطها الشرعية المؤثرة في الأحكام، وجودًا وعدمًا<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر: المستصفي (ص ١٧٩).

(٢) انظر: الإحكام للآمدي (٤/ ١٦٠).

(٣) المستصفي (ص ١٨٠).

(٤) البرهان (٢/ ١٦٢)، قواطع الأدلة (٢/ ٢٥٩، ٢٦٠).



وفي موضع آخر يؤكد إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ) رد هذا الأصل بقوة، ويرخي العنان لقلمه ليؤكد ويرد كل شبهات هذا الأصل، ويعتبر تغيير الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة بسبب تغير الأزمان لطلب أحكام تناسبه، ضرب من الغرة والغباوة والجهل بالدين ومن تشبث بهذا، فقد انسل عن ربة الدين انسلال الشعرة عن العجين<sup>(١)</sup>، ولعل ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) أخذ بعض هذه المعاني من كلام الباقلاني والجويني، وزاد عليه في تقريره لما أكد بأن القائلين في المصلحة ليسوا مستنبطين بل شارعين<sup>(٢)</sup>.

٣ - فكانت «المصلحة» يتقاذفها علماء الأصول بينهم، تارة يعتبرونها، وتارة ينكرونها؛ إنكارهم ليس تضعيفاً لها أو إهمالاً لقيمتها الشرعية، ولكن تخوفاً من وضع أصل يغلب على أصول الشريعة ومصادرها الأصلية فيحمل على غير محمله؛ فيُفتح باب كبير لسن أحكام خارجة عن الأصول الشرعية الأصلية، مما يزاحمها وينازرها؛ فتعظم المفسدة ويتسع الخرق؛ فكان كبار علماء الأصول دائماً على وجل وخوف من الأخذ بها، حتى قال فيها الباقلاني وإمام الحرمين والسمعاني والغزالي وابن رشد مقولاتهم الآنفه، معتمدين في ذلك على أن المصالح المعتبرة هي المأخوذة عن النصوص، دون ما تستحسنه العقول، والكلام كله في التخوف الكبير من اعتبار مصالح مرسله غير منصوصة، يعتدى به على مصالح النصوص؛ فهي وإن أنشأت أحكاماً في مبتدئها غير مناهضة للنصوص، إلا أنها قد تكون في نهايتها معارضة ومصادمة للمصالح الشرعية جملة.

(١) انظر: غياث الأمم (ص ٢١٩).

(٢) الضروري (ص ١٢٨).

٤ - لهذا حاول العلماء الاستفادة من هذا الأصل من جهة، والتحوط له من جهة أخرى، بوضع الشروط التي تضبط مأخذه، وتعطل مفسده؛ فجعل الغزالي (ت ٥٠٥هـ) اعتبار «المصالح المرسله» أصلاً تشريعياً مناط بشرط تحقق أوصافاً ثلاثة: «وانقذ اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف: أنها ضرورة، قطعية، كلية»<sup>(١)</sup>، فلو كانت في التتمات، أو المكملات، أو الحاجيات؛ لم تعتبر، ولو لم نجزم بحصولها لم تعتبر، ولو كانت في جزئية من الجزئيات لم تعتبر؛ فضيق الغزالي كثيراً في اعتبار المصالح والأخذ بها؛ فمتى خلت عن أحد هذه الأوصاف لم يعتبر اعتماد الأخذ بالمصالح المرسله خوفاً من تعدي الاستدلال بالأصول؛ فهي عنده لا يذهب إليها إلا حال الضرورة القصوى التي تحقق من تحصيل مصالحها ودرء مفسدها.

وجاء الأمدي (ت ٦٣١هـ) ونقل اتفاق غالب الفقهاء على عدم اعتبارها، واستثنى من ذلك الضروري<sup>(٢)</sup> كما فعل الغزالي، ثم جاء بعده العز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ)، وتكلم عن المصالح بأطول وأوسع كلام، ولكن كان ضابطاً لمصطلحه في المصالح؛ فلم يخرج كلامه في المصالح عن المعتبر من المصالح التي دلت عليها النصوص دون المرسل، وهكذا من جاء بعده من طلابه .

ألا أن القرافي (ت ٦٨٤هـ) خرج بالمصلحة عن شروط الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي حصرها بالمصالح الضرورية، إلى رحب فضاء المالكية في توسعهم بها؛ فعداها إلى أنواع المصالح كلها: الضرورية، والحاجية،

(١) المستصفى (ص ١٧٦).

(٢) الإحكام (٤/١٦٠).

والتحسينية، وأقوى مستند له في ذلك: كثرة عمل الصحابة - رضي الله عنهم - بصور كثيرة من المصالح المرسلة، اعتبرها ضرب من أضرب الإجماع، ثم عقب هذا بقوله: «وهذا يفيد القطع باعتبار المصالح المرسلة مطلقاً؛ كانت في مواطن الضرورات، أو الحاجات، أو التتمات»<sup>(١)</sup>.

٥ - وليس أحد من المثبت، أو النافي للمصلحة، متعد بها نصاً، أو مهملاً أصلاً؛ فأبي مصلحة معارضة للنصوص فهي ملغاة مطرحة بالاتفاق، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ): «ولا يجوز التعلق عندنا بكل مصلحة، ولم ير ذلك أحد من العلماء، ومن ظن ذلك بمالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقد أخطأ»<sup>(٢)</sup>، ونحوه قاله ابن برهان (ت ٥١٨هـ)<sup>(٣)</sup>؛ فكل مذهب اعتبر نوعاً من المصالح بالنظر في جزئيات الأحكام، ولم يخل من استدلال بها، حتى إن القرافي (ت ٦٨٤هـ) رد على الشافعية، وأثبت عن إمام الحرمين في كتابه «الغياثي»، والماوردي في «الأحكام السلطانية» صوراً من المصالح المرسلة واسعة، أخذوا بها وقرروها، لم يأخذ بها المالكية أنفسهم<sup>(٤)</sup>.

٦ - لكن الحقيقة أن كلام القرافي، يحتاج شيئاً من البيان والتوجيه: فالشافعية أو غيرهم من العلماء إنما توقفوا بالأخذ بها من جهة كلية الدليل لا جزئية؛ فهم لا يريدون وضع أصل كامل في الشريعة، يسمى «المصلحة المرسلة» أو نحوه؛ فهذا الفرق بين المالكية والشافعية في هذا، ولهذا أكثر

(١) نفائس الأصول (٩/٤٠٨٨).

(٢) البرهان (٢/٢٠٦).

(٣) البحر المحيط (٨/٨٥).

(٤) انظر: نفائس الأصول (٩/٤٠٦٩).

من أصل لها وبينها، واستدل لها، ومثل لها، وبين الفرق بينها وبين البدعة الشاطبي (ت ٧٩٠هـ)، فذكر عشرة أمثلة تبين أثرها في بناء الأحكام، ثم عقب بعد ذلك فكشف عنها بكواشف ثلاثة، هي شروطها، وهي أيضاً فوارق تفرقها عن غيرها مما يشابهها:

١- الملاءمة لمقاصد الشرع، فلا تخالف أصلاً من أصوله .

٢- جريانها في العلل، التي تدرك العقول مصالحها دون التعبدات.

٣- اختصاصها بالوسائل دون المقاصد<sup>(١)</sup>.

وحاول الشاطبي إعادتها إلى أدلة متفق عليها، كما فعل أصوليو المالكية مع عمل أهل المدينة؛ فهم إما يرجعونها إلى اتفاق الصحابة على العمل بها، أو يرجعونها إلى عموم الأدلة الكلية<sup>(٢)</sup>.

فمتى أرجعناها إلى أدلة الشريعة المتفق عليها: الإجماع، أو عموم نصوص الكتاب والسنة؛ لم يبق حاجة إلى هذه التسمية الموهمة، وهذا جذر المسألة عند الأصوليين، الذين أنكروا كونها دليلاً مستقلاً، ولهذا فإن ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) وائم بين هذه الأصول الكبيرة في الشريعة؛ فقرر بأنه لا يمكن الصدام بين المصالح والنصوص، وأن كل واحد يقيم الآخر لا ينقضه، ومتى حصل التضاد، دل على ضعف أحدهما لا محالة<sup>(٣)</sup>، وكأن ابن تيمية يريد تخريج الأحكام على النصوص الشرعية في الكتاب والسنة، بدل أن يقال هذا

(١) انظر: الاعتصام (٢/٦٢٧) .

(٢) انظر: الاعتصام (١/٢٤٠) .

(٣) مجموع الفتاوى (١١/٣٤٤) .

دليله المصلحة، وهذا ما أكده الشاطبي (ت ٧٩٠هـ) وبينه ووضحه<sup>(١)</sup>.

٧ - والذي يرتضيه النظر في هذا المقام الضنك - والله أعلم، أن يقال: إن تخوف الأصوليين من وضع هذا الأصل، وتعليق الأحكام عليه مطلقاً، غير القول بتخريج بعض الفروع عليه أحياناً؛ فلا تلازم بينهما، فلا يلزم من بنى حكماً على المصلحة في جزئية من الجزئيات باعتبار عمومات الكتاب والسنة، أن يعتبر كلية الدليل من أصله مطلقاً؛ إذ فرق معتبر مؤثر بين إقامة الدليل إقامة دائمة؛ فكلما نزلت نازلة فزع إليه أهل الاجتهاد بتعليق الحكم به مباشرة، دون تكامل النظر في نصوص الكتاب والسنة، والتأمل بتنزيل الحادثة على النصوص الصحيحة المقيمة لها. وبين النظر الطويل في النازلة، ثم استغراق النظر في النصوص، فإذا وجد ما يقيم، أو يرد أصل هذه النازلة؛ اعتبر، وإن لم يوجد قربها بأشبه النصوص فيها العمومات التي تحمل بين طياتها قواعد المصالح كلها، ويبعد نزول نازلة عارية عن نص له أدنى مأخذ من عمومات الشريعة وكلياتها؛ لتكون أصلاً يستند عليه في ابتناء الحكم، ويظهر وجه الدلالة من النص، ثم تعضد وتقوى بعد ذلك باعتبار المصلحة؛ فتكون المصلحة مقوية عاضدة للنص، لا مؤسسة للحكم منفصلة عنه.

فيحتاج تجديد نظر دائم مع كل نازلة في فهم النازلة أولاً، ثم في النصوص وإناطته فيها؛ فهذه كلها فروق معتبرة بين وضع أصل كامل يستقي أهل الاجتهاد منه مباشرة بمجرد وجود النوازل، مع شبه إعراض عن النظر والتأمل والاستنباط من دقائق النصوص؛ لأن من تعلق بأصل

(١) الموافقات (٢/٣٩).

دليل المصلحة؛ ربما لا يجيل نظره إلا في النصوص الواضحة البينة القريبة على عجل، وهذا لا تخفى مآلاته بالصرف والبعد عن أصل الكتاب والسنة، ونسيانها بالتدرج فيتركان مع الزمن، ولهذا قال الشنقيطي (ت ١٣٩٣ هـ): «لكن التحقيق أن العمل بالمصلحة المرسله أمرٌ يجب فيه التحفظ وغاية الحذر؛ حتى يتحقق صحة المصلحة، وعدم معارضتها لمصلحة أرجح منها، أو مفسدة أرجح منها، أو مساوية لها، وعدم تأديتها إلى مفسدة في ثاني حال»<sup>(١)</sup>، ويقصد بـ«ثاني حال» المآلات التي يؤول إليها اعتبار المصلحة الحالية إلى مفسدة، وهذا من الأهمية بمكان؛ فكم من مصلحة حاضرة تنقلب مفسدة في المآل .

فمن تحوط لهذا الأصل، وخشي من عواقبه واعتدائه على التشريع؛ فتخوفه في محله، ومن أنكر أصل اعتبار دليل المصلحة دليلاً مستقلاً بذاته، فلا يتناقض في بناء بعض الأحكام عليها، إذا جدد النظر في أدلة الكتاب والسنة، مع كل حادثة وواقعة، ثم خرجها على نص من النصوص، ولو على بعد، وبين وجه المصلحة من النص؛ فهذا يكون من تعليق الحكم بالقياس الذي ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، وهو أحد أنواع الملائم من المناسب، وهذا أقوى وأولى من مجرد اعتبار المصلحة مع غياب للنص. ورحم الله الإمام العالم الفذ الكبير أبا الفتح تقي الدين ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) لما حذر خطورة التعاطي مع هذا الأصل، فقال: «فإن صحَّ ذلك فهو من باب العزم على المصالح المرسله، فحَمَلُهُ على التهديد الرادع للمصلحة أولى من حَمَلِهِ على حقيقة القَطْعِ

(١) المصالح المرسله (ص ٢١).

للمصلحة، وهذا يجزُّ إلى النظر فيما يسمَّى مصلحة مرسلة، والاسترسال في ذلك عظيم، ويقع فيه منكراتٌ عظيمةٌ الوقع في الدين، واسترسال قبيح في أذى المسلمين، ولست أنكرُ على من اعتبر أصل المصالح المرسلة، لكن يحتاج إلى نظر شديد، وتأمل سديد، وعدم التجاوز للحد المعترف<sup>(١)</sup>.

### ثامناً: الاستحسان:

١ - فحَص وفرز علماء الأصول الاستحسان بقوة، لما قدمه بعض أهل الاجتهاد بكونه مصدراً للأحكام؛ فنظروا فيه فوجدوا في بعض معانيه ما يتعدى به على أصول الاستدلال الأصلية المعتمدة، باختراع أحكام على غير أصل معتبر، واشتد نكيرهم له، وإن كان يبقى ضمن نطاق المصلحة؛ فهو يشبه المصلحة من وجه، ولكن يفارقها من وجه أهم وأقوى؛ فالتشابه يأتي في أن كليهما يعتمد مصلحة في إقامة الحكم، خالية عن دليل خاص.

إلا أن المصالح المرسلة تكون ابتداءً في أحكام عرت عن الأدلة الخاصة نفيًا أو إثباتًا. وأما الاستحسان فتخصيص لدليل، باستحسان مصلحة، رآها المجتهد، والدليل المخصوص منه قد يكون نصًّا، أو قياسًا، أو مصلحة، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «إلا أنهم صوروا الاستحسان بصورة الاستثناء من القواعد، بخلاف المصالح المرسلة»<sup>(٢)</sup>؛ فظهر بهذا بأن الاستحسان استثناء من دليل وقاعدة كلية، ولهذا الاستحسان أضعف من المصلحة المرسلة في أصله وفرعه؛ لأن المصلحة المرسلة لا تعتبر إلا بانعدام الدليل الخاص في

(١) شرح الإلام (٢/٢١٧).

(٢) الاعتصام (٢/٦٤١).

الحادثة، أما الاستحسان فيتقرر الحكم بناء على مصلحة مخالفة لدليل؛ فكان إنكاره من أهل الأصول أشد، وتتابعوا على نقضه، لإجماع الأمة بمنع إحداث حكم، بلا مأخذ ودليل معتبر<sup>(١)</sup>، قال الشافعي: «ومن استجاز أن يحكم أو يفتي بلا خبر لازم، ولا قياس عليه؛ كان محجوجاً بأن معنى قوله: «أفعل ما هويت»<sup>(٢)</sup>، ولهذا فإن استبعاد الاستحسان عن كونه مصدرًا تشريعيًا أوضح من استبعاد المصلحة، لأنه أقوى معارضة للأصول من المصلحة لأنه يكون له معارض مرجوح، والمصلحة، لا يشترط فيها معارض كما يقول القرافي (ت ٦٨٤هـ)<sup>(٣)</sup>.

٢ - فالاستحسان درجات يختلف بحسب قوة المستثنى والمستثنى منه؛ فربما قوي الاستحسان وربما ضعف، حتى ربما خالف الدليل الخاص، وأحياناً يوافقه من وجه، ويخالفه من وجه آخر؛ فهو دائر على قوة المصلحة المستحسنة، ومدى ملاءمتها للمصالح الشرعية هذا من جهة، ومن جهة أخرى على مدى قوة المخالفة للدليل الخاص في هذه المسألة وعدمه؛ فالاستحسان تخصيص لدليل من الأدلة، لاستحسان مصلحة من المصالح عند المجتهد، تارة يستطيع أن يفصح عنها ويوضحها ويبينها تامة، وتارة لا يستطيع ذلك؛ فإذا قويت المصلحة المخصّصة، واحتمل الدليل للتخصيص؛ قوي الاستحسان، وقد يظهر به قوة المجتهد وفقهه، خصوصاً إذا أبان المجتهد وجه الاستحسان

(١) انظر في نقل الإجماع على منع إحداث قول بلا أصل شرعي معتبر: إحكام الفصول (٢/٦٩٤)،

التلخيص في أصول الفقه (٣/٣١٤)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥١)، الموافقات (١/٨٧).

(٢) الأم (٧/٣١٥).

(٣) نفائس الأصول (٩/٤٠٩٥).



وقوة المآخذ، وإذا ضعفت المصلحة المستحسنة، وامتنع الدليل عن التخصيص لهذه المصلحة المستحسنة؛ ضعف الاستحسان؛ فالتخصيص بالاستحسان قد يقارب المَخَصَّص بالقوة أو يقل عنه؛ فتقوى المعارضة بينهما.

وهذا التباين في الاستحسان قوة وضعفًا هو سبب قوة التباين بين العلماء في اعتبار، أو إلغاء، الاستحسان كدليل شرعي، حتى رفع مناره الإمام مالك، فقال فيه: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»<sup>(١)</sup>، وفي مقابل هذا قال ابن العربي (ت ٥٤٣هـ): «أنكره الشافعي وأصحابه، وكفروا أبا حنيفة في القول به تارة، وبدعوه أخرى، وقد قال به مالك»<sup>(٢)</sup>، وقال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «إن الاستحسان يراه معتبرًا في الأحكام مالك، وأبو حنيفة، بخلاف الشافعي؛ فإنه منكر له جدًّا، حتى قال: من استحسَن فقد شرع»<sup>(٣)</sup>.

٣ - تولى الشافعي رد «الاستحسان» بنقد مؤصل، فجاء عليه من أصله، ونقضه من أسه، وبين وجه بطلانه بالدلائل الشرعية والعقلية، وكتب في هذا كتاب: «إبطال الاستحسان»، كما بين أصول المآخذ عليه بكلام جميل في «الرسالة» بباب عقده للاستحسان<sup>(٤)</sup> حتى قال فيه: «ومن قال: أستحسن، لا عن أمر الله، ولا عن أمر رسوله ﷺ فلم يقبل عن الله، ولا عن رسوله ما قال»<sup>(٥)</sup>.

فواضح من إنكار الشافعي واشتداده على «الاستحسان» لكونه قول

(١) البيان والتحصيل (١٥٥/٤)، وقال الشاطبي في الاعتصام (٦٣٥/٢): «رواه أصبغ عن ابن القاسم عن مالك».

(٢) المحصول لابن العربي (ص ١٣١).

(٣) الاعتصام (٦٣٧/٢).

(٤) انظر: الرسالة (ص ٥٠٣).

(٥) الأم (٣١٥/٧)، وانظر: الرسالة (ص ٥٠٧).

بالظن، والرأي المحض في التشريع، الذي لا يعتمد على أصل من الأصول التي تناط بها الأحكام؛ لأنه حصرها في أربعة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس<sup>(١)</sup>، وما عدا هذه الأصول يعتبر اعتداء بالتشريع عليها، فلا يجوز الأخذ به مطلقاً، وعلى هذا اتفاق العلماء كلهم، لا يخالفون أنه لا يجوز أن ينشئ أحد حكماً تبعاً لهواه المحض<sup>(٢)</sup>، قال إمام الحرمين (ت ٤٧٨ هـ): «أجمعت الأمة قاطبة، على إن من قال قولاً بغير دليل، أو أمانة منصوبة شرعاً؛ فالذي يتمسك به باطل»<sup>(٣)</sup>، ونحوه قاله الآمدي (ت ٦٣١ هـ)<sup>(٤)</sup>.

٤ - فالذي أنكره الشافعي الاستحسان والتحكم العقلي المحض المزاحم للأصول الشرعية الكلية المعتبرة؛ لأن الشافعي يتكلم عن واقع شاهده ولاحظه، وعاش أهل القائلين به، ويعرفهم وقد حاورهم وحاوروه، وجادلهم وجادلوه، فلا يمكن أن يكتب كل هذه الردود والمسائل، ثم يقال: بأن الاستحسان الذي تكلم عنه الشافعي غير الاستحسان الذي جعله أبو حنيفة ومالك أصلاً من الأصول، كما قال أبو بكر الجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، ويقصد الإمام الشافعي<sup>(٥)</sup>.

وهذا لا يخفى مجازفة كبيرة في الكلام، وكأن الشافعي لا يدرك المعاني، ويلقي الكلام على غير أصوله ومعانيه ومقتضياته، وهو الذي عاش مع كل

(١) الأم (٣١٣/٧).

(٢) انظر في نقل الإجماع على منع إحداث قول بلا أصل شرعي معتبر: إحكام الفصول (٢/٦٩٤).

التلخيص في أصول الفقه (٣/٣١٤)، شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥١).

(٣) التلخيص في أصول الفقه (٣/٣١٤).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٤/١٥٧).

(٥) انظر: الفصول في الأصول (٤/٢٢٥).

من قال بالاستحسان من الحنفية، والمالكية، وخبرهم، وأخذ عنهم، وأخذوا عنه، قبل الجصاص بقرنين من الزمان؛ فهو يتكلم عن استحسان مخالف للأخبار؛ لأنه قال: «إن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان، إذا خالف الاستحسان الخبر»<sup>(١)</sup>.

كما أننا في مقابل هذا: على يقين بأن أئمة؛ كأبي حنيفة، ومالك، لا يمكن يخترعون أصلاً ليضربوا أو يضعفوا به دلالات الكتاب والسنة، وفق ما رد به الشافعي عليهم؛ فهذا يصعب جداً في حقهم؛ فكل أصل أقاموه في نظرهم مقوٍ للكتاب والسنة لا مضعف وموهن لهما؛ فنظروا في إيجاد أصل أو منحنى اجتهادي، تحفظ به بعض المصالح الشرعية التي قدروها، مما لا يحفظها القياس الظاهر لدقتها، أو حتى بعض الأصول الأخرى؛ لأن الواقع يكون بخلافها؛ فتواضعوا على هذا الأصل لهذا الغرض، وكان في بعض هذا الدليل: الحكم بما يُستحسن من غير دليل<sup>(٢)</sup> قال القرافي (ت ٦٨٤هـ) بأن الاستحسان: «الحكم بغير دليل، وهذا اتباع للهوى؛ فيكون حراماً إجماعاً»<sup>(٣)</sup>، ثم لما بدأ التشنيع على القائل به؛ صححوا معناه المشكل إلى القول بأن الاستحسان: العدول عن موجب الدليل، لدليل آخر؛ أقوى منه<sup>(٤)</sup>، وهذا تسميته استحساناً، أو جعله باسم خاص له، مغالطة لا تخفى؛ لأن

(١) الرسالة (ص ٥٠٥).

(٢) انظر: أحكام الفصول (٦٩٤/٢)، اللمع (ص ١٢١)، نفائس الأصول (٩/٤٠٣٩).

(٣) شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥١).

(٤) انظر: أحكام الفصول (٦٩٣/٢، ٦٩٤)، المحصول لابن العربي (ص ١٣١)، شرح تنقيح

الفصول (ص ٤٥١)، شرح مختصر الروضة (٣/١٩٨).

هذا حجة إجماعاً كما قال القرافي<sup>(١)</sup>، إلا إن قصد بالدليل الأقوى المصلحة المخالفة للنص، وهذا الذي قاله ابن رشد (ت ٥٩٥هـ): «هو جمع بين الأدلة المتعارضة، وإذا كان ذلك كذلك، فليس هو قول بغير دليل»<sup>(٢)</sup>.

٥ - وقد حاول أصوليو الأحناف تقرير الاستحسان عندهم بكونه على ضربين؛ الأول: ما وكل فيه التقدير إلى المجتهد، نحو المتعة للمطلقة، بحسب يسر وعسر الزوج، وتقدير نفقة الزوجة، وأروش الجنائيات .. إلخ؛ فهذا نوع من الاستحسان يحتاج إلى الاجتهاد، وهذا لا إشكال فيه . وأما الذي فيه الإشكال فهو النوع الثاني: الذي يعد ضرباً من القياس إلا أنه خفي غير ظاهر، يقدم على القياس الظاهر لقوة معناه، وسموه استحساناً، تمييزاً له عن القياس الظاهر<sup>(٣)</sup>، وقد بسط السرخسي (ت ٤٨٣هـ) هذا الأصل وأرجعه لترجيح قياس على آخر، لمعنى خفي يظهر بالتأمل للمجتهد، لموجب يقتضي هذا الترجيح، وليس لمطلق الاستحسان العقلي<sup>(٤)</sup>، وربما أن هذا المنحى منهم هو نسخة مصححة لمعنى الاستحسان، الذي تكاثر ذكره عنهم بأنه: «ترك القياس، لما استحسنته الإنسان، من غير دليل»<sup>(٥)</sup>.

٦ - يبقى الاستحسان أكبر مشكلاته أنه لم تضبط مأخذه، وأصوله، ومحترزاته، وسبل إجراءاته؛ فجاءت ممارساته، تارة تصيب، ومرة تخطئ،

(١) شرح تنقيح الفصول (ص ٤٥١).

(٢) بداية المجتهد (٤/٦٠).

(٣) انظر: الفصول في الأصول (٤/٢٣٣)، تقويم الأدلة (ص ٤٠٤)، أصول السرخسي (٢/٢٠٠).

(٤) أصول السرخسي (٢/٢٠٠، ٢٠١).

(٥) انظر: إحكام الفصول (٢/٦٩٤)، التبصرة في أصول الفقه (ص ٤٩٢)، التلخيص في أصول الفقه (٣/٣١٠).

ومن استقرأ الفروع الفقهية، وجد التباين بين هذه الفروع، قريباً وبعداً من الأصول، إلا أن الشافعي بثاقب نظره، وبعد فهمه، وتحوطه لحماية أصول الشريعة القطعية؛ لم يناقش ممارسات الاستحسان، وتطبيقاته، والأحكام التي أنجبها؛ لأن بعضها قد يكون صحيحاً لما أخذ آخر؛ فالشافعي نفسه استحسّن بعض الأشياء فقال: «فإن ادعيت أنه قتله. قلت: القياس إذا لم يحلف أن يقتل، ولكن أستحسن فأحبسه حتى يقر فيقتل، أو يحلف فيبرأ»<sup>(١)</sup>، وقال في متعة المطلقة: «أستحسن بقدر ثلاثين درهما»<sup>(٢)</sup>، والظاهر هذا منه استحسان لغوي، لا على المعنى الاصطلاحي، وإنما ناقش الشافعي أصل دليل الاستحسان، والإيرادات الكبيرة على الأصل، ولم يناقش الفروع المرتبة عليه؛ لأن الأصل عنده خاطئاً، حتى وإن ولد اجتهادات صحيحة أحياناً، فهو يرى أن إقامة أصل بهذا الغموض، تستمد منه الأحكام، يركبه عالم قد يحسنه أحياناً، ويركبه آخر فيولد أحكاماً ناقضة للشرع؛ من أخطر الأشياء على الشرع؛ لأنه أوسع مجال للقول بالتشهي والهوى، ولذا وصف الشافعي الاستحسان بقوله: «وإنما الاستحسان تلذذ»<sup>(٣)</sup>، حتى تراجع القائلون به، وصححوه، بأن أدخلوه تحت أحد الأصول المعتبرة في الشريعة وهو القياس. فأي أصل تبنى منه أحكام شرعية، لا يكون قطعياً في أصل ثبوته، أو يقرب من ذلك، ولا منضبطاً بضوابط تمنع كونه مطية للأهواء وما تشتهيه الأنفس من الأحكام، وتستلذه؛ فليس بأصل معتبر البتة، ولهذا فإن أكبر المآخذ

(١) الأم (٤١/٧).

(٢) مختصر المزني (ص ٢٨٣).

(٣) الرسالة (ص ٥٠٧).

على الاستحسان صعوبة العمل به، وعدم انضباطه بأصول واضحة لأهل الاجتهاد، تجعل ينزعون عنه نزاعاً صحيحاً مطرداً، يعطي أحكاماً صحيحة، بعيدة عن التشهي والتلذذ كالقياس الذي بذل فيه العلماء جهداً كبيراً لضبط قواعده وأصوله وسبل الاستنباط منه كأصل من الأصول الكبيرة للشريعة.

وهذا الذي جعل الشافعي يجانس في الاستحسان بين أهل العلم، وغيرهم من أهل العقول<sup>(١)</sup>، وشبهه الباجي (ت ٤٧٤هـ) استحسان العالم بلا دليل، بكلام العامي والطفل في الأحكام لأنه حكم بلا دليل<sup>(٢)</sup>.

فالقياس - مثلاً، الذي يعتمد في جانب منه كبير على العقل؛ منضبط بالنص، والعلة، فلا قياس إلا بأصل له من نص صحيح، وعلة معتبرة بمسالكها، وشروط أخرى، أما الاستحسان فلا يضبطه ضابط؛ لذا جاء في بعض تعريفات الاستحسان بأنه: «دليل ينقذ في نفس المجتهد، لا تساعده العبارة عنه، ولا يقدر على إظهاره»<sup>(٣)</sup>؛ فبهذا الاعتبار يبقى مشرع الأبواب، لكل صاحب هوى أن يقول في الشريعة أستحسن كذا وكذا؛ لذا قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): «فأنت ترى أن هذا الموضع مزلة قدم أيضاً، لمن أراد أن يبتدع، فله أن يقول: إن استحسننت كذا وكذا؛ فغيري من العلماء قد استحسن»<sup>(٤)</sup>، وليس فقط على البدع، بل هدم الدين كله من أصله وأسه.

٧ - والذي يظهر - والله أعلم - مما سبق تقريره: أنه لا يوجد

(١) انظر: الرسالة (ص ٥٠٣).

(٢) انظر: أحكام الفصول (٢/٦٩٥).

(٣) انظر: المستصفي (ص ١٧٣)، الإحكام في الأحكام للآمدي (٤/١٥٧).

(٤) الاعتصام (٢/٦٣٧).

أصل يسمى «الاستحسان» في الشريعة، تبنى منه أحكام شرعية مباشرة، وينظر فيه بنظر مستقل عن الأصول المعتبرة الشرعية، لكن يوجد منهج يراعاه المجتهد في استنباطه من النص وتعليق الحكم به، يدخل ضمنه «الاستحسان» بالنظر والتأمل بالمصالح المرعية، التي ربما حسن تعليق الحكم بأصل أبعد من أصله القريب عندما يتجاذب الفرع أكثر من أصل، لكونه يحقق ويرعى مصلحة وعدل في هذه الحادثة بذاتها؛ فهذا فقه معتبر له وزنه وقيمته، لا ينكره أحد، وهو أحد المعالم التي يتمايز بها أهل الاجتهاد عن بعضهم حال النظر بالأحكام الشرعية؛ لاستصحابه العدل والمصلحة في تقرير الحكم الشرعي؛ لذا قال ابن رشد (ت ٥٩٥هـ): «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال، هو الالتفات إلى المصلحة، والعدل»<sup>(١)</sup>.

فالتعلق بفقه الاستحسان معتبر، لا التعلق بكونه أصلاً يفرع إليه مطلقاً في الحوادث والوقائع، دون نظر في المآخذ والمدارك والأصول الشرعية الأصلية المعتبرة؛ فهو نظر في النصوص، لا أنه أصل للنظر بذاته يزاحمها، أو يستقل عنها، أو يدفعها، قال ابن السمعاني (ت ٤٨٩هـ): «وإنما المستنكر أن يجعل ذلك أصلاً من الأصول، تبنى عليه الأحكام، وخالف بينه، وبين سائر الأدلة»<sup>(٢)</sup>، وبهذا الاعتبار للاستحسان نستطيع تفسير ما جاء عن الإمام مالك في قوله: «تسعة أعشار العلم الاستحسان»<sup>(٣)</sup>؛ فجعله من العلم

(١) بداية المجتهد (٢٠١/٣).

(٢) قواطع الأدلة (٢٧١/٢).

(٣) البيان والتحصيل (١٥٥/٤)، وقال الشاطبي في الاعتصام (٦٣٥/٢): «رواه أصيبغ عن ابن القاسم عن مالك».

لا من الأصول، ويعني بذلك - والله أعلم - أن العالم إذا لم يستصحب نظر المصالح والعدل في إقامة الحكم الشرعي فاته الكثير، لأنه لم يعتبر كليات الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة في المسألة، فلا يظهر لعلمه معنى أو اعتبار؛ فيفوت الميزان والمعيار الذي يزن به الحكم ويرجعه إليه، لا أن الاستحسان يكون مصدرًا مستقلًا للأحكام، مبني على العقل وحده؛ فهذا لا يقوله أحد، فضلًا عن الإمام مالك؛ فيجب فهم كلام الأئمة، وتنزيله مواضعه الصحيحة؛ لأن الإمام مالك، هو إمام أهل السنة والأثر، القائل: «قُبض رسول الله ﷺ، وقد تم هذا الأمر، واستكمل، فإنما ينبغي أن نتبع آثار رسول الله ﷺ، ولا نتبع الرأي؛ فإنه متى اتبع الرأي جاء رجل آخر أقوى في الرأي منك فاتبعته، فأنت كلما جاء رجل غلبك اتبعته، أرى هذا لا يتم»<sup>(١)</sup>.

(١) الاعتصام (١/١٤٠).



## الخاتمة والتوصيات

### أ - الخاتمة:

بعد أن أعان المولى سبحانه وتعالى، وأفاض عليّ من فضله بإتمام هذه الدراسة، أحب أن أضع أمام القارئ الكريم أهم ما توصلت إليه هذه الدراسة من نتائج:

١. يتناوب تعريف «أصول الفقه» الاصطلاحي تعريفان، بمجموعهما يحققان معناه، ويقيمان وظيفته وغايته؛ الأول: «معرفة الأدلة الإجمالية، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد»، والتعريف الثاني: «العلم بالقواعد، التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، عن أدلتها التفصيلية»؛ فأقاما «موضوع» أصول الفقه و«غايته» وذلك بحفظ: الدليل والحكم.
٢. لازم علماء الأصول بين الحكم والدليل؛ إذ لا حكم صحيح إلا بدليل صحيح.
٣. «الأدلة الإجمالية» أصلب وأقوى مباحث أصول الفقه، فهي مؤثرة في كل جزئية من جزئيات هذا العلم.
٤. الأصل في أدلة الشريعة الإجمالية توقيفها، لا يجوز اختراع شيء منها، وغيرها عائدة للكتاب والسنة تفصيلاً وإيضاحاً وبياناً؛ فهي مؤكدة، غير بانوية ولا مؤسسة لأصول جديدة.
٥. أكد الأصوليون على حفظ النصوص، كما حفظوا طرق الاستنباط؛ إذ لا

- معنى لحفظ أصلها مع ضياع طرق الفهم.
٦. دار حفظ علماء الأصول للكتاب الكريم على ثلاثة مرتكزات: نصه، وطرق الاستنباط منه، وناسخه ومنسوخه، وكذا السنة شملت هذه الثلاثة، وزادوا: تأكيد حجية السنة في أصلها، ومنها خبر الواحد. ومراتب ثبوتها، وقوة كل مرتبة في الحكم. والفصل بين مقامات أحواله عليه الصلاة والسلام عند البلاغ.
٧. اعتنى علماء الأصول بحفظ دليل الإجماع لقوة أثره في حفظ الشريعة؛ فحفظوا الإجماع من جهتي الوجود والعدم.
٨. اهتم علماء الأصول بالقياس لعظم موقعه من الشريعة لكثرة الأحكام المقامة عليه؛ ففصلوا في أركانه وشروطه.
٩. انفرد إمام دار الهجرة بالقول بحجية عمل أهل المدينة، وبعد أن شدد العلماء على أتباعه فيه؛ عاد أصحاب مالك على الأصل الذي وضعه إمامهم، بالبيان، والتصفية؛ فردوا المعتبر منه: إما إلى كونه إجماعاً زمن الصحابة، أو إلى كونه رواية متواترة عملية عن النبي عليه الصلاة والسلام، أو إلى كون عملهم يدل على نسخ الخبر الوارد، ولم ينقل الناسخ؛ فكان عملهم دليلاً على النسخ.
١٠. غالب علماء الأصول لم يأخذوا بحجية «المصلحة المرسلة» كدليل ينهض ببناء الأحكام بمفردها، مع إقرارهم بكون المصلحة أصل في كل حكم شرعي بلا استثناء، ولكن تخوفهم وتحوطهم الكثير من بناء أحكام على مجرد معان مخيلة ومناسبات مرسلة، منعهم من القول بها مطلقاً؛

فأجازوها بشروط فاحصة تحد من غلوائها، وتوجه أحكامها، وتضييق على التوسع فيها لئلا تزاحم أو تعطل المنصوصات .

١١. تنازع علماء الأصول في معنى «الاستحسان» فما كان فيه اعتماد على الرأي المحض المجرد اتفقوا على اطراحه وعدم الاعتداد به، وما كان منه قائم على مصلحة معتبرة فتردد فيه العلماء كثيراً؛ لأنه تخصيص للنص بالمصلحة، فهو بهذا أضعف من المصلحة المرسله؛ فهذا يجب أن يكون في مسالك النظر والاجتهاد، لا في عداد الأدلة والأصول.

#### ب - التوصيات:

١. ضرورة إيضاح أصل وظيفة أصول الفقه: أنه حفظ وإقامة أدلة الشريعة الإجمالية بمعرفة مراتبها والمعمل والمهمل منها؛ إذ غالب الدارسين والطلاب يظنون أن وظيفته: معرفة القواعد التي تستنبط بها الأحكام، وهذه الوظيفة تأتي تالية للوظيفة الأولى.

٢. يجب على علماء الأصول في هذا الزمن تقرير أصل الأدلة الإجمالية، وهما الكتاب والسنة، وكيف تتفرع عنهما بقية الأدلة؛ إذ يُظن أن الأدلة الأخرى منفصلة عن الكتاب والسنة، وهذا نظر قاصر ضعيف، فيه خطورة على الشريعة وأهلها .

٣. على علماء الأصول تحقيق وتمحيص طرائق الاستدلال المعتبرة، وتنزيلها على كثير من الاستدلالات المعاصرة، ليظهر المزيف منها فينكر، ويبقى المحقق فيقر؛ لئلا تنطلي الشبه على جمهرة أهل الإسلام.

٤. لم يزل العلماء ينكرون الأدلة التي لا تستند لأصل؛ فأنكروا على علماء

وأئمة؛ كإنكارهم على الإمام مالك اعتبار «عمل أهل المدينة» أصلاً تحاكم إليه النصوص، وإنكارهم على أبي حنيفة «الاستحسان» القاضي باستحسان الحكم دون دليل، وإنكارهم الاستدلال بالمصلحة المرسله، وهذا يقود لإنكار الأصول المخترعة في هذا الزمن؛ كسيادة الأمة وحقها في التشريع، وغيرها من الأصول المخترعة .

٥. قد لا تكون المشكلة في الأصل ذاته؛ إذ يرجع بعض أهل الاستدلال لأصل معتبر كالقياس أو الإجماع، ولكن يكون الخطأ بعدم تكامل معرفته بكيفية الاستدلال بهذا الأصل، إما بتقديم مؤخر أو تأخير مقدم، أو اعتبار ملغى أو إلغاء معتبر، وهذا كثير جداً في هذا الزمن، فيعود على الشريعة بأحكام ضعيفة خطيرة، مناقضة لمقاصدها وكلياتها.

٦. بناء الأدلة الصحيحة وكيفية الاستدلال بها ومراتبها وتطبيقاتها واجب كل فقيه ومتفقه، كما أن ممارسة الفقه بتنزيل قواعد الأصول عليه لازمة لكل أصولي، ومن الخلل الكبير على الشريعة وأهلها في هذا الزمن الفصل بين الفقه وأصوله؛ إذ خرَّجت لنا الجامعات فقهاء لا أصول عندهم، وأصوليين لا فقه لديهم، فضاع العلمان: الفقه والأصول معاً، وضعف النتاج والاجتهاد والخطاب القائم على الشرع؛ لأنه أدى إلى الانفصال التام بين العلمين، وهذا لا يعرف في تاريخ الإسلام كله.

## مصادر البحث

- ١- أبجد العلوم؛ لأبي الطيب محمد صديق خان، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢ م.
- ٢- الإبهاج في شرح المنهاج، لتقي الدين علي السبكي، وأكملة ولده تاج الدين، الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ٤٠٤ هـ.
- ٣- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لتقي الدين المشهور بابن دقيق العيد، ت: أحمد شاكر، عالم الكتب، ط ٢، بيروت، ١٤٠٧ هـ.
- ٤- إجماعات ابن بطال في شرحه لصحيح البخاري في بابي الطهارة والصلاة - لعدينان الفهداوي، ماجستير، جامعة الأنبار، كلية العلوم الإسلامية في الرمادي، ٢٠١٢ م.
- ٥- إجماعات ابن رشد، العبادات، بن فائز الزبير، مذكرة لنيل درجة الماجستير، جامعة الجزائر، ١٤٢٥-١٤٢٦ هـ.
- ٦- إجماعات ابن عبد البر في العبادات، لعبدالله بن مبارك البوصي، دار طيبة، الطبعة الأولى، الرياض، ١٤٢٠ هـ.
- ٧- الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي الآمدي، الكتاب العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- ٨- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين القرافي، ت: محمود عرنوس، الأزهرية للتراث .
- ٩- إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، ت: عبد المجيد تركي، الغرب الإسلامي، ط الثانية، بيروت، ١٤١٥ هـ.
- ١٠- الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن أحمد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، الطبعة الأولى، بيروت.

- ١١- أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١٢- أحكام القرآن، محمد بن عبدالله بـ«ابن العربي المالكي»، ت: محمد عبد القادر، الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ١٣- إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، دار المعرفة، بيروت.
- ١٤- آداب الشافعي ومناقبه لعبدالرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، ت: عبد الغني عبد الخالق، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ١٥- أخبار أبي حنيفة وأصحابه، للحسين بن علي الصِّيمري، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٦- إرشاد الفحول في تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد الشوكاني، ت: أحمد عزو، الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ١٧- أساس البلاغة، لمحمود الزمخشري، ت: محمد باسل، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ١٨- أساس القياس، لأبي حامد محمد بن محمد الطوسي، تحقيق: د.فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٣هـ.
- ١٩- الأشباه والنظائر، لعبد الوهاب السبكي، ت: عادل عبدالموجود، علي محمد عوض، الكتب العلمية، ط١ بيروت، ١٤١١هـ.
- ٢٠- أصول البزدوي بـ«كنز الوصول إلى معرفة الأصول»، لعلی البزدوي، ت أ.د. سائد بكداش، دار السراج، ط، المدينة المنورة، ١٤٣٦هـ.
- ٢١- أصول التشريع الإسلامي، للهادي كرو، الدار العربية للكتاب، بيروت، الطبعة الثانية، بيروت .
- ٢٢- أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد سهل السرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٢هـ.
- ٢٣- أصول الشاشي، لنظام الدين الشاشي، ت: مولانا بركة الله بن محمد اللكنوي، ابن كثير، الطبعة الثانية، دمشق، ١٤٣٢هـ.

- ٢٤- أصول الفقه، لمحمد بن مفلح المقدسي، ت: د. فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٢٥- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الجكني الشنقيطي، دار الفكر، لبنان، ١٤١٥هـ.
- ٢٦- الاعتصام، لإبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: سليم الهلالي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، السعودية، ١٤١٢هـ.
- ٢٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر «ابن قيم الجوزية»، ت مشهور حسن، ابن الجوزي، ط ١، السعودية، ١٤٢٣هـ.
- ٢٨- اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لأحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، ت ناصر العقل، ط ١، ١٤٠٤هـ .
- ٢٩- الإقناع في مسائل الإجماع، لأبي الحسن ابن القطان، ت: فوزي الصعيدي، الفاروق الحديثة، ط ١، القاهرة، ١٤٢٤هـ.
- ٣٠- الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٣١- أنوار البروق في أنواء الفروق، لأحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب، بيروت .
- ٣٢- أنيس الفقهاء في تعريف الألفاظ المتداولة بين الفقهاء، لقاسم القونوي، ت: د. أحمد الكبيسي، دار الوفاء، ط ١، جدة، ١٤٠٦هـ.
- ٣٣- البحر الزخار المعروف بمسند البزار، لأبي بكر البزار، ت: محفوظ الرحمن زين الله، العلوم والحكم، ط ١، المدينة المنورة، ١٤٠٩هـ.
- ٣٤- البحر المحيط، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، دار الكتبي.
- ٣٥- بدائع الفوائد، لأبي عبدالله محمد المعروف بـ «ابن قيم الجوزية»، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٤هـ .
- ٣٦- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر علاء الدين الكاساني، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٢م.

- ٣٧- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، تنقيح وتصحيح خالد العطار، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٣٨- بديع النظام، أو: نهاية الوصول إلى علم الأصول، لمظفر الدين أحمد الساعاتي، ت: سعد السلمي، جامعة أم القرى، ١٤٠٥هـ.
- ٣٩- البرهان في أصول الفقه، عبدالمك الجويني، ت: عبدالعظيم محمود الديب، الوفاء، ط٤، المنصورة - مصر، ط٤، ١٤١٨هـ.
- ٤٠- بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة أحمديّة لأبي سعيد الخادمي، مطبعة الحلبي، ١٣٤٨هـ.
- ٤١- البيان والتحصيل، لأبي الوليد محمد بن رشد، ت محمد حجي وآخرين، الغرب الإسلامي، ط٣، بيروت، ١٤٠٨هـ..
- ٤٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد الحسيني الزبّيدي، ت: عبدالستار فراج، وزارة الإرشاد الكويت، حكومة الكويت، ١٣٨٥هـ.
- ٤٣- تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي) لأبي زكريا يحيى بن معين، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، دمشق.
- ٤٤- تاريخ مدينة دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن المعروف بـ«ابن عساكر»، تحقيق محب الدين العمروي، الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٤٥- تاريخ المدينة لابن شبة، لعمر بن شبة، ت: فهيم شلتوت، طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد، جدة، ١٣٩٩هـ.
- ٤٦- التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، ١٤٠٣هـ.
- ٤٧- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين المرادوي، ت: د. عبدالرحمن الجبرين وآخرين، مكتبة الرشد، ط١، السعودية.
- ٤٨- تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي المكي، دار إحياء التراث العربي. ١٣٥٧هـ.



- ٤٩- التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، لعلي الإبياري، ت: د. علي الجزائري، دار الضياء، ط١، الكويت، ١٤٣٤هـ.
- ٥٠- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، للقاضي عياض اليعقوبي، ت: ابن تاويت الطنجي وآخرين، مطبعة فضالة، ط١، المحمدية - المغرب.
- ٥١- تشنيف المسامع بجمع الجوامع، لمحمد الزركشي، تحقيق د. سيد عبدالعزيز، د. عبدالله ربيع، قرطبة، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٥٢- التعريفات، لعلي بن محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ٥٣- التقريب والإرشاد «الصغير»، لمحمد الباقلاني، ت: د. عبدالحميد أبو زنيد، الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
- ٥٤- التمهيد في أصول الفقه، لمحمود بن أحمد الكلوزاني، ت: مفيد أبو عمشة، البحث العلمي، أم القرى، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٥٥- التوضيح في حل غوامض التنقيح، لعبيد الله بن مسعود المحبوبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ.
- ٥٦- التعيين في شرح الأربعين، لنجم الدين سليمان الطوفي، تحقيق أحمد حاج، المكتبة المكية، ط١، مكة المكرمة، ١٤١٩هـ.
- ٥٧- تقريب الوصول إلى علم الأصول، لمحمد بن أحمد بن جزي، ت: عبدالله الجبوري، النفائس، ط١، عمان - الأردن، ١٤٢٢هـ.
- ٥٨- التقرير والتحبير، لمحمد بن محمد، المعروف بابن أمير حاج، الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ٥٩- تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد الدبوسي، ت: خليل الميس، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ٦٠- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأحمد بن علي العسقلاني، الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ.
- ٦١- التلخيص في أصول الفقه، لعبد الملك الجويني، ت: محمد حسن، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٤هـ.

- ٦٢- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لعبد الرحيم الإسنوي، ت: محمد هيتو، الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٠٠هـ.
- ٦٣- تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل بالباطل، أحمد ابن تيمية، تحقيق: علي العمران، عالم الفوائد، ط١، مكة المكرمة، ١٤٢٥هـ.
- ٦٤- تهذيب اللغة، محمد الأزهرى، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠١م.
- ٦٥- التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد المناوي، ت: محمد رضوان الداية، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٠هـ.
- ٦٦- تيسير التحرير، لمحمد أمين بادشاه، مصطفى البابي، القاهرة.
- ٦٧- التيسير في التشريع الإسلامي، د. منصور الحفناوي، مطبعة الأمانة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤١٢هـ.
- ٦٨- جامع بيان العلم وفضله، ليوسف بن عبدالبر، ت: فواز زمرلي، الريان، ط١، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ٦٩- الجامع الصحيح المعروف بـ «صحيح البخاري»، لمحمد بن إسماعيل البخاري، السلام، ط١، الرياض، ١٤١٧هـ.
- ٧٠- جمع الجوامع في أصول الفقه، لعبد الوهاب السبكي، تحقيق: عقيلة حسين، ابن حزم، ط١، بيروت، ١٤٣٢هـ.
- ٧١- جمهرة اللغة، لمحمد بن دريد، تحقيق رمزي منير، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٧٢- حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، لعلي الصعيدي العدوي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٢هـ.
- ٧٣- حوار لا مواجهة، د. أحمد كمال أبو المجد، كتاب العربي العدد ٧.
- ٧٤- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، لأحمد بن عبدالله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، بيروت.

- ٧٥- دراسات في أصول الفقه، علي أحمد بابكر، مجلة الجامعة الإسلامية، العددان: ٥٠، ٥١، ربيع الآخر - رمضان ١٤٠١هـ.
- ٧٦- دراسات في أصول الفقه: مصادر التشريع، لتولي البراجيلي، مكتبة السنة، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٣٠هـ.
- ٧٧- درر الحكام في شرح غرر الأحكام، لمحمد بن فراموز الشهير بـ «منا خسرو»، دار إحياء الكتب العربية .
- ٧٨- الذخيرة، لأحمد بن إدريس القرافي، ت: محمد حجي، الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤ م .
- ٧٩- رد المحتار على الدر المختار، لمحمد أمين الشهير بـ «ابن عابدين»، المكتبة التجارية، ط ٢، مكة المكرمة، ١٣٨٦هـ .
- ٨٠- الرسالة، لأبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٣٥٨هـ.
- ٨١- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، للحسين الرجراجي، ت: د. أحمد السراج، الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٢٥هـ.
- ٨٢- السراج الوهاج في شرح المنهاج، لأحمد الجابردى، ت: د. أكرم أوزيقان، المعراج، ط ٢، الرياض، ١٤١٨هـ.
- ٨٣- سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد عبدالباقي، إحياء التراث، ١٣٩٥ هـ .
- ٨٤- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر أبي الحسن الدارقطني، ت: عبدالله هاشم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٦هـ.
- ٨٥- سنن الدارمي، لعبدالله الدارمي، ت: حسين سليم أسد، المغني للنشر والتوزيع، ط ١، السعودية، ١٤١٢هـ.
- ٨٦- السنن الكبرى، لأحمد البيهقي وبحاشيته «الجوهر النقي» لابن التركماني، دار الفكر .

- ٨٧- الشامل في حدود وتعريفات مصطلحات أصول الفقه، د. عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، ط١، ١٤٣٠هـ.
- ٨٨- شرح الإلمام بأحاديث الأحكام، لمحمد بن علي الشهير بابن دقيق العيد، ت: عبدالعزيز السعيد، أطلس، ط١، ١٤١٨هـ.
- ٨٩- شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، مكتبة ومطبعة صبيح، مصر.
- ٩٠- شرح التلقين لمحمد المازري، ت: محمّد المختار السّلامي، الغرب الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨ م
- ٩١- شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول، لأحمد القرافي، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢٨هـ.
- ٩٢- شرح الكوكب المنير، لمحمد الفتوح، تحقيق محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨هـ.
- ٩٣- شرح مختصر التحرير، لمحمد بن صالح بن عثيمين، مؤسسة ابن عثيمين الخيرية، ط١، عنبرة، ١٤٣٤هـ.
- ٩٤- شرح مختصر الروضة، لسليمان الطوفي، ت عبدالله التركي، الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ٩٥- شرح مشكل الآثار، لأحمد الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ.
- ٩٦- الشريعة الإلهية لا القوانين الوضعية، د. عمر بن سليمان الأشقر، دار الدعوة، الطبعة الثانية، الكويت، ١٤٠٦هـ.
- ٩٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل الفارابي، ت: أحمد عطار، العلم للملايين، ط٤، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- ٩٨- الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلّة، لمحمد بن أبي بكر ابن القيم، ت: علي الدخيل الله، العاصمة، ط٢، الرياض، ١٤١٨هـ.
- ٩٩- الضروري في أصول الفقه، لمحمد بن رشد، ت: جمال الدين العلوي، الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٩٩٤م.

- ١٠٠- الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٦٨م.
- ١٠١- طرح التثريب في شرح التقريب، لعبد الرحيم العراقي، وولده أبي زرعة أحمد بن عبدالرحيم العراقي، دار إحياء التراث، بيروت .
- ١٠٢- العدة في أصول الفقه، لمحمد بن الحسين الفراء، ت: د. أحمد المبارك، جامعة الإمام، ط٢، ١٤١٠هـ.
- ١٠٣- العقد المنظوم في الخصوص والعموم، لأحمد القرافي، ت: د. أحمد الختم عبدالله، المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ١٠٤- غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لأحمد بن محمد الحموي، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٠٥هـ .
- ١٠٥- غياث الأمم في التياث الظلم، لعبد الملك بن عبدالله الجويني، ت: عبدالعظيم الديب، مكتبة إمام الحرمين، ط٢، ١٤٠١هـ .
- ١٠٦- الفتاوى الفقهية الكبرى، لأحمد بن محمد الهيثمي، جمعها: عبدالقادر الفاكهي المكي، المكتبة الإسلامية.
- ١٠٧- الفتاوى الكبرى، لأحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٠٨هـ.
- ١٠٨- الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ت: محمد سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.
- ١٠٩- الفقيه والمتفقه، لأحمد بن علي البغدادي، ت: عادل العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط٢، ١٤٢١هـ.
- ١١٠- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد النفراوي، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- ١١١- الفصول في الأصول، لأحمد الرازي الجصاص، ت: عجيل النشمي، الأوقاف الكويتية، ط٢، الكويت، ١٤١٤هـ.

- ١١٢- قواطع الأدلة في الأصول، لمنصور السمعاني، ت: محمد إسماعيل، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١١٣- قواعد الأحكام، لعبدالعزیز بن عبدالسلام السلمي، الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١١٤- القواعد، لمحمد المقرئ، تحقيق: أحمد بن حميد، أم القرى، مركز إحياء التراث، ط١، مكة المكرمة.
- ١١٥- قواعد الأصول ومعاهد الفصول، لعبدالمؤمن البغدادي، ت: د. علي الحكمي، أم القرى، ط١، ١٤٠٩هـ.
- ١١٦- الكافي في فقه الإمام أحمد؛ لعبدالله بن أحمد بن قدامة، الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١١٧- كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي، مكتبة الهلال.
- ١١٨- الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين، لأحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، مصر.
- ١١٩- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، لمحمد التهانوي، تحقيق: علي دحروج، لبنان ناشرون، ط١، بيروت، ١٩٩٦م.
- ١٢٠- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعبدالعزیز البخاري، الكتاب العربي، ط١، بيروت، ١٤١١هـ.
- ١٢١- الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ١٢٢- لسان العرب، لجمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ١٢٣- اللمع في أصول الفقه، لإبراهيم الشيرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٢٤هـ.
- ١٢٤- المبسوط، لأبي بكر شمس الدين محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.

- ١٢٥- مجمل اللغة، لأحمد بن فارس، تحقيق: زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٦هـ.
- ١٢٦- المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، المطبعة المنيرية، مصر.
- ١٢٧- مجموع الفتاوى، لأحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم، مكتبة ابن تيمية، القاهرة .
- ١٢٨- المحصول في أصول الفقه، لمحمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي، ت: حسين اليدري، البيارق، ط١، الأردن، ١٤٢٠هـ.
- ١٢٩- المحصول في علم الأصول، لمحمد الرازي، تحقيق طه العلواني، جامعة الإمام، ط١، الرياض، ١٤٠٠هـ .
- ١٣٠- المحقق من علم الأصول، لأبي شامة المقدسي، ت: محمود جابر، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، المدينة المنورة، ١٤٣٢هـ.
- ١٣١- المحكم والمحيط الأعظم، لعلي بن سيده، ت: عبدالحميد هندراوي، الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ١٣٢- المحلى، لأبي محمد علي بن حزم الظاهري، دار الفكر .
- ١٣٣- مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر، لأبي شامة، ت: صلاح الدين مقبول، الصحوة الإسلامية، الكويت، ١٤٠٣هـ.
- ١٣٤- مختصر المزني، لأبي إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ١٣٥- مختصر منتهى السؤل والأمل، لعثمان بن عمرو ابن الحاجب، ت: د. نذير حماد، ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ١٣٦- المدخل إلى السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: محمد الأعظمي، دار الخلفاء، الكويت.
- ١٣٧- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبدالقادر بن بدران، تحقيق: د. عبدالله التركي، الرسالة، ط٣، بيروت، ١٤٠١هـ.

- ١٣٨- مراتب الإجماع، لعلي بن أحمد بن حزم، الكتب العلمية ومعه: «نقد مراتب الإجماع» لأحمد ابن تيمية .
- ١٣٩- مسائل أحمد بن حنبل، رواية ابنه عبدالله، لأحمد بن حنبل، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، بيروت، ١٤٠١هـ.
- ١٤٠- المستصفي في علم الأصول، لأبي حامد محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بيروت.
- ١٤١- المسند الصحيح المختصر المعروف بـ«صحيح مسلم»، لمسلم بن الحجاج، ت محمد عبد الباقي، التراث، بيروت.
- ١٤٢- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، لعياض بن موسى اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث.
- ١٤٣- مصادر التشريع الإسلامي، د. عباس شومان، الدار الثقافية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٤٢٠هـ.
- ١٤٤- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ، المكتبة العصرية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٧هـ.
- ١٤٥- مصنف ابن أبي شيبة، لعبدالله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق كمال الحوت، الرشد، ط١، الرياض، ١٤٠٩هـ.
- ١٤٦- المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، ت حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٢، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ١٤٧- المعتمد في أصول الفقه، لمحمد أبي الحسين البصري المعتزلي، ت خليل الميس، الكتب العلمية، الأولى، بيروت، ١٤٠٣هـ.
- ١٤٨- المعرفة والتاريخ، ليعقوب بن سفيان الفسوي، تحقيق أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ١٤٩- المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، د. محمد جبل، الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠ م.



- ١٥٠- المعونة على مذهب عالم المدينة، لعبد الوهاب المالكي، ت: محمد الشافعي، الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٤٢٥هـ.
- ١٥١- المغني في أصول الفقه، لعمر الخبازي، ت: د. محمد بقا، مركز البحث العلمي، أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣هـ.
- ١٥٢- المغني، لموفق الدين عبدالله بن أحمد المعروف بـ «ابن قدامة»، دار إحياء التراث.
- ١٥٣- مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، ت صفوان داوودي، القلم، ط١، دمشق، ١٤١٢هـ.
- ١٥٤- مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لمحمد التلمساني، ت عبد الوهاب عبداللطيف، الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ.
- ١٥٥- مقاصد الشريعة الإسلامية، لمحمد بن الطاهر بن عاشور، ت محمد الميساوي، الفجر، ط١، عمان - الأردن، ١٤٢٠هـ.
- ١٥٦- مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الجيل.
- ١٥٧- المنثور في القواعد، لمحمد بن بهادر الله الزركشي، تحقيق تيسير محمود، وزارة الأوقاف الكويتية ط٢، ١٤٠٥هـ.
- ١٥٨- المنهاج في شعب الإيمان للحسين الحلبي، ت: حلمي فودة، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٣٩٩هـ.
- ١٥٩- الموافقات، لإبراهيم بن موسى اللخمي ت: عبدالله دراز، دار المعرفة، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ١٦٠- منهاج الوصول إلى علم الأصول، لعبدالله البيضاوي، ت: د. شعبان إسماعيل، ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ١٦١- منهج التشريع الإسلامي وحكمته، محمد الأمين الشنقيطي، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.
- ١٦٢- ميزان الأصول في نتائج العقول، لمحمد بن أحمد السمرقندي، ت: د. محمد عبد البر، الدوحة، ط١، قطر، ١٤٠٤هـ.

- ١٦٣- نشر البنود على مراقي السعود، لعبدالله بن إبراهيم العلوي، مطبعة فضاله بالمغرب.
- ١٦٤- نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول، لجمال الدين عبدالرحيم الإسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ١٦٥- الواضح في أصول الفقه، لعلي بن عقيل، ت: د. عبدالله التركي، الرسالة، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- ١٦٦- الورقات، لعبد الملك بن عبدالله الجويني، ت: د. عبداللطيف العيد، التراث، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٣٩٧هـ.
- ١٦٧- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، د. محمد الزحيلي، دار الخير، ط٢، دمشق، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م.
- ١٦٨- النبذ في أصول الفقه الظاهري، لعلي بن حزم، ت: محمد حلاق، ابن حزم، ط١، بيروت، ١٤١٣هـ.
- ١٦٩- نظرية الحكم، ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، د. أحمد الحصري، المطبعة الغنية، القاهرة، ١٤٠١هـ.
- ١٧٠- نفائس الأصول في شرح المحصول، لأحمد بن إدريس الشهير بـ«القرافي»، ت: عادل أحمد، الباز، ط١، مكة المكرمة، ١٤١٦هـ.
- ١٧١- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين ابن الأثير، ت الطاهر أحمد الزاوي، محمود الطناحي، دار الفكر، ط١، ١٤١٨هـ.
- ١٧٢- نهاية المطلب في دراية المذهب، لعبدالمالك الجويني، تحقيق د. عبدالعظيم الديب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة قطر، ط١، ١٤٢٨هـ.



**فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية  
المعززة للأمن الأسري**

**الدكتورة/ حنان فتال يبرودي**  
أستاذة الفقه وأصوله المشارك  
جامعة الملك فيصل

## ملخص البحث:

حرص الإسلام على إقامة مجتمع سليم آمن، تسود علاقة المودة والأخوة بين أفرادهِ، إذ الأمن هو غاية كل مجتمع، فلا استقرار ولا تطور ولا إعمار بلا أمن، ولقد هدفت مقاصد الشريعة الإسلامية إلى حفظ هذا الأمن من خلال حفظ الدين والنفس والعرض والمال والعقل، فجاءت أحكامها تصبُّ في هذا الجانب، ولما كان الأمن الأسري أحد أهم الجوانب المعززة للأمن الاجتماعي، فقد اهتم به التشريع، ورسم للأسرة منهجاً يحقق أمنها ويضمن استقرارها، لأنه لا أمن للمجتمع إلا بأمن أسره، فالأسرة هي اللبنة الأساسية في بنائه .

وقد جاء التشريع الإسلامي بنوعين من الأحكام التي تحفظ هذا الأمن، نوع جاء بصيغة طلب الفعل كأمره بحسن اختيار الزوجين لبعضهما، وأمره الزوج بحسن العشرة، وأمره الزوجة بالطاعة، ونوع جاء بصيغة طلب الترك والنهي عن الفعل كنهيه عن الجمع بين الأختين، ونهيه عن أنواع الأنكحة المخلة بأمن الأسرة، وغيرها من الأمور التي نهى عنها المشرع كتدابير وقائية يهدف المنع منها إلى تعزيز أمن الأسرة، وهذا البحث يتوقف عند هذه المنهيات والأعمال، فيدرسها دراسة فقهية، مبيناً أثر النهي عنها في وقاية الأسرة من التشتت والضياع والانهيار، وذلك تحت عنوان: «فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري».

## المقدمة:

إنّ الناظر في أحوال الناس والمجتمعات في هذا الزمان ليجد أنّ حالة من الخوف والضياع تسود هذه المجتمعات، وأنّها أصبحت تفتقد إلى الأمن الذي يعدُّ من أهم متطلبات الحياة الإنسانية، ولعلّ هذا يظهر في فقدان كثير من الأسر أمنها، وهي اللبنة الأولى في بناء المجتمع، فكثرت النزاعات، وارتفعت نسب الطلاق، وباتت الكثير من الأسر تفتقد إلى الأمن والاطمئنان في داخلها، وليس من المبالغة أن نعزو ذلك إلى الابتعاد عن شرع الله في بناء هذه الأسر، وارتكاب المحظورات الشرعية التي نهى الله عنها حفاظاً على أمن الأسرة ووقاية لها من التفكك والانحيار، فالمتأمل بأحكام الله - عز وجل - يجد أنّ التشريع الإلهي قد رسم نظاماً متكاملًا للأسرة، فأوجب من الأحكام ما يحفظ استقرار هذه الأسر، ونهى عن أعمال وسلوكيات كإجراءات وقائية تدفع المفساد عنها، وتحيطها بسياج من الاستقرار، لأنّ هذه السلوكيات والأعمال هي بمثابة المعول الهدّام للأمن الأسري الذي سعت أحكام الشريعة لبنائه في الجانب الإيجابي من التكليف بما هو واجب ومندوب، وفيما اطلعت عليه من أبحاث وكتب تحدثت عن الأمان الأسري، فقد وجدتها جميعاً تُركِّز على عوامل بناء الأسرة بالشكل السليم فيما أمر الله به من أحكام تكليفية كحسن اختيار الزوجين لبعضهما، والأمر بوجوب النفقة، وامتنال كل منهما بما له من حقوق اتجاه الآخر، واتجاه الأولاد، ونحو ذلك من الأحكام، لكن هذه الدراسات أغفلت الجانب الآخر من الأحكام التكليفية لحفظ الأمن الأسري والتي جاءت في نطاق الأعمال والسلوكيات والتصرفات التي نهى المشرع عنها، كجانب وقائي لحفظ أمن الأسرة، فعمدت في هذا البحث إلى جمع ما توصلت إليه من هذه الأحكام والسلوكيات التي نهى الله عنها دفعاً لمفسدة هدم الأسر، ودفعاً للأخطار عنها، وجعلت عنوانه: «فقه الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري».

### أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في كونه بحثاً يناقش موضوعاً حيويًا يهم المجتمع عامة والأسرة خاصة، إذ يتناول بالدراسة الأعمال والسلوكيات التي تنخر بجسد الأسرة، وتقلق أمنها واستقرارها، بل وربما تؤدي إلى انهيارها، وهي تصرفات وأفعال نبه إليها الشرع وحذّر منها، وربما يتهاون الكثيرون في أثرها السلبي على الأسرة فلا يعبؤون بها، رغم تحذير المشرع منها، ومنعه لها كتدابير وقائية حافظة لأمن الأسرة، بل وربما يكون التساهل بها عاملاً من عوامل انهيار الأسر وضياعها .

### أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١. دراسة السلوكيات التي منع منها الإسلام تعزيزاً لحفظ الأمن الأسري.
٢. جمع الأحكام المتفرقة، والمرتبطة بالسلوك الإنساني والأسري من ثنايا كتب الفقه، وصرها في بوتقة موضوع واحد يجمع بينها، ويحقق مقصد الشارع من تشريعها .
٣. إظهار عظمة الإسلام في اهتمامه بأدق تفاصيل الآداب والأحكام المحققة للغايات الكبرى من أحكامه، والمتمثلة بحفظ الإنسان وأمنه.

### منهج البحث:

اعتمدت في بحثي المنهج الاستقرائي الاستدلالي المقارن، حيث أقوم باستقراء المسائل المرتبطة بموضوع البحث من مظانها في كتب الفقه والحديث والتفسير، ثم دراستها دراسة فقهية مقارنة، مستعينة بالأدلة وتوجيهها في خدمة البحث، هذا إضافة إلى مراعاة قواعد الكتابة في البحث العلمي.

## خطة البحث:

- يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وأربعة مباحث.
- المقدمة: وتشتمل على:
  - أهمية البحث
  - أهداف البحث
  - منهج البحث
- خطة البحث: واشتملت على تمهيد، وأربعة مباحث:
  - التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث، وعلاقة الأحكام والسلوكيات الوقائية بأمن الأسرة، وفيه مطلبان:
    - المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث، وفيه ثلاثة فروع:
      - الفرع الأول: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً
      - الفرع الثاني: تعريف الأحكام والسلوكيات الوقائية
      - الفرع الثالث: تعريف الأمن الأسري
    - المطلب الثاني: علاقة السلوكيات الوقائية بأمن الأسرة
  - المبحث الأول: المبادئ والقواعد التي تقوم عليها السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري، ويشمل ثلاثة مطالب:
    - المطلب الأول: مبدأ سد الذريعة
    - المطلب الثاني: تحقيق مقاصد الشريعة
    - المطلب الثالث: قاعدة هل النهي يقتضي التحريم أم الكراهة
  - المبحث الثاني: السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري، وفيه مطلبان:
    - المطلب الأول: أثر العلاقة الزوجية في حفظ الأمن الأسري

- المطلب الثاني: تطبيقات السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري، ويشمل:
  - الفرع الأول: النهي عن الأُنكحة المخلة بالأمن الأسري، وفيه:
    - المسألة الأولى: النهي عن نكاح المتعة
    - المسألة الثانية: النهي عن النكاح المؤقت
    - المسألة الثالثة: النهي عن نكاح المشتركة
    - المسألة الرابعة: النهي عن الجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها
    - الفرع الثاني: المنع من إسكان الضرتين في بيت واحد
    - الفرع الثالث: النهي عن الإخلال بأمانة المعاشرة الزوجية
    - الفرع الرابع: النهي عن التعسف في استعمال الطلاق
    - الفرع الخامس: النهي عن إذن المرأة في بيت زوجها لمن يكره .
- المبحث الثالث: السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الأولاد الأسري، وفيه:
  - المطلب الأول: النهي عن المفاضلة بين الأولاد في العطية
  - المطلب الثاني: النهي عن التبني وتغيير النسب
  - المطلب الثالث: النهي عن العقوق
- المبحث الرابع: السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري العام: وفيه:
  - المطلب الأول: النهي عن العنف الأسري
  - المطلب الثاني: النهي عن الخلوة بالأجنبية والحمو
  - المطلب الثالث: النهي عن كشف العورات في البيوت
  - المطلب الرابع: النهي عن البخل في النفقة
  - الخاتمة والنتائج
  - مصادر البحث
  - الفهرس



## التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث وعلاقة الأحكام والسلوكيات الوقائية

بأمن الأسرة:

- المطلب الأول: التعريف بمصطلحات البحث:

- الفرع الأول: تعريف الفقه لغة واصطلاحاً:

الفقه لغة: مطلق الفهم، قال تعالى حكاية عن قوم شعيب: ﴿قَالُوا يَسْئَعِبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ﴾ [هود: ٩١]، أي ما نفهم<sup>(١)</sup>، وفي المصباح المنير: الفقه: فهم الشيء<sup>(٢)</sup>.

- الفقه اصطلاحاً: هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية<sup>(٣)</sup>.

شرح التعريف<sup>(٤)</sup>:

- العلم: وصول النفس إلى معنى الشيء<sup>(٥)</sup>؛ فإن كان طريق الوصول إليه بدليل قطعي فهو العلم اليقيني، وعرف بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل، وإن كان طريق الوصول إليه بدليل ظني فهو العلم الظني كخبر الأحادي<sup>(٦)</sup>، والمراد بالعلم هنا المعنى الأعم الذي يشمل النوعين؛

(١) الأسنوي، جمال الدين، نهاية السؤل على منهاج الوصول للبيضاوي، ١/١٥.

(٢) الفيومي، المصباح المنير، مادة: فقه / ٢٨٤.

(٣) الأسنوي، نهاية السؤل ١/١٩، الشوكاني، إرشاد الفحول / ١٧، خلاف، عبدالوهاب، علم أصول الفقه / ١١.

(٤) ينظر شرح التعريف في الزركشي، بهاء الدين بن بهادر، تشنيف المسامع ١/٩١-٩٧.

(٥) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، مادة العلم / ٢٣٢.

(٦) هذا قول الجمهور، وذهب بعض العلماء إلى أنه يفيد العلم، وفسره بعض المحققين بأنه يفيد العلم النظري، أي وجوب العمل به. الخطيب البغدادي، الكفاية ١/٨٨، ٩١، ابن حجر، شرح النخبة «نزهة النظر» / ٥٢، الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط ٦/١٣٤، الخطيب، د محمد عجاج، المختصر الوجيز في علم أصول الفقه / ١٢٦-١٢٧.

فإن الأحكام الشرعية تثبت بأدلة قطعية وظنية<sup>(١)</sup>.

- الأحكام: جمع حكم، ويراد به ما يثبت لأفعال المكلفين من وجوب أو ندب أو حرمة أو كراهة أو إباحة أو صحة أو فساد أو بطلان ..

- الشرعية: وهذا قيد للدلالة على أنها منسوبة إلى الشرع، أي مأخوذة منه، فلا يدخل في التعريف:

أ - الأحكام العقلية: كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء .

ب - الأحكام الحسية: كالعلم بأن النار محرقة .

ج - الأحكام الثابتة بطريق التجربة: كالعلم بأن السمّ قاتل-بأمر الله -.

د - الأحكام اللغوية: كالعلم بأن كان وأخواتها ترفع المبتدأ وتنصب الخبر.

- العملية: أي المتعلقة بأفعال المكلفين وأعمالهم، كصلاتهم وبيوعهم وجنایاتهم، فلا يدخل فيها:

أ- ما تعلق باعتقادهم: كالإيمان باليوم الآخر، فهذا مجاله علم الاعتقاد.

ب- ما تعلق بأخلاقهم: كوجوب الصدق، وحرمة الغش، فهذا مجاله علم الأخلاق، وإن أطلق عليها أحكاماً أخلاقية.

- المكتسبة: أي الاستفادة والمأخوذة والمستنبطة .

- الأدلة التفصيلية: أي الأدلة الجزئية التي يتعلق كل منها بمسألة

خاصة، وينص على حكم معين لها، مثل:

أ- قوله -تعالى-: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، فهذا دليل تفصيلي،

(١) ابن جزوي، محمد بن أحمد المالكي، تقريب الوصول / ٩٠ / .

أي دليل جزئي يتعلق بمسألة خاصة وهي صيام رمضان، ويدل على حكم معين لها، وهو وجوب هذا الصيام.

- الفرع الثاني: تعريف الأحكام والسلوكيات الوقائية:

أولاً: تعريف الحكم الشرعي:

هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً<sup>(١)</sup>.

شرح التعريف:

- خطاب الله: كلامه سبحانه وتعالى، ويشمل ما جاءنا عنه مباشرة وهو القرآن، أو ما جاءنا عنه بالواسطة وهو السنة، وبقية مصادر التشريع الإسلامي من إجماع وقياس ومصلحة وعرف ...

لأن هذه المصادر تستند في النهاية إلى القرآن والسنة<sup>(٢)</sup>.

- المتعلق: أي المرتبط.

- بأفعال المكلفين: أي بما يصدر عن المكلف، وهو عام يشمل ما يصدر عنه من فعل جوارح أو عقيدة أو أقوال، لأن الحكم كما يتعلق بالأفعال كإيجاب الصلاة والزكاة والحج يتعلق بالأقوال كتحریم الغيبة والنميمة، ويتعلق كذلك بالاعتقاد مثل اعتقاد الوجدانية لله واجب<sup>(٣)</sup>.

والمكلف: هو البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة وتأهل للخطاب<sup>(٤)</sup>. ومن

ثم لا يتعلق خطاب الله بالصبي ولا المجنون ولا الساهي ولا النائم ولا بمن عاش في مكان لم تبلغه دعوة الإسلام .

(١) الأسنوي، نهاية السؤل ١/٣٠، الشوكاني، إرشاد الفحول /٢٣/.

(٢) الزركشي، البحر المحيط ٧/١٠ .

(٣) الخن، مصطفى، الكافي /٤١/، زهير، أبو النور، أصول الفقه، ١/٣٧.

(٤) المرجعين السابقين الموضوع نفسه.

- طلباً: أي يوجه الله الخطاب للمكلف بطلب، يطلب منه فيه فعل أمرٍ ما أو ترك أمرٍ ما، وعليه فالطلب ينقسم إلى طلب فعل أو طلب ترك، وطلب الفعل يشمل الإيجاب والندب، وطلب الترك يشمل التحريم والكراهة .
- أو تخييراً: والمراد بذلك التسوية بين فعل الشيء أو تركه، دون ترجيح أحدهما على الآخر، وهي الإباحة<sup>(١)</sup>.
- أو وضعاً: والمراد بالوضع جعل الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً، أو رخصة أو عزيمة<sup>(٢)</sup>.

#### ثانياً: تعريف السلوك:

- السلوك لغة: من سلك المكان، سلوكاً وسلگاً، أي دخل فيه ونفذ، وأسلكه المكان، جعله يسلكه، والسلوك سيرة الإنسان ومذهبه واتجاهه، فيقال: فلان حسن السلوك ، أو سيء السلوك<sup>(٣)</sup>.
- والسلوك اصطلاحاً: هو سيرة الإنسان وتصرفاته، وحسن السلوك جعل التصرف من الأقوال والأفعال وفق شريعة الله<sup>(٤)</sup>.
- وفي علم النفس: الاستجابة الكلية التي يبدونها كائن حي إزاء أي موقف يواجهه<sup>(٥)</sup>.

(١) الأسنوي، نهاية السؤل ٣٢/١.

(٢) ألحق بعض العلماء العزيمة والرخصة بالحكم التكليفي، وذهب البعض الآخر إلى أنها من أقسام الحكم الوضعي، وهو ما اعتمده، ينظر: أبو زهرة، أصول الفقه ٤٧/، البغا، د مصطفى، أصول الفقه ٢٣٣/، النملة، د. عبدالكريم، المهذب في علم أصول الفقه ٤٥٣/١.

(٣) الجوهرى، معجم الصحاح ، مادة سلك /٥٠٦، الفيومي، المصباح المنير، مادة سلك /١٧٢.

(٤) قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، مادة سلك .

(٥) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مصر، مادة، سلك /٣١٨-٣١٩.

- وأما علماء التربية فيعرفون السلوك بأنه: كل نشاط يصدر عن الإنسان، سواء كان أفعالاً يمكن ملاحظتها وقياسها كالنشاطات الفسيولوجية والحركية، أو نشاطات تتم على نحو غير ملحوظ كالتفكير والتذكر، وغيرها<sup>(١)</sup>.

أو هو: كل ما يفعله الإنسان ظاهراً كان أم غير ظاهر. وينظر إلى البيئة على أنها كل ما يؤثر في السلوك، فالسلوك إذن هو عبارة عن مجموعة من الاستجابات، وإلى البيئة على أنها مجموعة من المثيرات<sup>(٢)</sup>.

ومما سبق يتبين أن السلوك يشمل ما يصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال تعكس تفاعله بالمحيط.

- ثالثاً: وأما كلمة الوقائية، فهو لفظ مأخوذ من فعل وقى يقيه وقاية بالكسر، أي حفظه وصانته من الأذى وحماه، واتقى بالشيء جعله وقاية له من شيء آخر، وتوقاه حذره وتجنبه، والوقاية ما يوقى به الشيء<sup>(٣)</sup>.

ومن التعاريف السابقة يمكن التوصل إلى بيان المراد بالأحكام والسلوكيات الوقائية، فهي:

مجموعة التدابير التي اتخذها الشارع لحماية المكلف من المفسدة والخطر، عن طريق النهي عن الأعمال والأقوال والأخلاق والأنشطة التي تؤدي إليها لما فيها من مفسدة تعود عليه في أمور دينه ودنياه.

(١) السكارنة، د. بلال خلف، أخلاقيات العمل / ٢٥٨/.

(٢) الحبش، منى خضر، المشكلات التربوية السلوكية / ٣/.

(٣) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، مادة وقى / ٦٧٩/، الفيومي، المصباح المنير، مادة وقى / ٢٩٨/، الجوهرى، معجم الصحاح، مادة وقى / ١١٥٦/.

فمن المعلوم شرعاً أنّ أحكام الله - عز وجل - التكليفية جاءت بخطاب طلب موجه للمكلف، وهذا الطلب إما أن يكون طلب فعل، أو طلب ترك، فإذا كان طلب فعل فهو الواجب أو المندوب، وإذا كان طلب ترك، فهو الحرام أو المكروه - كما سبق بيانه في تعريف الحكم الشرعي -.

وعندما يخاطب الله - عز وجل - الإنسان بطلب ترك أمر، فإن هذا يسمى: النهي عن الفعل، والغاية من هذا النهي هو دفع المفسدة عن الإنسان وقاية له وحماية لما يحمله هذا الفعل من ضرر وخطر عليه في أمور دينه أو دنياه.

#### - الفرع الثالث: تعريف الأمن الأسري:

مصطلح الأمن الأسري، مصطلح مركب تركيباً إضافياً من كلمتين: إحداهما الأمن، والثانية الأسرة، وللوصول إلى معنى المصطلح المركب، لا بدّ من بيان ما يراد بمركبيه:

#### - تعريف الأمن:

- الأمن لغة: من أمن زيد الأسد أمنًا، وأمن منه مثل سلم منه وزناً ومعنى، والأصل أن يُستعمل في سكون القلب وطمأنينة النفس، وزوال الخوف، وأمن البلد اطمأن أهله به، فهو آمن وأمين، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر<sup>(١)</sup>.

- الأمن اصطلاحاً: لا يخرج التعريف الاصطلاحي للأمن عن تعريفه اللغوي،

فهو: عدم توقع مكروه في الزمان الآتي، لطمأنينة النفس وزوال الخوف<sup>(٢)</sup>.

(١) الفيومي، المصباح المنير، مادة أمن/ ٢٠، الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، مادة أمن / ٩٠.

(٢) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ٦ / ٢٧٠، عبد المنعم، محمود، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ١ / ٢٩٥، الجزري، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث / ٩٦.

## - تعريف الأسرة:

- الأسرة لغة: ورد في لسان العرب أنّ الأسرة هي الدرع الحصينة، وأسرة الرجل هي عشيرته ورهطه الأذنون، لأنه يتقوى بهم<sup>(١)</sup>.

- الأسرة اصطلاحاً: إنّ لفظ الأسرة لم يذكر في القرآن الكريم ولا السنة النبوية، كما لم يستعمله الفقهاء في عباراتهم في كتب الفقه، وإنما ورد استعمال لفظ الآل، والأهل والعيال، ويطلق لفظ المعيل على من كان يعول زوجة وأولاداً، وأصولاً وفروعاً.

وقد ذكر لفظ الأهل في القرآن بقوله -تعالى-: (فنجيناها وأهلها أجمعين) [الشعراء: ٢٦]، وكذا بقوله -تعالى-: ﴿فَأَسْرِبْهُمَا بِإِسْمِ اللَّهِ الْغَيْبِ﴾ [هود: ٨١].  
كما ورد في السنة النبوية هذا اللفظ بقوله ﷺ: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»<sup>(٢)</sup>.

وأما الفقهاء فقد أوردوا أحكام الأسرة في كتبهم في أبواب النكاح والطلاق والمهر والنفقات والحضانة والنسب، وغيرها ...

ومنه يتضح أن لفظ الأسرة مصطلح حديث، وضع له المعاصرون عدة تعريفات، من أهمها:

- الأسرة: مجموعة من الأفراد، ارتبطوا برباط إلهي، هو رباط الزوجية أو الدم أو القرابة، ليحققوا بذلك الرابطة غايات أرادها الله منهم، وهم يعيشون تحت سقف واحد غالباً، وتجمعهم مصالح مشتركة<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة أسر ١/١٦٦.

(٢) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل أزواج النبي ﷺ رقم الحديث ٣٨٩٥، /٢٠٥٠..

(٣) فؤاد، د أحمد، النظام الاجتماعي والخلقي في الإسلام /٢٧/.

- الأسرة: هي الجماعة التي ارتبط ركنها بالزواج الشرعي، والتزمت بالحقوق والواجبات بين طرفيها، وما ينتج عنهما من ذرية، وما اتصل بهما من أقارب<sup>(١)</sup>

- وعرفها علماء الاجتماع بأنها: الوحدة الاجتماعية الأولى التي تهدف إلى المحافظة على النوع الإنساني، وتقوم على المقتضيات التي يرضيها العقل الجمعي، والقواعد التي تقررها المجتمعات المختلفة<sup>(٢)</sup>.

ويتضح من التعريفات السابقة أنَّ الأسرة هي: وحدة إنتاجية بيولوجية، تقوم على زواج شرعي بين شخصين، ويترتب على ذلك الزواج نتاج من الأطفال يحول هذه الأسرة إلى وحدة اجتماعية يرتبط أفرادها بعلاقات من الود والمحبة<sup>(٣)</sup>.

#### - تعريف الأمن الأسري:

يمكن من خلال جمع تعريفي مفردات مصطلح الأمن الأسري الوصول إلى تعريفه بأنه:

منظومة الإجراءات والتدابير والأساليب التي تجعل الأسرة تعيش في طمأنينة وسكون، بعيدة عن الخوف وتوقع المكروه في علاقة أفرادها وروابطهم.

(١) محمد، إدريس حامد، دور الأسرة في أمن المجتمع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن في دورته الثالثة، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض ١٤٢٥هـ / ٤١٩ / .

(٢) بدوي، أحمد، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية / ٥٦ / .

(٣) ينظر: فؤاد، د أحمد، النظام الاجتماعي والخلقي في الإسلام ١ / ١٩٥ .



## المطلب الثاني: علاقة السلوكيات الوقائية بأمن الأسرة:

المراد من السلوكيات الوقائية في هذا البحث المرتبط بأمن الأسرة هو: مجموعة الأحكام التي نهى المشرع عنها لأجل حماية الأسرة، وحفظ أمنها من أخطار التمزق والخوف والانهيار .

فقد اعتنى الإسلام بالأسرة لما لها من مكانة عالية مرموقة، إذ الأسرة هي اللبنة الأساسية في بناء المجتمعات، وهي المحضن الأول الذي ينشأ فيه الفرد، وتتربى فيه الأجيال، ولهذا اهتم التشريع الإسلامي بها اهتماماً بالغاً، وشرع لها من الأحكام ما يجعلها في حصن منيع يقيها من الانزلاق إلى مدارك الرذيلة، وأودية الانحراف، وجاءت أحكامه في حماية هذه الأسرة على نوعين من الأحكام:

- النوع الأول: أحكام أمر (أي أحكام على سبيل طلب الفعل، سواء أكان الطلب على سبيل الوجوب أم الندب):

وهي الأحكام التي أمر المشرع فيها أفراد الأسرة بأوامر عليهم القيام بها، إما على سبيل الوجوب أو الندب، لأنّ في الالتزام بها على الوجه المأمور به شرعاً زيادة رسوخ في بناء الأسرة، وتأكيد على مودة أفرادها وترابطهم، فأمر سبحانه بحسن اختيار الزوجين لبعضهما، وأن تقوم العلاقة بينهما على الوجه المشروع، كما أمر كلاً منهما بحسن العشرة للآخر، ووجوب تحمل كل فرد واجباته ومسؤولياته المنوطة به، فأمر الزوجة بطاعة الزوج في معروف، والقيام بشؤون البيت، ورعاية الأولاد، كما أمر الزوج بحسن العشرة، وتحمل مسؤولية الإنفاق على الأسرة، إضافة إلى أمر الأولاد بطاعة

الوالدين وصحبتهما بالإحسان، غيرها من الأحكام التي يعدُّ الالتزام بها أكبر ضامن لأمن الأسرة وطمأنينتها.

- النوع الثاني: أحكام نهى (أي أحكام على سبيل طلب الترك، سواء أكان الطلب على سبيل التحريم أم الكراهة):

كما حظر الله - عز وجل - أفعالاً على أفراد الأسرة، ونهاهم عنها، وقاية لهذه الأسرة من الضياع والتحلل والتفكك، فجاءت هذه الأحكام المنهي عنها كوقاية وحماية لأمن الأسرة وطمأنينتها، وهي لا تقل في أهميتها عن الأحكام المأمور بها، بل كل منها متمم للآخر داعم له .

فكان من هذه المنهيات: النهي عن الخلوة، وعن الأنكحة المخلة بالأمن الأسري، وكذا النهي عن الاختلاط، وغيرها من الأحكام التي سيجمعها هذا البحث في محاولة من الباحثة للتأكيد على أهمية هذه المنهيات في حفظ أمن الأسرة وتعزيزه.

والمراد من السلوكيات الوقائية في هذا البحث المرتبط بأمن الأسرة هو: مجموعة الأحكام التي نهى المشرع عنها لأجل حماية الأسرة، وحفظ أمنها من أخطار التمزق والخوف ووقاية لها من الانهيار.



## المبحث الأول

### المبادئ والقواعد التي تقوم عليها السلوكيات الوقائية

#### المعززة للأمن الأسري

ويشمل ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: مبدأ سد الذريعة:

١- تعريفه:

أ- لغة: الذرائع هي الوسائل، والذريعة هي الوسيلة<sup>(١)</sup> والطريق إلى الشيء، سواءً أكان مفسدة أم مصلحة، قولاً أم فعلاً، ولكن غلب إطلاق اسم الذرائع على الوسائل المفضية إلى المفسد؛ فإذا قيل هذا من باب سد الذرائع، فمعنى ذلك: أنه من باب منع الوسائل المؤدية إلى المفسد .

ب- اصطلاحاً: منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة<sup>(٢)</sup> .

٢- أقسام الذرائع بالنسبة لما يترتب عليها، وحكم كل قسم<sup>(٣)</sup>:

والذرائع بالنسبة لما يترتب عليها أربعة أقسام:

القسم الأول:

ما يكون أداه إلى المفسدة قطعياً، كحفر الآبار في طريق المسلمين إذا علم أو ظن وقوعهم فيها، أو دس السم في طعامهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلون

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة سد .

(٢) الزحيلي، د وهبة، الوجيز في أصول الفقه /١٠٨/ .

(٣) الخن، د مصطفى، الكافي /٢٢٧/، بتصرف.

منها، وكالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه سيسب الله تعالى.  
حكم هذا القسم: هذا القسم مما أجمعت الأمة على منعه وحسمه  
وسده<sup>(١)</sup>.

### القسم الثاني:

ما يكون أداؤه إلى المفسدة نادرًا وقليلًا، وتكون مصلحته هي الراجحة  
ومفسدته هي المرجوحة.

كالنظر إلى المخطوبة، وزراعة العنب؛ فلا تمنع هذه الأشياء بحجة أنه قد  
يترتب عليها مفسدة، ككشف العورات في رؤية المخطوبة، واحتمال اتخاذ  
العنب لصناعة الخمر، وذلك لأن مثل هذه المفاسد مغمورة في المصلحة  
الراجحة في هذه الأمور .

حكمه: لا خلاف بين العلماء في بقاء هذه الأمور على أصل الإذن؛ لأن  
ما يترتب عليها من المنافع أكثر مما يترتب عليها من المضار، حيث المضار  
نادرة بالنسبة للمنافع<sup>(٢)</sup> .

### القسم الثالث:

ما يكون أداؤه إلى المفسدة من باب غلبة الظن لا من باب العلم القطعي،  
ولا يعد نادرًا، ومثال ذلك: بيع السلاح وقت الفتن وبيع العنب للخمار.

حكمه: يلحق العلماء الغالب هنا بالعلم القطعي، ويوجبون سد الذرائع  
هنا لأن الاحتياط من وقوع المفسدة الغالبة واجب، لأنه غلبة ظن فتجري في

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول / ٤١١ / .

(٢) المرجع السابق، الموضوع نفسه.

الأحكام العملية مجرى العلم؛ ومن ثم يحرم بيع السلاح وقت الفتنة لغلبة إراقة دماء المسلمين هنا فوجب منع ذلك. ويحرم بيع العنب للحمار لغلبة الظن بتصنيعه الخمر منها.

#### القسم الرابع:

ما يكون أداؤه إلى الفساد كثيرًا، ولكن كثرته لم تبلغ مبلغ الظن الغالب ولا العلم اليقيني .

مثال ذلك: من يتوسل بالنكاح الصحيح لغرض تحليل المطلقة ثلاثًا لمطلقها، وكمن يتوسل بالبيع إلى الربا ..

حكمه: وهذا القسم موضع خلاف بين العلماء أيؤخذ بمبدأ سد الذرائع؛ فيبطل التصرف ترجيحًا لفساده، أم يبقى على الحل متمسكًا بالأصل؟ وهذا ما يعرف بخلاف العلماء في الأخذ بمبدأ سد الذرائع .

#### اختلاف العلماء في الأخذ بمبدأ سد الذرائع<sup>(١)</sup>:

١. ذهب الحنابلة والمالكية إلى الأخذ بمبدأ سد الذرائع، ومنع الأمور التي يترجح فيها المفسدة، وذلك لأن الشريعة إنما جاءت بمنع الفساد وسد طرقه ومنافذه، فنظر هؤلاء إلى مقاصد الأفعال وغاياتها ومآلها.
٢. وقال الشافعية والحنفية بعدم الأخذ به وهؤلاء نظروا إلى الإباحة الأصلية بغض النظر عن النتيجة، فقالوا بعدم المنع ترجيحًا للإذن الشرعي العام الوارد على الضرر المحتمل المتأتي منه.

(١) الشاطبي، الموافقات ٤/٥٥٧-٥٥٩، الشوكاني، إرشاد الفحول /٤١٠/ .

مع ترجيح الدكتور وهبة الزحيلي أن الشافعية والحنفية أخذاً بمبدأ سد الذرائع في حالات، وأنكرا العمل بها في حالات؛ ومن ذلك أن الشافعية منعوا المفطر في رمضان بعذر من المجاهرة بفطره على سبيل الاستحباب عند من يجهل عذره سداً لذريعة التهمة بالفسوق والعصيان<sup>(١)</sup>.

والحنفية ألزمو المعتدة من طلاق بائن بترك الزينة، حتى لا يكون ذلك وسيلة للوقوع في الحرام وهو النكاح؛ لأن الزينة من دواعي النكاح<sup>(٢)</sup>.

#### علاقة مبدأ سد الذرائع بتحقيق الأمن الأسري:

لما كان مبدأ سد الذرائع يقوم على منع كل ما يتوصل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة أو مضرة، فقد منع الإسلام جميع السلوكيات أو التصرفات التي يتوصل من خلالها إلى مفسدة انهيار الأسرة، وزعزعة أمنها واستقرارها، ولهذا نجد النهي التشريعي عن كل حكم يؤول إلى مفسدة تحيط بالأسرة قبل وقوع هذه المفسدة، فيمنع الاختلاط المفضي إلى مفسدة الزنا، والذي هو أحد أسباب انهيار الأسر، ويمنع الشجار والخلاف داخل الأسرة لأنه قد يفضي إلى وقوع الطلاق والذي هو سبب رئيس لانهيار الأسر ..... وهكذا.

#### المطلب الثاني: تحقيق مقاصد الشريعة:

من المتفق عليه بين جمهور العلماء، أنّ الله سبحانه وتعالى لم يشرع حكماً من الأحكام إلا لمقاصد عامة تهدف في جملتها إلى جلب المنافع للناس

(١) الشيرازي، المهذب مع المجموع ٢٦٧/٦.

(٢) المرغيناني، الهداية ١٦٣/٤.

ودفع المفاسد عنهم، وإخلاء العالم من الشرور، وإحلال الأمن في المجتمعات، ولما كانت الأسرة هي اللبنة الأساسية في المجتمع، كان حفظ أمنها من أجلّ الغايات للمشرع، فشرع من الأحكام التي تحقق مقاصد الشريعة في جلب المنفعة لأفرادها ودفع المفسدة عنهم، فجاءت كل أوامره في الأحكام المرتبطة بالأسرة لتجلب المصلحة لأفرادها، وكذلك جاءت كل نواهيها في الأحكام المرتبطة بالأسرة (وهي مناط هذا البحث) لتدفع المفسدة عن أفرادها، وكلا الأوامر والنواهي في أحكام الأسرة، إنما اجتمعت لتضمن أمن الأسرة واستقرارها.

**المطلب الثالث: قاعدة هل النهي يقتضي التحريم أم الكراهة**

**تعريف النهي:**

النهي هو طلب الكف على جهة الاستعلاء بالصيغة الدالة عليه<sup>(١)</sup>.

**تعريف الكراهة:**

المكروه: وهو ما طلب الشارع من المكلف تركه، والكف عن فعله طلباً غير حتم<sup>(٢)</sup>.

**الصيغ التي يدل بها على النهي:**

يدل المشرع على النهي بصيغ كثيرة، من أشهرها<sup>(٣)</sup>:

١. الفعل المضارع المقرون بلا الناهية، كقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْفَ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وهذه الصيغة هي أكثر ما يذكره الأصوليون.

(١) إرشاد الفحول / ١٩٢ /، شرح مختصر ابن الحاجب ٢ / ١٩٤، الكافي / ٣٢٥ .

(٢) الزحيلي، د وهبة، الوجيز، / ١٣٣-١٣٤ /.

(٣) الخن، الكافي / ٣٢٥ /.

٢. صيغة الأمر الدالة على الكف، كقوله -تعالى-: ﴿فَأَجْتَكِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾ [الحج: ٣٠].
٣. فعل نهى وما اشتق منه، كقوله -تعالى-: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النازعات: ٤٠].
٤. الجمل الخبرية المستعملة في النهي من طريق التحريم أو نفي الحل، كقوله -تعالى-: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعُمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣].

المعاني التي تأتي لها صيغ النهي:

تأتي صيغة النهي لمعان عدة منها:

١. التحريم: كقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنِ النِّسَاءِ﴾ [النساء: ٢٢].
٢. الكراهية: كقوله ﷺ: «لاتصلوا في أعطان الإبل»<sup>(١)</sup>.
٣. الدعاء: كقوله -تعالى-: ﴿رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [آل عمران: ٨].
٤. الإرشاد: كقوله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءَ إِن بُدِدَ لَكُمْ سؤُوكُمْ﴾ [المائدة: ١٠١].

كما تستعمل للتهديد، والتحقير، وبيان العاقبة، وغيرها.

هل صيغة النهي تدل على التحريم أم الكراهية:

- اتفق الأصوليون على أنّ صيغة النهي تدل على طلب الترك، وأنها حقيقة

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في كراهية ما يصل في فيه وإليه، رقم ٣٤٦ / ١٦٧٤،، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب المساجد، باب الصلاة في أعطان الإبل، رقم ٧٦٩، / ٢٥٢٢ / واللفظ له.



في هذا الدلالة، وبمعنى آخر فإن استعمال صيغة النهي في الدلالة على التحريم أو الكراهة هو حقيقة لا تحتاج إلى قرينة لتدل على ذلك، ثم اختلفوا هل هي حقيقة في التحريم أو الكراهة أو فيهما معاً، على المذاهب التالية:

١. المذهب الأول: هي حقيقة في التحريم دون الكراهة، ولا يدل على غيره إلا بقرينة، وهو مذهب جمهور الأصوليين.
٢. المذهب الثاني: أن النهي يدل على الكراهة، ولا يصرف للتحريم إلا بقرينة.
٣. المذهب الثالث: أن النهي مشترك بين التحريم والكراهة.
٤. المذهب الرابع: التوقف حتى يقوم ما يدل على المراد منه<sup>(١)</sup>.

العلاقة بين قاعدة، هل النهي يقتضي التحريم أم الكراهة وبين الأمن الأسري: حفظ الله سبحانه وتعالى أمن الأسرة بكافة أحكامه، ولهذا نهى عن كل ما يُخلُّ بهذا الأمن، وقد اتفق العلماء على أن صيغة النهي تقتضي كَفَّ المكلف عن إتيان الفعل المنهي عنه، ولكنهم اختلفوا بعد ذلك هل هذا النهي يفيد التحريم أم الكراهة، ومن ثم فكل حكم يخل بأمن الأسرة مطلوب الكَفَّ والبعد عنه حفاظاً على أمن هذه الأسرة، ثم بعد ذلك لا بدّ من دراسة صيغة هذا النهي لمعرفة هل جاء بصيغة النهي الدال على الحرمة (وهو الأصل)، أم اقترن هذا النهي بما يصرفه إلى الكراهة، ومن هنا فالبحث يعرض للسلوكيات أو الأفعال التي تخلّ بأمن الأسرة ومن ثم نهى المشرع عنها، ثم يدرس هل هذا النهي للتحريم أم للكراهة، من خلال دراسة صيغ النهي والقرائن المحتفة به.

(١) ينظر: الشوكاني، إرشاد الفحول ١٩٢-١٩٣، الأمدي، الإحكام ٣٧٣/٢.

## المبحث الثاني

### السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري

- المطلب الأول: أثر العلاقة الزوجية في حفظ الأمن الأسري:

يتشوف الإسلام إلى استمرارية الأسرة التي تكونت بناء على عقد نكاح صحيح، ودوامها واستمرارها، ولهذا اهتم بنائها على أسس صحيحة، واهتم بعناصر بنائها، وهما الزوجان، فوضع لالتقائهما في بناء هذه الأسرة ضوابط ومعايير تكفل أن يكون بناؤها قائماً على عاتق شخصين مؤهلين لهذا البناء، فوضع معايير لاختيار كل منهما لشريك حياته، وبنائها على أعلى المواصفات المتمثلة بالكفاءة وأسس الاختيار السليم، ومنها:

- بالنسبة للزوج: فأن يكون اختيار الزوج على أساس الدين والخلق مع قدرته على القيام بأعباء الزوجية، إضافة لتحقيق الكفاءة بينه وبين أهل الزوجة.

- بالنسبة للزوجة: فأن يكون اختيارها على أساس الدين والخلق أيضاً، مع العفة والبكارة والنسب الطيب.

بل إن كثيراً من العلماء اعتبر حسن اختيار كل من من الزوجين للآخر من حقوق الأولاد على آبائهم، لأنّ نتاج هذا الاختيار سينعكس بلا شك على الأولاد<sup>(١)</sup>.

كما وضع التشريع الإسلامي حقوقاً وواجبات لكل من الزوجين اتجاه الآخر، والمتأمل في هذه الحقوق والواجبات يرى فيها كمال علم الله وحكمته وعدله، حيث منح كلاً منهما من الحقوق والواجبات ما يكفل قيام الحياة

(١) أبو غدة، د حسن وآخرون، الإسلام وبناء المجتمع /١٣٧/.

الزوجية على أكمل وجه، واستمرار أمن الأسرة على أفضل وضع .

- فمن حقوق الزوج على زوجته: الطاعة بالمعروف، والقرار في بيت الزوجية، وحسن العشرة، وعدم الإذن في بيته لمن يكره، إضافة للإرث، وحق الاستمتاع بها.

- ومن حقوق الزوجة على زوجها: حسن العشرة، والمهر، وحل الاستمتاع به، والنفقة، المبيت عندها، والعدل في حال تعدد الزوجات، والإرث<sup>(١)</sup>.

- **المطلب الثاني: تطبيقات السلوكيات الوقائية المعززة لأمن الزوجين الأسري:**  
هناك العديد من الأحكام والسلوكيات الوقائية التي نهى عنها الإسلام ومنع منها حفاظاً على أمن العلاقة بين الزوجين، لأن استقرار العلاقة بين الزوجين سيؤدي بشكل مباشر أو غير مباشر إلى أمن الأسرة بأكملها، ولهذا نجد الإسلام ينهى عن أي نوع من أنواع النكاح يخل بهذا الأمن، كما يمنع وينهى عن أي سلوك يصدر من أحدهما يدمر هذه الرابطة العظيمة بينهما. أو يكون سبباً في اختلال أمن الأسر .

- **الفرع الأول: النهي عن الأنكحة المخلة بالأمن الأسري:**

- **المسألة الأولى: النهي عن نكاح المتعة:**

- **المتعة لغة:** بضم الميم وكسرهما، مشتقة من المتاع، وهو كل شيء يُنتفع به ويُتبلَّغ به ويُتزوَّد<sup>(٢)</sup>.

---

(١) لن أخوض في تفصيلات معايير اختيار الزوجين ولا في حقوق كل منهما اتجاه الآخر تجنباً للإطالة وعدم الخروج عن موضوع البحث .

(٢) الفيروز آبادي، لسان العرب ١٣/١٢، الصحاح ٣/١٢٨٢.

- نكاح المتعة اصطلاحاً: هو قول الرجل للمرأة: أعطيك كذا على أن أتمتع بك يوماً أو شهراً أو سنة أو نحو ذلك سواء أقدر المتعة بمدة معلومة أو مجهولة كقوله: أعطيك كذا على أن أتمتع بك ما أقمّت في البلد<sup>(١)</sup>.  
أو هو أن يقول الرجل لامرأة: خذي هذه العشرة أمتّع بك مدة معلومة فتقبله<sup>(٢)</sup>.

وقد اتفقت كلمة علماء المذاهب الأربعة على حرمة نكاح المتعة<sup>(٣)</sup>، وبطلان عقده إذا كان العقد بلفظ المتعة أو التمتع كأن يقول لها، أتمتع بك عشرة أيام مثلاً بكذا من المال، ولم يخالف في هذا عدا الشيعة.  
قال في المغني: «وهذا قول عامة الصحابة والفقهاء، وممن روي عنه تحريمها: عمر وعلي وابن مسعود وابن الزبير، قال ابن عبد البر، وعلى تحريم المتعة مالك وأهل المدينة، وأبو حنيفة في أهل الكوفة، والأوزاعي في أهل الشام، والليث في أهل مصر، والشافعي وسائر أصحاب الآثار»  
واستدل جمهور الفقهاء بأدلة كثيرة، منها:

- القرآن: قوله -تعالى-: ﴿ وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ﴾ [المؤمنون: ٥-٦].

قال الجصاص: «يقتضي تحريم نكاح المتعة، إذ ليست بزوجة ولا مملوكة يمين»<sup>(٤)</sup>.

(١) ينظر: الموسوعة الفقهية ٤١/٣٣٣.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مادة النكاح /٣٣٧/.

(٣) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٢/٤٨٩، اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد التبصرة ٤/١٨٥٨، الهيثمي، أحمد بن محمد شهاب الدين، تحفة المحتاج بشرح المنهاج ٣/١٩١، ابن قدامة، المغني مع الشرح الكبير ٧/٥٧١.

(٤) الجصاص، أحكام القرآن ٥/٩٢، سورة المؤمنون ٥-٦.

- السنة: فقد نهى النبي ﷺ عن المتعة في حجة الوداع في السنة العاشرة من الهجرة فعن الربيع بن سبرة الجهني أنّ أباه حدثه أنه كان مع رسول الله ﷺ فقال: «يا أيها الناس إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإنّ الله قد حرّم ذلك إلى يوم القيامة فمن كان عنده منه شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً»<sup>(١)</sup>.

- وفي رواية عنه رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن متعة النساء، وعن أكل الحمر الأهلية يوم خيبر»<sup>(٢)</sup>.

وقد دلت الأحاديث برواياتها على تحريم نكاح المتعة، وأنّ ما كان من إباحته فهو منسوخ<sup>(٣)</sup>.

قال ابن المنذر: «جاء عن الأوائل الرخصة فيها -أي في المتعة- ولا أعلم اليوم أحداً يجيزها إلا بعض الرافضة، ولا معنى لقول يخالف كتاب الله وسنة رسوله»<sup>(٤)</sup>.

ومن الواضح تماماً مالهدا النكاح من أثر على الأمن الأسري، فأى أسرة ستقوم وهي مبنية على لقاء عابر الهدف منه مجرد المتعة، فإذا حصل حمل فأى أمن ستشعر به امرأة قضى الرجل منها وطره، ثم ولى ظهره عنها، بل وأى أمن سيشعر به طفل نتج عن لقاء مؤقت، ولهذا اعتبر العلماء هذا اللقاء مخالف لمقصد الشريعة من النكاح.

(١) مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم ٣٤٢٢، / ٩١١ / .

(٢) البخاري، كتاب النكاح، باب نهى النبي ﷺ عن نكاح المتعة، رقم ٥١١٥، / ٤٤٢ / ، مسلم، كتاب النكاح، باب نكاح المتعة، رقم ٣٤٣١ / ٩١٢ / .

(٣) عتر، أ.د نور الدين، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ٣/ ٣٢٤.

(٤) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ٢/ ١٣٢٢.

يقول ابن عاشور: «إنَّ الدخول في عقدة النكاح على وجه التأقيت والتأجيل يقربه من عقود الإجازات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدس الذي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قريباً للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلب إلا ما يعين على دوامه إلى أمد مقدور، فإنَّ الشيء المؤقت المؤجل يهجم في النفس انتظار محل أجله، ويبعث فيه التدبير إلى تهيئة ما يخلفه به عند إبان انتهائه، فتتطلع نفوس الزوجات إلى رجال تعدهم وتمنيهم، أو إلى افتراض في مال الزوج، وفي ذلك حدوث تبلبلات واضطرابات فكرية، وانصراف كل من الزوجين عن إخلاص الود للآخر، وهذا يفضي لا محالة إلى ضعف الحصانة»<sup>(١)</sup>.

ويقول الأشقر: «إنَّ القول باستمرارية حل نكاح المتعة يناقض مقاصد الشريعة في النكاح، فقد شرع الله الزواج ليسكن الزوج إلى زوجته، ولا استمرار بقاء النوع بالتناسل، وتكثير سواد المسلمين، هذه المقاصد لا تتم لبني الإنسان على الوجه الأكمل إلا بزواج مستمر دائم، يتعاون فيه الزوجان على العناية بثمرة اجتماعهما»<sup>(٢)</sup>.

#### - المسألة الثانية: النهي عن النكاح المؤقت:

**تعريف النكاح المؤقت:** هو أن يتزوج الرجل امرأة بشهادة شاهدين مدة محددة كعشرة أيام مثلاً أو شهر أو سنة، ونحو ذلك<sup>(٣)</sup>.

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية / ٣٢٠.

(٢) الأشقر، د. أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق / ٢١٤.

(٣) الموسوعة الكويتية ٤١ / ٣٤٢.

### - الفرق بين نكاح المتعة والنكاح المؤقت:

يفترق نكاح المتعة عن النكاح المؤقت بأمر ثلاثة، وهي<sup>(١)</sup>:

١. يكون نكاح المتعة بلفظ التمتع لا غير، بينما المؤقت بلفظ الزواج والنكاح، وما يؤدي معناهما.
٢. إنّ الشهود ليسوا بشرط في زواج المتعة، وهم شرط في الزواج المؤقت.
٣. لا يشترط تعيين الوقت في زواج المتعة، وهو شرط في الزواج المؤقت.

### - أقوال الفقهاء في حكم النكاح المؤقت:

اختلف الفقهاء في حكم النكاح المؤقت إلى أجل محدد، كقوله: أتزوجك عشرة أيام، أو نحو ذلك على قولين:

- قول جمهور الفقهاء: من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة<sup>(٢)</sup> إلى أنّ هذا النكاح باطل، ويُعدُّ صورة من صور نكاح المتعة المحرّم.

- قول زفر من الحنفية: النكاح جائز، وهو مؤبد، والشرط باطل<sup>(٣)</sup>.

واستدل جمهور الفقهاء لقولهم بالبطلان، بأنّ هذا النكاح له حكم المتعة، وإن عبّر عنه بلفظ التزوج أو النكاح، والمعتبر في العقود معانيها لا الألفاظ.

قال في رد المحتار: «ولا شك أنه لا دليل لهم على تعيين كون المتعة الذي أبيض ثمّ حرّم هو ما اجتمع فيه مادة م ت ع للقطع من الآثار بأنه كان أذن

(١) ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار ٤/١٤٨.

(٢) الزيلعي، تبين الحقائق ٢/٤٩٠، ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار ٤/١٤٨، اللخمي، التبصرة ٤/١٨٥٨، الدسوقي، حاشية الدسوقي ٣/٤٢، ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج ٣/١١٩، اليهودي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإيرادات ٥/١٨٧.

(٣) العيني، بدر الدين، البناية شرح الهداية ٥/٦٥.

لهم في المتعة، وليس معناه أنّ من باشر هذا يلزمه أن يخاطبها بلفظ أتمتع وإن جهلت المدة أو طالت في الأصح»<sup>(١)</sup>.

وأما الإمام زفر فاستدل لقوله بأنّ اشتراط التوقيت شرط فاسد، والشرط الفاسد لا يبطل عقد النكاح، بل يبقى العقد صحيحاً، ويُغى الشرط. ومن الواضح أنّ العلة من منع هذا النكاح هو افتقاده لعنصر التأييد، الذي هو دعامة استمرار الحياة الزوجية ومقصدها، وهو من أهم عناصر الحياة الزوجية الآمنة، وفقدان هذا الشرط يعني قيام اللقاء بين الطرفين على أساس المتعة وقضاء الوطر فحسب، وفي هذا إهمال لمقاصد النكاح في الإسلام من النسل، والقرار النفسي للطرفين، وبناء الأسرة المتماسكة. وحتى الإمام زفر الذي صحح هذا النكاح اشترط إلغاء شرط التأقيت وبين فساد، بل هو بقوله هذا يسعى إلى تصحيح عقد ممكن تصحيحه، لئلا تنهدم الأسرة بسببه، وفي هذا حفاظ على أمنها واستقرارها.

#### - المسألة الثالثة: النهي عن نكاح المشركة:

لا يحل للمسلم الزواج بالمرأة المشركة أو الوثنية ويحرم ذلك بالإجماع<sup>(٢)</sup>، وهي التي تعبد مع الله إلهاً آخر، كالأصنام أو الكواكب أو النار أو الحيوان، وتلحق بها المرأة التي لا تدين بدين سماوي أصلاً كالملحدة أو المادية .

قال -تعالى-: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مُمْسِكَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ﴾ [البقرة ٢/٢٢١].

(١) ابن عابدين، محمد أمين، رد المختار على الدر المختار ٤/١٤٨.

(٢) ابن عابدين، رد المختار ٤/١٢٥، الدسوقي، حاشية الدسوقي ٣/٨٦، ابن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج ٣/٢٤١، البهوتي، شرح منتهى الإرادات ٥/١٧٢-١٧٣ .



كما يحرم زواج المسلمة بالكافر، لقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا﴾ [البقرة ٢/٢٢١].

ولعلَّ الحكمة من هذا التحريم هو حفظ الأسرة من الاضطراب العقدي الذي يُخل بأمنها، ويؤدي إلى التنافر بين الزوجين من جهة، والأولاد من جهة أخرى. فأَيُّ أمان أسري ولا عقيدة واحدة تجمع بين أطرافها. وقد لَخَّص فضيلة الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي -رحمه الله - الحكمة من النهي عن الزواج بالمشرك والمشركة، بقوله<sup>(١)</sup>:

«والسبب في تحريم الزواج بالمشركة ونحوها: عدم تحقق الانسجام والاطمئنان والتعاون بين الزوجين، لأنَّ تباين العقيدة يُسبب القلق والاضطراب بين الزوجين، فلا تستقيم الحياة الزوجية القائمة على دعائم المودة والرحمة والمحبة، وغايتها الهدوء والاستقرار، ثمَّ إنَّ عدم الإيمان بدين يسهل على المرأة الخيانة الزوجية والفساد والشر ....، ولأنَّ في هذا الزواج -أي زواج المسلمة بالكافر- خوف وقوع المؤمنة في الكفر، لأنَّ الزوج يدعوها عادة إلى دينه، والنساء في العادة يتبعن الرجال فيما يؤثرون من الأفعال، ويقلدونهم في الدين».

- المسألة الرابعة: النهي عن الجمع بين الأختين، وبين المرأة وعمتها أو خالتها: يحرم على الرجل بالإجماع الجمع بين الأختين، أو بين المرأة وعمتها أو خالتها أو كل من كان محرماً لها.

(١) الزحيلي، أ. د وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ١٥٧/٧-١٥٨.

قال ابن المنذر: «وأجمعوا على أن لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها، ولا الكبرى على الصغرى، ولا الصغرى على الكبرى»<sup>(١)</sup>.

ودليل حرمة الجمع بين الأختين، قوله -تعالى-: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء ٤/٢٣].

والحكمة من هذا التحريم واضحة جلية، وهي حفظ أمن أسرة الأختين من أن تطالها دواعي التباغض وقطيعة الرحم، وذلك لما هو معروف من الغيرة القائمة بين الضرتين، والتي قد تؤدي للتباغض والحقد والحسد.

وكذلك يحرم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، لصريح نصّ النهي عن ذلك بما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: «نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها»<sup>(٢)</sup>. وفي رواية ابن حبان: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»<sup>(٣)</sup>. ومن الواضح ما يؤدي إليه هذا النوع من النكاح من تباغض وتحاسد داخل الأسرة الواحدة، مما يكون سبباً في انهيار الأمن الأسري داخل العائلة الواحدة، وعلّة النهي هذه واضحة جلية في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم».

قال ابن الملقن: «العلّة في النهي عنه ما يقع بسبب المضارة من التباغض والتنافر، فيؤدي ذلك إلى قطيعة الرحم»<sup>(٤)</sup>.

(١) ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع شرح الإجماع، بشرح أكرم بن حمد بن فاضل /٢٢٢/.

(٢) البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم ٥١١٠، /٤٤٢/. مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، رقم ٣٤٣٩، /٩١٢/.

(٣) ابن حبان، كتاب النكاح، باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل، رقم ٤١٠٤.

(٤) ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤/٢٩٣.

## - الفرع الثاني: المنع من إسكان الضرتين في بيت واحد:

إنَّ من الواجب على الزوج أن يُسكن زوجته في مسكن لائق بحالها، وأن يكون ذلك على وفق العرف، وإن كان له أكثر من زوجة، فلا يجوز له أن يجمع بينهما في مسكن واحد إلا برضاهنَّ، ولكن عليه أن يجعل لكل واحدة مسكنها اللائق بها بحيث لا تشاركها الأخرى ولا تطلع على خصوصياتها، لأنَّ ذلك مما يسبب الغيرة، ويشعل نار الخلاف بينهما، وهذا بدوره يؤثر سلبيًا على استقرار الأسرة وأمنها واطمئنانها، حيث ستبقى الخلافات هي المسيطرة، والنزاعات هي السائدة، ولهذا وسدًا لذريعة هذا الخلاف نهى الله عن هذا الفعل وقاية للأسرة وأمنها. وأمر بالتفريق بين الضرتين بإسكان كل واحدة منهما بمنزل مستقل، وإن لم يكن بإمكان الزوج ذلك، وأراد أن يسكنهما بنفس الدار، فقد اشترط الفقهاء أن يسكن كل واحدة منهما في مسكن داخل الدار بحيث تفترق المرافق، ويكون لكل واحدة منهما مرافقها الخاصة<sup>(١)</sup>.

قال في الحاوي الكبير: «على الزوج أن يُفرد لكل واحدة من نسائه مسكنًا، لأنَّ رسول الله ﷺ فَعَلَ مِثْلَ ذَلِكَ فِي نِسَائِهِ، وَكَمَا لَا يَشْتَرِكُنْ فِي النِّفْقَةِ فَكَذَلِكَ لَا يَشْتَرِكُنْ فِي الْمَسْكَنِ، وَلأنَّ بَيْنَ الضَّرَائِرِ تَنَافُسًا وَتَبَاغُضًا إِنْ اجْتَمَعْنَ خَرَجْنَ إِلَى الْإِفْتِرَاءِ وَالْقَبْحِ، وَلأنَّهُنَّ إِذَا اجْتَمَعْنَ شَاهَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ خُلُوةَ الزَّوْجِ بِضَرَّتِهَا، وَذَلِكَ مَكْرُوهٌ»<sup>(٢)</sup>.

(١) العيني، البناية شرح الهداية ٦٨١/٥: «وقد نصَّ على أنه يجب على الزوج إسكان زوجته في دار مفردة ليس فيها أحد من أهله إلا أن تختار ذلك» وهذا يشمل بالطبع المنع من إسكان ضرتها معها. الدسوقي، حاشية الدسوقي ٢٠٨/٣، الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل شرح مختصر سيدي خليل ٢٢٤/٥، الماوردي، أبو الحسن، علي بن محمد، الحاوي الكبير ٥٨٣/٩، البيهوتي، شرح منتهى الإرادات ٣١٥/٥.

(٢) الماوردي، أبو الحسن، الحاوي الكبير ٥٨٣/٩.

### - الفرع الثالث: النهي عن الإخلال بأمانة المعاشرة الزوجية:

يحيط الإسلام الأسرة بسياج من الحماية، ويحميها من كل وسائل التأثير الخارجية، ويجعل للشؤون الزوجية والأبناء خصوصية حفاظاً على أسرار الأسرة، وحصراً للمشكلات في أضيق نطاق حتى تكون فرصة الحل أسهل وأسرع.

من هنا كان محظوراً شرعاً وعرفاً على أي من الزوجين أن يبوح بأسرار العلاقة الزوجية لأحد، حتى لو كان أقرب الناس إليه، ونصّ الفقهاء على حرمة هذا الفعل<sup>(١)</sup>، فخصوصية هذه العلاقة محصورة بينهما فقط، وأي تعدّد على هذه الخصوصية هو نوع من خيانة الأمانة، إضافة إلى أنه سلوك غير إنساني، وهو أحد الأسباب المؤدية إلى الشقاق بين الزوجين، وانهايار الأسر، لما ينتج عنها من تدخل المتطفلين والفاستدين في أسرار هذه العلاقة، إضافة لما فيها من خدش الحياء الأسري .

ولهذا نهى الإسلام عن إفشاء أسرار الحياة الزوجية، وخاصة علاقة الفراش بين الزوجين، ووصف من يفعل ذلك بأنه من شرار الناس، ف جاء في الحديث عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه ثم ينشر سرها»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية أخرى: «إنّ من أعظم الأمانة عند الله يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته وتفضي إليه، ثمّ ينشر سرها»<sup>(٣)</sup>

(١) البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع / ٥٢٧ .

(٢) مسلم، شرح النووي على مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة، رقم ١٤٣٧، / ١٠٨٥ .

(٣) مسلم، الموضوع السابق .

قال النووي - رحمه الله - : «وفي هذا الحديث تحريم إفشاء الرجل ما يجري بينه وبين امرأته من أمور الاستمتاع ووصف تفاصيل ذلك، وما يجري من المرأة فيه من قول أو فعل، ونحوه»<sup>(١)</sup>.

وجاء في إعلام الأنام شرح بلوغ المرام:

«الحديث ظاهر في تحريم أن يتحدث الرجل إلى غيره مما يقع بينه وبين امرأته من أمور الجماع، ووصف تفاصيل ذلك مما يقع له أو لامرأته من أحوال، وهو قبل أن ينهى عنه شأن ساقطي المروءة، وذوي الدناءة في الهمة، وهو آفة تتغشى في المجتمع الحديث، ولفرط الانهماك في الشهوة.

ودلالة الحديث على ذلك ظاهرة جداً لوصف الشخص، فإنه من أشر الناس، ووصف عمله في الرواية بالخيانة وهي حرام، فكيف وقد قال: «من أعظم الأمانة» أي خيانة الأمانة، وعلى ذلك جمهور العلماء، بل أشار بعضهم إلى كونه كبيرة.

وأما تحدث المرأة في ذلك فمن باب أولى، لأنّ وصف الحياء عندها أكثر<sup>(٢)</sup>.

**حكم إفشاء أسرار الزوجية: إفشاء أسرار الزوجية على أقسام:**

**القسم الأول:** أن تكون هذه الأسرار فيما يتعلق بأمور الاستمتاع بين الزوجين، ووصف التفاصيل الراجعة إلى الجماع وإفشاء ما يجري من المرأة من قول أو فعل حالة الوقع. فهذا الحديث فيها نوعان:

- النوع الأول: إذا كان الحديث بلا حاجة فلا يجوز الكلام فيها في

(١) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، الموضع السابق.

(٢) عتر، أ.د نور الدين، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ٣/٣٦٣.

المجالس للحديثين السابقين، قال الإمام النووي -رحمه الله- في شرح صحيح مسلم: «وفي هذا الحديث تحريم إفشاء الرجل ما يجري بينه وبين امرأته من أمور الاستمتاع، ووصف تفاصيل ذلك، وما يجري من المرأة فيه من قول أو فعل ونحوه».

ووصف النبي ﷺ من يفعل ذلك من الزوج أو الزوجة بالشیطان، فجاء في الحديث عن أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «ألا عسى أحدكم أن يخلو بأهله يغلق باباً، ثم يرخي سترًا، ثم يقضي حاجته، ثم إذا خرج حدّث أصحابه بذلك، ألا عسى إحداكن أن تغلق بابها وترخي سترها، فإذا قضت حاجتها حدثت صواحبها، فقالت امرأة سفهاء الخدين: والله يارسول الله إنهن ليفعلن وإنهم ليفعلون، قال: فلا تفعلوا، فإنما مثل ذلك مثل شيطان لقي شيطانة على قارعة الطريق، فقضى حاجته منها، ثم انصرف وتركها»<sup>(١)</sup>.

فهذا نهى صريح عن كشف أسرار الفراش ، كما أنها نوع من المجاهرة، وسبب لتجرؤ السفهاء وإماطة اللثام عن الحياء.

- النوع الثاني: إن كان الحديث فيها لإثبات حق أو رفع ظلم، كأن تكون أمام القاضي أو من اتفقا على أن يكون المصلح بينهما فتنكر المرأة نكاح الزوج لها وتدعي عليه العجز عن الجماع أو نحو ذلك، فهذا لا بأس بالحديث فيه لما يلي:

- روى البخاري في صحيحه أن رجلاً ادعت عليه امرأته العنة، فقال:

(١) رواه البزار، ينظر الهيثمي، ابن حجر، الزواجر عن اقتراف الكبائر، /٣٨/.

والله يا رسول الله إني لأنقضها نقض الأديم، ولكنها ناشز تريد رفاعة ولم ينكر عليه ﷺ<sup>(١)</sup>.

- وفي الصحيحين أن النبي ﷺ قال لأبي طلحة: «أعرستم الليلة؟»<sup>(٢)</sup>.

القسم الثاني: إن كانت الأسرار فيما عدا ذلك، فهو أيضاً على أنواع

- النوع الأول: إن كان الحديث في وصف الأزواج خلقياً فلا يجوز لقول النبي ﷺ: «لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها، كأنه ينظر إليها»<sup>(٣)</sup>. والمحذور نفسه موجود عند النساء، فإذا استغرقت المرأة في وصف زوجها وجماله وبهائه، قد يحدث في نفوس الحاضرات ما لا تحمد عقباه من الحسد ونحوه.

- النوع الثاني: إن كان الحديث في وصف الأزواج خلقياً فهو بين أمرين:

- الأول: إن كان الحديث ذمّاً: كوصفه بالبخل أو الجهل أو الغلظة، فهذا لا يجوز، إلا إذا كان على سبيل الشكاية لمن يريد الإصلاح، كالقاضي ونحوه، لأنها من الغيبة والغيبة، كما هو معلوم ذكرك أخاك بما يكره، وهي محرمة.  
- الثاني: إن كان الحديث مدحاً: فهذا على حسب المصلحة إن كان في الحديث عن صفاته منفعته، فلا بأس وإلا فلا خوف من ترتب المفساد.

- الفرع الرابع: النهي عن التعسف في استعمال الطلاق:

كلمة التعسف مأخوذة من مادة عسف، والعسف والتعسف والاعتساف

(١) البخاري، كتاب اللباس، باب ثياب الخضر، رقم ٥٨٢٥، /٤٩٧/.

(٢) البخاري، كتاب العقيقة، رقم ٥٤٧، /٤٧١/، مسلم، كتاب الأدب، باب استحباب تحنيك المولود، رقم ٥٦١٣/١٠٦٠/.

(٣) البخاري، كتاب النكاح، باب لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها، رقم ٥٢٤، /٤٥٣/.

هو السير بغير هداية، وعسف السلطان: أي ظلم، وعسف في الأمر: فعله بلا روية أو تدبر<sup>(١)</sup>.

وأما معناه الاصطلاحي فهو: مناقضة قصد الشارع في تصرف مأذون فيه شرعاً بحسب الأصل<sup>(٢)</sup>.

ومن ثم فالمراد بالتعسف في استعمال الطلاق، هو مناقضة قصد الشارع في التصرف باستعمال الرجل حق الطلاق الذي أباحه المشرع للحاجة إليه . فبالرغم من إباحة الشريعة الإسلامية للطلاق، إلا أنها حذرت من التعسف في استعماله، وحذرت من الطلاق من غير أسباب موجبة لذلك كتعسر الحياة الزوجية، ففي الحديث: «ما أحل الله شيئاً أبغض إليه من الطلاق»<sup>(٣)</sup>.

فالأصل أنّ الزواج يقوم على المودة والألفة والوفاق بين الزوجين ويتشوف المشرع إلى استمرارها محافظة على الأمن الأسري، لكن إذا دخل على هذه العلاقة الزوجية ما يناقض الهدف من وجودها، ويجعل من المتعذر استمرارها، فهنا أذن المشرع بالطلاق، إزالة للمفسدة الحاصلة من هذه العلاقة المشوهة، ولكنه شدد على عدم اللجوء إلى هذا الحل، إلا بعد استنفاد فرص بقاء الأسرة قائمة .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «الأصل في الطلاق الحظر، وإنما أبيح منه قدر الحاجة»<sup>(٤)</sup>.

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط ٧٥٤، ابن منظور لسان العرب ٢٤٥/٩.

(٢) الدريني، نظرية التعسف في استعمال الحق /٨٤/.

(٣) أبو داود، كتاب الطلاق، باب في كراهية الطلاق رقم ٢١٧٧، /١٣٨٣/.

(٤) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية ٨١/٣٣.



وقال الكاساني: «إنَّ الأصل في الطلاق هو الحظر .... إلا أنه أبيحت الطلقة الواحدة للحاجة إلى الخلاص عند مخالفة الأخلاق»<sup>(١)</sup>.  
 وجاء في إعلام الأنام: «وذلك البغض - أي الوارد في الحديث - لأنه يؤدي إلى قطع وصلة النكاح، والتواد بين أفراد الأسرة والتأثير السيء في الأولاد، لكن لما أنّ واقع الحياة يشمل حالات لا يتفق فيها الزوجان بل قد يتعاديان ويتباغضان، كان لا بدّ من علاج ذلك بالتفريق، فكان لهذا مشروعاً مباحاً لشدة الحاجة»<sup>(٢)</sup>.

ومع أنّ الشريعة أذنت بالطلاق وشرعته، لكنها بنفس الوقت حافظت على المرأة وكرامتها وأمرت أن يكون التسريح بإحسان وبصورة ترعى الأولاد بحيث نظمت علاقتهم بأبائهم بعد الانفصال حفاظاً على أمنهم، قال -تعالى-:  
 ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ مِّمَّعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢٢٩].

ومن صور التعسف في استعمال الطلاق، الصور التالية:<sup>(٣)</sup>

- أن تشترط الزوجة الثانية تطليق الزوجة الأولى .
- استعمال الطلاق بقصد حض المرأة على القيام بفعل أو الامتناع عنه .
- استعمال الطلاق بقصد المزاح أو الهزل .
- استعمال الطلاق بسبب خلاف مع الزوجة في أمور ليس من حق الزوج التدخل بها، كطلاقها لأمر يتعلق بإدارة أموالها الخاصة، أو لتنازلها عن ميراثها المستحق من أهلها

(١) الكاساني، بدائع الصنائع ٣/١٥٦.

(٢) عتر، د نور الدين، إعلام الأنام ٣/٤٣٨.

(٣) الأسطل، إيمان يونس، تعسف الزوج في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير في الفقه المقارن ١٤٣٤هـ-٢٠١٣ الجامعة الإسلامية، غزة .

### - الفرع الخامس: النهي عن إذن المرأة في بيت زوجها لمن يكره:

من حق الزوج على زوجته أن لا تأذن في بيته لأحد يكره دخوله عليه، سواء أكان قريباً أم لا، لقوله ﷺ: «فأما حَقُّكم على نساءكم فلا يوطئن فرشكم من تکرهون، ولا يأذنن في بيوتكم لمن تکرهون»<sup>(١)</sup>.

وقوله ﷺ فيما يرويه أبو هريرة رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلا بإذنه»<sup>(٢)</sup>.

قال العيني: «أي لا تأذن المرأة في بيت زوجها لا لرجل ولا امرأة يكرهها زوجها، لأن ذلك يوجب سوء الظن، ويبعث على الغيرة التي هي سبب القطيعة»<sup>(٣)</sup>

وقال النووي: «والمختار أن معناه أن لا يأذن لأحد تکرهونه في دخول بيوتكم والجلوس في منازلكم، سواء كان المأذون له رجلاً أجنبياً أو امرأة أو أحداً من محارم الزوجة، فالنهي يتناول جميع ذلك، وهذا حكم المسألة عند الفقهاء، أنها لا يحل لها أن تأذن لرجل أو امرأة، ولا محرم، ولا غيره في دخول منزل الزوج، إلا من علمت أو ظنت أن الزوج لا يكرهه، لأن الأصل تحريم دخول منزل الإنسان حتى يوجد الإذن في ذلك منه، أو ممن أذن له في الأذن في ذلك، أو عرف رضاه باطراد العرف بذلك ونحوه، ومتى حصل

(١) الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، رقم ١١٦٢، / ١٧٦٥ /،

ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب حق المرأة على الزوج، رقم ١٨٥٠، / ٢٥٨٧ /.

(٢) البخاري، كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، رقم ٥١٩٥، / ٤٤٩ /، مسلم،

شرح النووي على مسلم، كتاب الزكاة، باب ما أنفق العبد من مال مولاه، رقم ١٠٢٦ / ٧٩٠ .

(٣) العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ١٦ / ٤٦٨.

الشك في الرضا ولم يترجح شيء، ولا وجدت قرينة لا يحل الدخول ولا الإذن»<sup>(١)</sup>.

وقد علل الإمام النووي رحمه الله الحكم بكون البيت ملكاً للزوج، فقال: «فيه إشارة إلى أنه لا يُفقتات على الزوج وغيره من مالكي البيوت وغيرها بالإذن في أملاكهم إلا بإذنه، وهذا محمول على ما لا يعلم رضا الزوج ونحوه به، فإن علمت المرأة ونحوها رضاه به جاز»<sup>(٢)</sup>.

وتمسك بعضهم بكلام النووي هذا ليقول: إن البيت إذا كان ملكاً للزوجة لم يكن لها استئذان زوجها بإدخال الأشخاص إليه، وأن عليه أن يستأذنها هو بذلك.

ولكن الحق أن الإمام ابن حجر صرح بأن هذا المنع باق، ولو لم يكن البيت ملكاً للزوج، فقال في الفتح: «قوله باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد إلا بإذنه، المراد: ببيت زوجها سكنه سواء كان ملكه أو لا»<sup>(٣)</sup>.

والحكمة من هذا المنع واضحة جلية، وهي الحفاظ على أمن الأسرة واستقرارها، فربما كان من يكره الزوج دخوله إنسان سيء الخلق، يثير المشكلات بين أفراد الأسرة الواحدة، مما يؤدي إلى نشوب الخلافات فيها. فإذا نهى الزوج زوجته عن إدخال أحد بيته كان من واجبها الامتثال والطاعة<sup>(٤)</sup>.

(١) النووي، شرح صحيح مسلم / ٩٣٨.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم / ٧٩٠.

(٣) ابن حجر، فتح الباري ٢/ ٢٣١٢.

(٤) ينظر: أبو غدة، الإسلام وبناء المجتمع / ١٧٨.

### المبحث الثالث

#### الأحكام والسلوكيات الوقائية المعززة لأمن الأولاد الأسري

مما لا شك فيه أنّ الأولاد هم سرّ سعادة الأسرة، وروح وجودها، وعماد قيامها، وصدق الله القائل: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦].

ولذلك اهتمّ بها التشريع الإسلامي أيما اهتمام، فشرع الأحكام التي تضمن حقوقهم، والتعامل معهم بما يحقق الأمن داخل الأسرة، بل إنّ أمنهم هو جزء مهم من أمن الأسرة ذاتها .

ومن التشريعات التي شرعها الإسلام لضمان هذا الجانب من أمن الأسرة: الأمر بالعدل بين الأولاد بالعطية، وعدم التفريق بينهم بالمعاملة، إضافة إلى حفظ أنسابهم، وتحريم العقوق عليهم، وفي المطالب التالية بيان مفصل لذلك.

#### المطلب الأول: النهي عن المفاضلة بين الأولاد في المعاملة والعطية:

نهى الإسلام عن التفرقة في المعاملة بين الأولاد، والتمايز بينهم، سواء أكان تفريقاً معنوياً يتجلى بالتمييز بالمعاملة، أو تفريقاً مادياً يتجلى في التفرقة بالعطايا، وكما جعل الإسلام النفقة على الأولاد حقاً من حقوق الأولاد على آبائهم، وحثّ الآباء على إكرام أولادهم بهذه النفقة، ورتّب على ذلك الأجر والثواب، فقد حرص أيضاً على حفظ أمن الأسرة من أن تطالها أحقاد الضغينة، وتعبث بها رياح الكره والحسد، بسبب الأمور المالية التي يسببها عطاء الآباء لبعض أولادهم دون بعضهم الآخر، ولو كان على سبيل الصدقة أو الهبة أو المنحة. ولذلك جاء النهي عن هذا واضحاً جلياً في

نصوص الأحاديث الشريفة، ومنها:

- عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما، أن أباه أتى به رسول الله ﷺ، فقال: «إني نحلّت ابني هذا غلامًا كان لي؟ فقال رسول الله ﷺ: «أكل ولدك نحلته مثل هذا؟»، فقال: لا، فقال رسول الله ﷺ: «فارجعه»<sup>(١)</sup>، وفي لفظ: فانطلق بي إلى النبي ﷺ ليشهده على صدقتي، فقال: «أفعلت هذا بولدك كلهم؟»، قال: لا، قال: «اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم» فرجع فردّ عطيته<sup>(٢)</sup>. وفي رواية لمسلم قال: «فأشهد على هذا غيري»، ثم قال: «أيسرك أن يكونوا لك في البر سواء؟» قال: بلى، قال: «فلا إذن».

ويتعلق بهذا الأمر أحكام فقهية، كلها تهدف إلى تحقيق أمن الأسرة واستقرارها، باستقرار النفوس فيها، ومنها:

### المسألة الأولى: حكم التسوية بين الأولاد في العطية:

اختلف الفقهاء في حكم التسوية بين الأولاد بالهبات والعطايا على قولين: القول الأول: التسوية بين الأولاد بالعطية واجب: وهو قول الحنابلة، وبعض المالكية، وقول أبي يوسف من الحنفية: واستدلوا لذلك بأمر مستنبط من روايات حديث النعمان بن بشير، ومنها<sup>(٣)</sup>:

١- أمر النبي ﷺ بإيقاف الهبة عندما علم بعدم التسوية بالعطاء بين أولاد بشير.

(١) البخاري، ك الهبة، باب الهبة للولد رقم ٢٥٨٦، / ٢٠٤ / .  
 (٢) البخاري، ك الهبة، باب الهبة للولد رقم ٢٥٨٧، / ٢٠٤ / ، مسلم، المنهاج للنووي، ك الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة / ١٢٣٥ / (رقم ١٦٢٣) .  
 (٣) الكاساني، بدائع الصنائع، / ٦ / ١٩٨، المرادوي، الإنصاف / ١٧ / ٦٣، ابن قدامة، المغني / ٦ / ٢٦٢ .

٢- ربط بين عدم التسوية والتقوى، فقال: اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم.  
٣- تسميته عدم العدل بالجور، فقال في رواية: «لا أشهد على جور» والجور حرام.

٤- قوله ﷺ: «أشهد على هذا غيري» ليس للإذن بل للزجر، كما تدل عليه ألفاظ الحديث، ولو لم يفهم بشير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ هذا المعنى، لبادر إلى إشهاد غير النبي ﷺ، ولم يردّ العطية.  
وقالوا: وأما إذا كان على سبيل الحاجة، فلا بأس به.

قال في الإنصاف: «فأما إن خصّ بعضهم لمعنى يقتضيه تخصيصه من حاجة، أو زمانة، أو عمى، أو كثرة عائلة، أو لاشتغاله بالعلم، أو صرف عطيته عن بعض ولده لفسقه، أو بدعته، أو لكونه يعصي الله تعالى بما يأخذه، فقد روي عن أحمد ما يدل على جواز ذلك»<sup>(١)</sup>

القول الثاني: التسوية بين الأولاد بالعطية سنة: وهو قول الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية: واستدلوا لذلك بأمور مستنبطة من روايات حديث النعمان بن بشير أيضاً، ومنها<sup>(٢)</sup>:

١- قوله ﷺ: «أشهد على هذا غيري» فلو كان حراماً ما قال له ذلك<sup>(٣)</sup>، ويحمل امتناع النبي ﷺ على الشهادة على وجه التنزيه<sup>(٤)</sup>.

(١) المرداوي، الإنصاف ١٧/٦٦.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع ٦/١٩٨، ابن رشد (الجد)، البيان والتحصيل ١٣/٣٧١، الماوردي، الحاوي الكبير ٧/٥٤٥.

(٣) النووي، المنهاج / ١٢٣٦.

(٤) ابن الملقن، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤/١٩٣.

٢- وأما قوله: لا أشهد على جور، فهو محمول على أنّ المعنى اللغوي للجور هو الميل عن الاستواء و الاعتدال، سواء أكان حراماً أم مكروهاً، فيتأول هنا على المكروه جمعاً بين الأدلة. (١)

والذي يترجح لي، والله أعلم: أن القول بالوجوب هو الأرجح عند عدم وجود حاجة للتفضيل، كما ذكر أصحاب القول الأول، أما إذا وجدت الحاجة فلا مانع، والله أعلم.

**المسألة الثانية: هل وجوب المساواة بالعطية يشمل الذكور و الإناث؟**

- ذهب الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية (٢) (القائلون أصلاً بأن التسوية سنة)، إلى أن المساواة بالعطية تشمل الذكور والإناث لقوله ﷺ: «أفعلت هذا بولدك كلهم؟»، ولم يفرق بين الذكر والأنثى.

- بينما ذهب الحنابلة (القائلون بالوجوب أصلاً): إلى أن العدل أن يعطي الأولاد بحسب أنصبتهم بالميراث.

وأما الحكمة من المفاضلة بين الأولاد بالعطية: فهي واضحة جلية، وهي: ما يؤديه هذا التفاضل من المفاصد العظيمة وتفكك الأسرة وقطيعة الرحم (٣)، إضافة إلى محبة الوالد أن يكون بر أولاده له على السواء، فكذا ينبغي أن تكون عطيته لهم، وكلا الأمرين يهدفان إلى تحقيق الأمن الأسري الذي لا يقوم دون بر الأولاد بأبيهم، ولا مع وجود ضغائن وأحقاد تزرع في نفوس بعض الأولاد على بعضهم الآخر، والله أعلم.

(١) النووي، المنهاج / ١٢٣٦، ابن الملحق، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ٤ / ١٩٣.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار ٨ / ٥٠١، عتر، نور الدين ٣ / ١٩٤.

(٣) عتر، د نور الدين، إعلام الأنام ٣ / ١٩٤.

### المطلب الثاني: النهي عن التبني وتغيير النسب:

إنَّ مصدر النسب في الإسلام هو: ولادة أو نكاح، ولا يعترف الإسلام بأي رابطة نسب تخرج عن هذين الأمرين، ومن ثم فقد حرّم التبني تحريمًا قاطعًا بقوله -تعالى-: ﴿ مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ ۖ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ ۚ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ۚ ذَٰلِكُمْ قَوْلِكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴿٤﴾ ۗ أَدْعَوْهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوْلَاكُمْ ﴾ [الأحزاب ٤-٥]، وتبين الآية بصريح العبارة أنَّ المتبني ليس ابناً صليبيًا، ولا حقيقيًا، بل هو دعيّ فقط، وعليه فالتبني لا ينشئ عن علاقة دم أو قرابة، أو مصاهرة أو رضاع، هذه العلاقات التي تبني عليها أحكام شرعية عديدة في الإسلام، منشؤها جميعًا عقد النكاح الصحيح، وحفظ النسب هو أحد أهدافها، بل نجد العكس من ذلك، فالتبني وتغيير النسب يؤديان إلى إحداث خلل في هذه العلاقات، ويؤديان إلى اضطراب فيما ينتج عن هذه العلاقات من أحكام شرعية منها: تحريم النكاح، وحل النظر والخلوة والاختلاط والميراث، ومن ثم دخول عنصر غريب بين أفراد الأسرة بشكل غير صحيح فيكشف العورات، ويتقاسم الميراث مع أصحابه، ويختلط بأفراد الأسرة بشكل غير مباح، وكل هذا سيؤدي إلى تزعزع كيان الأسرة، وانهدام العديد من قيمها، بل وربما نشر الضغينة بين أفرادها، وخاصة عندما يدخل بين الورثة عنصر غريب فيقاسمهم حقهم الخالص، ولعل في هذا بيان لبعض الحكم من تحريم هذا التبني ومنعه في الإسلام.



وقد اتفقت كلمة الفقهاء على تحريم التبني<sup>(١)</sup>، ونسخه في الإسلام بعد أن كان مباحاً، قال الشيخ محمد علي السائيس: «الأدعاء جمع دعي، وهو الذي يدعى ابناً وليس بابن، وقد كان التبني عادة فاشية في الجاهلية وصدر الإسلام، يتبنى الرجل ولد غيره، فتجري عليه أحكام البنوة كلها، وقد تبني رسول الله ﷺ زيد بن حارثة، وتبني حذيفة سالماً مولاه، وتبني الخطاب «أبو عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ» «عامر بن أبي ربيعة، وكثير من العرب تبني ولد غيره، فجاء القرآن الكريم بإبطال هذا العمل وإلغائه»<sup>(٢)</sup>.

والحكم ذاته يشمل من يغير نسبه، وذلك بانتساب الشخص إلى غير أبيه، وهو يعلم أنه ليس بأبيه، وعدّ العلماء ذلك من الكبائر، لورود النهي الشديد عن ذلك<sup>(٣)</sup>، ومنها حديث سعد بن أبي وقاص رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: «من ادعى أباً في الإسلام غير أبيه، يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام»<sup>(٤)</sup>. وفي حديث آخر، عن أبي ذر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أنه سمع النبي ﷺ يقول: «ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه، إلا كفر بالله، ومن ادعى قومًا ليس فيهم نسب فليتبوأ مقعده من النار»<sup>(٥)</sup>.

(١) السرخسي، المبسوط ٤/ ٢٠٠، الزيلعي، تبين الحقائق ٢/ ١٠٣، الأزهرى، الفواكه الدواني ١٦/ ٢، العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي ١١/ ١٤٧، ابن عثيمين، الشرح الممتع على زاد المستقنع ١٢/ ١٢١.

(٢) السائيس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام ٧/ ٢.

(٣) المرجع السابق الموضع نفسه.

(٤) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، رقم ٢١٩، / ٦٩١ .

(٥) البخاري، كتاب المناقب، باب .. رقم ٣٥٠٨ / ٢٨٦، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال من قال لأخيه المسلم يا كافر، رقم ٢١٧، / ٦٩١ .

وتظهر الحكمة من تحريم التبني وتغيير النسب واضحة جلية في معارضة تغيير النسب لمقصد الشريعة في حفظ العرض والنسب أساسه، ومن ثم حفظ أمن الأسرة واستقرارها، وعدم دخول العيب إلى أهم جوانبها وقواعدها وهو النسب.

### المطلب الثالث: النهي عن العقوق:

إنَّ حقوق الوالدين على الأبناء من أعظم الحقوق وأشدّها تأكيداً في البيان الإلهي بعد حق الله سبحانه وتعالى، وقد جاء هذا البيان مشيداً بحقهما في العديد من الآيات، ومنها: قوله -تعالى-: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ [الإسراء: ٢٣].

والوالدان هما عماد الأسرة وأساسها، وبتعبهما وجدهما وحنانها قامت قائمة الأسرة، واستوت على سوقها، ولهذا فهما صمام الأمان لاستقرار الأسرة واستمرار المودة والمحبة بين ربوعها، ولأجل هذا شدد الإسلام على البر والإحسان إليهما، ونهى عن عقوقهما والإساءة إليهما، بأي شكل من أشكال الإساءة، حتى بالكلمة الدالة على التضجر والتأفف، وهي كلمة «أف» كما ورد في الآية السابقة، كما نهى عن سبهما وشتهما، فقال ﷺ: «إِنَّ مِنَ الْكِبَائِرِ شَتْمَ الرَّجُلِ وَالرَّجُلِ وَالِدَيْهِ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَشْتُمُ الرَّجُلُ وَالِدَيْهِ؟ قَالَ: نَعَمْ، يَسِبُ الرَّجُلُ أَبَا الرَّجُلِ فَيَسِبُ أَبَاهُ، وَيَسِبُ أُمَّهُ فَيَسِبُ أُمَّهُ»<sup>(١)</sup>.

(١) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم ١٤٦، ينظر شرح النووي على صحيح مسلم / ١٨٧.

جاء في إعلام الأنام مبيناً ما يستنبط من الحديث: فرضية الاحتياط في بر الوالدين، واجتناب كل ما يؤدي إلى تأذيهما، ولو بطريق غير مباشر، فقد عدَّ صلى الله عليه وسلم من الكبائر التسبب في شتم الوالدين أو أحدهما، فما بالك بالسبِّ المباشر؟ وفي قوله: «يسب أبا الرجل فيسب أباه» دليل على إثبات قاعدة سدِّ الذرائع، فكل فعل يؤدي إلى محرم فهو محرم، كما في هذا الحديث»<sup>(١)</sup>

بل عدَّ الإسلام عقوقهما من الكبائر، جاء في الحديث عن أنس بن مالك رضي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم في الكبائر قال: «الشرك بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، وقول الزور»<sup>(٢)</sup>.

قال النووي: «وقال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله: العقوق المحرم: كل فعل يتأذى به الوالد أو نحوه تأذياً ليس بالهين، مع كونه ليس من الأفعال الواجبة»<sup>(٣)</sup>.

## المبحث الرابع

### السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري العام

هناك سلوكيات وأفعال نهى الإسلام عن ارتكابها داخل الأسرة، وإن لم ترتبط بأمن أفرادها المباشر، لكنها ارتكابها سيؤدي إلى الإخلال بالأمن العام للأسرة، إما من خلال الإخلال بالأدب العام فيها أو الإخلال بالاستقرار النفسي لأفرادها.

(١) عتر، د نور الدين، إعلام الأنام ٤ / ٤٩٦.

(٢) مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم ١٤٤، ينظر شرح النووي على صحيح مسلم / ١٨٤.

(٣) النووي، المنهاج / ١٨٧.

## المطلب الأول: النهي عن العنف الأسري:

تُعَدُّ الأسرة - كما سبق ذكره - عنصرًا من أهم عناصر التنشئة الاجتماعية على الإطلاق، فكل شخص في هذا الكون لا بدّ أن ينتمي إلى أسرة تشعره بالأمن، وتغمره بالعطف والحنان، وغالبًا ما تكون الأسرة هي الملاذ الآمن والأخير لكل إنسان، إلا أنّ هذه الوظيفة قد تختل في بعض الأحيان، وتتحوّل الأسرة إلى مصدر إزعاج وتهديد لأحد أفرادها فيشعر بعدم الأمن، وربما يصل الأمر إلى اللجوء للعنف بكل أشكاله<sup>(١)</sup>، هذا العنف الذي نبذه الإسلام بكل صورته وأشكاله داخل الأسرة وخارجها، إلا أننا في هذا البحث نركز على العنف الأسري تحديدًا .

### أولاً - تعريف العنف الأسري:

- **العنف لغة:** ورد تعريف العنف في لسان العرب بأنه قلة الرفق، بل هو ضده، وأعنف الشيء أخذه بالعنف، والتعنيف هو التقريع واللوم، والعنف هو استخدام الضغط أو القوة استخدامًا غير مشروع من شأنه التأثير على إرادة فرد ما .

### - العنف الأسري اصطلاحًا:

مصطلح العنف الأسري من المصطلحات الحديثة، وقد تعدد تعريفه عند المعاصرين، ولكنها جميعًا تدور حول معانٍ متقاربة، ولعلّ من أفضل هذه التعاريف:

**العنف الأسري:** تصرف مقصود يلحق الأذى أو الضرر المادي أو المعنوي

بأحد أفراد الأسرة ويكون صادرًا من قبل عضو آخر في نفس الأسرة<sup>(٢)</sup> .

(١) الجبرين، د.جبرين علي، العنف الأسري خلال مراحل الحياة، /١٧/.

(٢) الجبرين، د.جبرين علي، العنف الأسري خلال مراحل الحياة، /١٧/.

ويبين التعريف الشروط التي لا بدّ من توفرها ليندرج العنف تحت مسمى العنف الأسري، وهي:

- ١- إلحاق الأذى أو الضرر بأحد أفراد الأسرة .
- ٢- الضرر قد يكون مادياً، وقد يكون معنوياً.
- ٣- أن يصدر من أحد أفراد الأسرة .
- ٤- أن يقع على أحد أفراد الأسرة .
- ٥- التعمد أو القصد .

ثانياً: أنواع العنف الأسري:

تتعدد أنواع العنف الأسري، وأهمها<sup>(١)</sup>:

١. العنف الجسدي: وهو السلوكات التي تتصف بإساءة المعاملة الجسدية، مثل اللكم، والعض، أو الحرق، أو أية طريقة أخرى تؤذي الجسد.
٢. العنف النفسي أو الانفعالي
٣. الإهمال: ويشمل: الإهمال الجسدي، والتربوي، والعاطفي .
٤. العنف الجنسي

ثالثاً: دوافع العنف الأسري:

إنّ الدوافع التي يندفع الإنسان بمقتضاها نحو العنف الأسري يمكن تقسيمها إلى<sup>(٢)</sup>:

---

(١) كاتبي، محمد عزت عربي، العنف الأسري الموجه نحو الأبناء وعلاقته بالوحدة النفسية /٧٥/، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢٨، العدد (١)، ٢٠١٢ م.  
(٢) المرجع السابق، بتصرف /٧٨/ .

١. الدوافع الذاتية: والمراد بها الدوافع الذاتية النفسية للشخص، والتي تقوده نحو العنف الأسري، وقد تكون نتيجة ظروف خارجية أثرت بالشخص فشكلت عنده دوافع للعنف داخل الأسرة.
٢. الدوافع الاقتصادية: فالحالة الاقتصادية المتدهورة للأب قد تقوده لاستخدام العنف داخل الأسرة.
٣. الدوافع الاجتماعية: وتتمثل بالعادات والتقاليد التي اعتادها أفراد مجتمع ما، ومنها ضرورة إثبات رجولته بقيادة الأسرة عن طريق العنف.

#### رابعاً: موقف الشريعة الإسلامية من العنف الأسري:

سنت الشريعة الإسلامية الأحكام التي تضمن أمن وسلامة أفراد الأسرة كاملة، ومن ثم منعت من العنف الأسري، الذي يقوّض أمن أفرادها من أولاد وزوجة، فجاءت الأحكام الإسلامية لتأمر بالرفق في التعامل معهم، وتنبذ أساليب العنف والشدة، وسنعرج في البحث على الأحكام التي نهت عنها الشريعة، حفاظاً على أمنها لما تحمله من عنف، دون الوقوف عند الأحكام التي أمرت بها - تمشيًا مع غاية البحث -

#### ١- منع العنف الأسري مع الأبناء:

أمرت الشريعة الإسلامية الآباء بحماية الأبناء، وألقت بمسؤولية هذه الحماية عليهم، ومنعت من التعدي عليهم، وتوعدت بالعقوبات الدنيوية والأخروية على هذا التعدي. ويشمل منع العنف مع الأبناء جميع مراحل حياة الأبناء.

أ- ففي مرحلة الاجتنان: تحرّم الشريعة الإسلامية الاعتداء على حق حياة الجنين، فتمنع من الإجهاض وتضع أحكاماً خاصة بالإجهاض، اتفق الفقهاء في بعضها، واختلفوا في بعضها الآخر، ويمكن تلخيص هذا الحكم بما يلي:

### ١- حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه:

اختلف الفقهاء في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه، وفق الأقوال التالية:

القول الأول: يجوز إجهاض الجنين في جميع مراحل تكوينه ( النطفة، والعلقة، والمضغة، وحتى طور العظام وكسوتها لحمًا ) ما دام لم تنفخ فيه الروح، وهو قول عند الحنفية، وقول الشافعية في المعتمد، وقول ابن عقيل من الحنابلة (١)

أدلة أصحاب هذا القول: استدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١. القياس على العزل<sup>(٢)</sup>: حيث قالوا: كما يجوز للرجل العزل؛ يجوز له الإسقاط، واستدلوا بحديث ابن عباس رضي الله عنهما: «خلق ابن آدم من سبع، ثم تلا قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ (١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿- إلى قوله تعالى -: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤]. وسئل عن العزل؟ فقرأ هذه الآية، ثم قال:

(١) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ١٧٦/٣، مطلب في حكم إسقاط الحمل، القليوبي، حاشية القليوبي ١٦٠/٤، الدميطي، ابن شطا، حاشية إعانة الطالبين ١٣٠/٤، وينظر: البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب ٢٨/١٠، والرمل، نهاية المحتاج ٤٦٤/٢٩، المرادوي، الإنصاف، ٢٧٤/١.

(٢) العزل هو: منع مني الذكر من الوصول إلى رحم الأنثى، معجم لغة الفقهاء ٣١١/١، وينظر: ابن حجر، فتح الباري ١٥٦/١.

فهل يخلق أحد تجري فيه هذه الصفة، وفي رواية: وهل تموت نفس حتى تمر على هذا الخلق؟»<sup>(١)</sup>.

وروي عن رفاعه بن رافع قال: «جلس إليّ عمر، وعلي، والزبير، وسعد، في نفر من أصحاب رسول الله ﷺ، فذكروا العزل، فقالوا: لا بأس به. فقال رجل: إنهم يزعمون أنها المؤودة الصغرى؟ فقال علي: لا تكون مؤودة حتى تمرّ على التارات السبع: تكون من سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظامًا، ثم تكون لحمًا، ثم تكون خلقًا آخر. فقال عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: صدقت، أطال الله بقاءك»<sup>(٢)</sup>.

قال ابن حجر: «وينتزع من حكم العزل حكم معالجة إسقاط النطفة قبل نفخ الروح، فمن قال بالمنع؛ ففي هذه أولى، ومن قال بالجواز؛ فيمكن أن يلحق به»<sup>(٣)</sup>.

٢. استدلوا: بأن الجنين قبل الأربعة الأشهر لم تنفخ فيه الروح، بدليل حديث ابن مسعود الصحيح السابق، وما دام لم تحله الروح، فهو ليس بآدمي، ومن ثم لا حرمة له، ولا تثبت له أحكام الآدمي، فيجوز إسقاطه<sup>(٤)</sup>.

٥. إنّ كل ما لم تحله الروح لا يبعث يوم القيامة، ومن لا يبعث يوم القيامة لا اعتبار لوجوده، ومن ثم فلا حرمة في إسقاطه<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن رجب، جامع العلوم والحكم ٥/١.

(٢) المرجع السابق ٥/٦، وقال: رواه الدارقطني في المؤتلف والمختلف، وينظر: المرادوي، الإنصاف ٦٨/١٠.

(٣) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري ٣١٠/٩.

(٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ٣٠٢/١.

(٥) ابن مفلح، الفروع ٣٦٩/١، كشف القناع ١٠٣/٢.



**القول الثاني:** يجوز الإجهاض فيما قبل الأربعين يوماً من بداية الحمل (أي في مرحلة النطفة الأمشاج) ويحرم فيما عداها، وهو قول الحنفية، وبعض المالكية في قول مرجوح، والشافعية، وقول الحنابلة في الراجح عندهم، ورجحه من المعاصرين د. مصطفى الزرقاء<sup>(١)</sup>.

**أدلة أصحاب هذا القول:** استدل أصحاب هذا القول بالأدلة التالية:

١. رواية الإمام أحمد لحديث عبدالله بن مسعود رضي عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنَّ النطفة تكون في الرحم أربعين يوماً على حالها لا تتغير، فإذا مضت الأربعون صارت علقة، ثم مضعة كذلك»<sup>(٢)</sup>. ووجه الاستدلال: أنَّ هذا الحديث يدل على أنَّ النطفة تبقى في الرحم ماء، ولا تتعقد وتصور، وما لا ينعقد يجوز إسقاطه<sup>(٣)</sup>.

٢. رواية للإمام مسلم لهذا الحديث بلفظ: «إذا مرَّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة، بعث الله إليها ملكاً، فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، ثم قال: يا رب! أنكر أم أنثى؟ فيقضي ربك ما شاء، ويكتب الملك.....»<sup>(٤)</sup>.

(١) الكاساني، بدائع الصنائع ١٧/١١٥، وينظر: الموصلي، الاختيار لتعليل المختار ٤/١٧٩، ابن نجيم، البحر الرائق ٢/٣٥٦،، السرخسي، المبسوط ٦/٤٥، الحطاب، مواهب الجليل ٥/١٣٤، الخرخشي، شرح الخرخشي على خليل ١١/٩٠، الرملي، نهاية المحتاج ٨/٤٤٢، ابن مفلح، الفروع ١/٣٦٩،، وينظر: البهوتي، كشاف القناع ٢/١٠٣، الزرقاء، مصطفى، الإجهاض في الشرع الإسلامي / ٢٧٧-٢٨٠، الجريدة الحقوقية عدد: ٢٦، ١٩٣٩ م.

(٢) أحمد، المسند ٧/٤٠٧، رقم: ٣٣٧٢، مسند عبد الله بن مسعود رضي عنه، وقال السيوطي في جامع الأحاديث: قال الهيثمي: رواه أحمد وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه، وعلي بن زيد سيء الحفظ ٨/٣٨٠.

(٣) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي / ١٦٣.

(٤) مسلم، كتاب القدر، باب: كيفية خلق آدمي في بطن أمه، ١٣/١٠٢.

وفي هذا الحديث دليل على: أنّ بداية التخليق والتصوير للجنين تكون في أول الأربعين الثانية، وهذا يدل على أنه قبل هذه المدة ليس بشيء، فيجوز إسقاطه<sup>(١)</sup>. ولهذا ذهب أصحاب هذا القول إلى أنّ الأحكام المتعلقة بالحمل لا ترتبط به إلا بعد هذه المدة، وعليه: فالعدة لا تنقضي بإسقاط العلقه، والغرة لا تجب بذلك أيضًا<sup>(٢)</sup>.

القول الثالث: يحرم الإجهاض في جميع مراحل الجنين، منذ لحظة العلق، وهو قول بعض الحنفية، والمشهور من مذهب المالكية، وهو قول الغزالي من الشافعية، وبعض العلماء المعاصرين كالدكتور وهبة الزحيلي<sup>(٣)</sup> -رحمه الله - أدلة أصحاب هذا القول:

١. حديث ابن مسعود المتفق عليه المتقدم، والذي فيه: «إنّ أحلكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يومًا، ثم يكون علقه مثل ذلك.....» الحديث<sup>(٤)</sup>.  
 ووجه الدلالة: أنّ الحديث فيه دلالة صريحة على أنّ الله سبحانه وتعالى يجمع خلق الجنين في بطن أمه، وهو نطفة جمعًا خفيًا، وما دام الله جمع خلقه، فلا يجوز التعدي عليه وإسقاطه<sup>(٥)</sup>.

(١) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي / ١٦٤ / .

(٢) النووي، روضة الطالبين ٨/ ٣٧٦، الحصري، تقي الدين أبو بكر بن محمد الحصريي الدمشقي، كفاية الأخيار ١/ ٤٣٤ .

(٣) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار ١٠/ ٢٤٢، مطلب في حكم العزل، طبعة الشاملة، الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير ٢/ ٢٦٧. وينظر: ابن جزى، القوانين الفقهية / ١٦٠ /، ابن عليش، محمد بن أحمد، فتح العلي المالك ٣/ ٢٩-٣٠، الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، إحياء علوم الدين ٢/ ٥٦، الزحيلي، أ.د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ٥٥٦-٥٥٧ .

(٤) متفق عليه، وقد سبق تخريجه .

(٥) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي / ١٧٠ / .

٢. حديث مالك بن الحويرث، وفيه: أن الله تعالى إذا أراد خلق عبد، فجامع الرجل المرأة؛ طار ماؤه في كل عرق وعضو منها، فإذا كان يوم السابع جمعه الله تعالى، ثم أحضره في كل عرق له دون آدم: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾.
٣. وقد سبق وجه دلالة الحديث، وأن بدء مراحل الخلق والتكوين يكون في النطفة في أوائل الحمل، وعليه فلا يجوز إسقاطه<sup>(١)</sup>.
٤. الأحاديث التي جاءت بوجوب الغرة «دية الجنين»، ومنها: ما رواه البخاري، ومسلم في صحيحهما، عن أبي هريرة رضي الله عنه: «أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى، فطرحت جنينها، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها بغرة: عبد أو أمة»<sup>(٢)</sup>.
- وفيه دليل على وجوب الغرة في الجنين، والجنين - كما تقدم -: اسم للحمل ما دام في البطن، ووجوب الغرة على ما في البطن: بسبب الاعتداء، والاعتداء محرم، فيكون الإسقاط محرماً، وقضاء النبي صلى الله عليه وسلم بالغرة فيه تضمين لهذا الاعتداء، وفي ذلك دليل على تحريم الإسقاط بجميع مراحل<sup>(٣)</sup>.
٥. إن الإسقاط يشبه الوأد؛ لا اشتراكهما في القتل، إذ الإسقاط قتل لكائن موجود تهيئاً ليكون إنساناً، والوَأد محرم، فيكون الإسقاط محرماً<sup>(٤)</sup>.
٦. قياس حرمة الاعتداء على الجنين في بداية تخلقه، على حرمة الاعتداء على بيض الصيد للمحرم بالحج، فلما كان المتعرض للبيض - الذي هو

(١) المرجع السابق / ١٧١ / .

(٢) صحيح البخاري ٤٨/١٨، رقم: ٥٣١٧، صحيح مسلم ٣٨/٩، رقم: ٣١٨٣ .

(٣) العيسى، د. سليمان، إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي / ١٧٢ / .

(٤) القرطبي ٧ / ١٣٢ تابع سورة الأنعام .

أصل الصيد - مؤاخذاً عليه، فكذاك الجنين منذ بداية تخلقه لا يجوز التعرض له؛ لأنه أصل الإنسان، وهو مستعد للحياة قبل إنزاله<sup>(١)</sup>.

## ٢- حكم الإجهاض بعد نفخ الروح فيه:

أجمع أئمة المسلمين وفقهاؤهم على: تحريم الإجهاض إذا دخل الجنين المرحلة الإنسانية، أي: بعد اكتمال التخلق ونفخ الروح فيه، وبلوغه مئة وعشرين يوماً، وأن ذلك يعد جريمة قتل، وجناية على حي متكامل الخلق .  
جاء في القوانين الفقهية: «وإذا قبض الرحم المنى لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح، فإنه قتل نفس، إجماعاً»<sup>(٢)</sup>.  
وفي نهاية المحتاج: «وقد يقال: أما في حالة نفخ الروح، فما بعده إلى الوضع: فلا شك في التحريم»<sup>(٣)</sup>.

## الترجيح:

والذي أراه في المسألة: أن مدار الخلاف هو مسألة: هل إسقاط الجنين قبل نفخ الروح فيه إزهاق للحياة أم لا؟ لأنّ الشرع إنما اعتبر الجناية مقابل قتل نفس وإزهاق روح، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١]. وهذا غير متحقق في حالة الإجهاض قبل نفخ الروح فيه، لكنّ هذا لا يعني جواز - أو: حلّ - الاعتداء على الحمل - وهو في مرحلة ما قبل نفخ الروح فيه - دون مبرر أو سبب ... فإذا وجد السبب

(١) ابن عابدين، رد المحتار ١٧٦/٣ .

(٢) ابن جزى، القوانين الفقهية / ١٤١/ . وينظر: داماد أفندي، البحر الرائق ٢٢٩/١، ابن عابدين، رد

المختار ١/٦٠٢ و ٥/٣٧٨، الدسوقي، حاشية الدسوقي ٢/٢٦٧، عليش، فتح العلي المالك ١/٣٩٩ .

(٣) نهاية المحتاج ٨/٤١٦ و ٤٤٢، وينظر: المرادوي، الإنصاف ١/١٨٦ .

أو المبرر، فقد ارتفعت الحرمة . ولعلّ التفصيل في هذا الحكم يكون كالتالي:

١. أما بالنسبة لما قبل مرحلة المضغة - أي: ما قبل الأربعين يوماً -: فالراجح جواز الإسقاط، إذا كانت هناك حاجة تدعو إلى ذلك الإسقاط، ولا نقول هنا ضرورة، بل يكفي وجود عذر يتولد منه حاجة لدى الزوجين إلى التخلص من الحمل: كأن يكون هناك خشية من حدوث مشقة بتربية الأولاد، بسبب وظيفة المرأة مثلاً، أو حاجتها إلى إتمام الدراسة، أو سفرها. وقد مثّل لذلك ابن عابدين في حاشيته: بانقطاع لبنها بعد ظهور الحمل، وليس لأبي الجنين ما يستأجر به الظئر، ويخاف هلاكه. ويؤكد ذلك عدم ارتباط الإسقاط في هذه المرحلة بأيّ من الأحكام الشرعية، فلا تنقضي العدة بإسقاط الجنين في هذه المرحلة، كما لا تجب به الغرة.

٢. وأما بالنسبة لإسقاط الجنين فيما بعد الأربعين يوماً من بداية الحمل، وقبل نفخ الروح: فلا بدّ أن ترتقي الحاجة، وتكون أشدّ وأقسى لحصول الإجهاض والتخلص من الجنين، وذلك عملاً بقاعدة: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة»<sup>(١)</sup>. والحاجة هنا التي يمكن أن نقول بجواز الإجهاض بها، تكون مما يسبب ضيقاً وحرَجاً شديدين، فتدعونا هذه الحاجة إلى الأخذ بالرخص، وتنزيلها منزلة الضرورة، وذلك كما في حالة ثبوت تشوه في الجنين يسبب له ولأهله حرَجاً بعد ولادته، أو كما لو كان الحمل يسبب ضرراً غالباً على الأم بإثبات الأطباء، أو كما لو كان الحمل بسبب الاغتصاب - وهو موضوع البحث، وسيأتي التفصيل -.

(١) الزرقاء، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقاء، شرح القواعد الفقهية / ٢٠٩ / .

٣. وأما بالنسبة لإجهاض الجنين بعد الأربعة الأشهر، حيث تكون الروح قد نفخت فيه: فلا مجال للحديث عن الإجهاض لأي سبب من الأسباب، لأنه وبلا شك يعدّ إزهاقاً للروح، وقتلاً لنفس بشرية .

## ٢- في مرحلة الطفولة:

- حرّمت الشريعة الإسلامية قتل الأطفال وإيذاءهم خشية العسر وضيق العيش فقال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ مَن تَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴾ [الإسراء: ٣١].

- ومنعت تلك العادة الجاهلية التي كانت تقوم على وأد البنات بعد الولادة، فقال تعالى: ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ <sup>(٨)</sup> بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ [التكوير: ٨-٩].

- كما نهت عن الجفاء العاطفي مع الأولاد داخل الأسرة، لأنّ ذلك يتعارض مع الأمن العاطفي، الذي يطلب من الآباء والأمهات تأمينه لأطفالهم، لما له من أثر في تحقيق أمن الأسرة، ولهذا نجده ﷺ يربط بين قبلة الأبناء والرحمة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قبل رسول الله ﷺ الحسن رضي الله عنه، فقال الأقرع بن حابس: يارسول الله إن لي عشرة من الولد لم أقبل واحداً منهم قط، فقال له رسول الله ﷺ: «من لا يرحم لا يُرحم»<sup>(١)</sup>.

- منع الإسلام ضرب الأطفال قبل سن العاشرة، وأذن بضربه للصلاة ضرباً غير مبرح في العاشرة وما بعدها، بقصد تعليمه وتأديبه، وقد بحث فقهاؤنا في مسألة ضرب الأطفال تأديباً لهم وزجراً بحثاً موسعاً، وبينوا حكم ذلك بالتفصيل، وفرقوا بين حكم ضربه قبل سن العاشرة،

(١) البخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله، رقم ٥٩٩٤، / ٥٠٨ / .

وحكمه بعد سن العاشرة، ووضعوا ضوابط لهذا الضرب.

### حكم ضرب الأطفال بقصد التأديب:

لا تنكر الشريعة الغراء ضرورة وجود عقوبات بدنية على الأفراد، ولذلك وجدت في الإسلام ألوان كثيرة من العقوبات البدنية المتناسبة مع الجرم كالقتل قصاصاً، والرجم والجلد، والقطع. وبالطبع لا تصل العقوبة المقررة بالنسبة للصبيان إلى حد القتل، أو القطع، أو الجلد، لأنهم لا يزالون قاصرين غير مكلفين، إلا أن هذا لا يعني إلغاء العقوبة الضرورية عنهم حال ارتكابهم خطأً، أو أثناء العملية التربوية الموجهة إليهم<sup>(١)</sup>.

وقد ورد الأمر بضربهم صريحاً في حديث رسول الله ﷺ القائل: « مروا أولادكم بالصلاة، وهم أبناء سبع، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»<sup>(٢)</sup>. فهذا الحديث هو الأصل الذي اعتمد عليه الفقهاء في الأمر بضرب الصبيان تأديباً لهم وتعليماً، إلا أن لهذا الضرب ضوابط وقيوداً ذكرها الفقهاء، وهي:

١. عدم ضرب الطفل قبل سن العاشرة<sup>(٣)</sup>: حيث لم يسمح النبي ﷺ بالضرب على الصلاة التي هي عماد الدين، وركنه الأساسي قبل هذه السن، فمن باب أولى أن لا يضرب الصبي قبل هذه السن على أي من الأخطاء السلوكية أو التعليمية التي يرتكبها، لأنها مهما بلغت من الأهمية فلن تحاذي أهمية

(١) الحافي، د باسل، فقه الطفولة «أحكام النفس» دراسة مقارنة / ٤٩٢ / .

(٢) أبو داود، كتاب الصلاة، باب متى يؤمر الغلام بالصلاة، ح (٤٩٥) / ١٨٧ / .

(٣) ابن عابدين، حاشية ابن عابدين ٣/١٨٩، ابن الحاج، المدخل ٢/٤٥٩، ابن مفلح، الآداب الشرعية ١/٥٠٦.

- الصلاة<sup>(١)</sup>. أما قبل العاشرة فطريقة العقوبة في عملية التأديب، إنما تتمثل بالتأديب المعنوي، ثم التأديب الجسدي الخفيف كشد الأذن<sup>(٢)</sup>.
٢. أن لا يكون الضرب مبرحاً: قال العز بن عبد السلام: «إذا كان الصبي لا يصلحه إلا الضرب المبرح، فهل يجوز ضربه تحصيلاً لمصلحة تأديبه؟ قلنا: لا يجوز ذلك، بل لا يجوز أن يضربه ضرباً غير مبرح، لأنّ الضرب الذي لا يُبرِّح مفسدة، وإنما جاز لكونه وسيلة إلى مصلحة التأديب، فإذا لم يحصل التأديب به سقط الضرب الخفيف، كما يسقط الضرب الشديد، لأنّ الوسائل تسقط بسقوط المقاصد»<sup>(٣)</sup>.
٣. أن لا يؤدي الضرب إلى التأثير المشنع، أو الوهن المضر<sup>(٤)</sup>: فلا يجوز للمربي أن يضربه ضرباً يؤدي إلى كسر عضو أو إتلافه، ولا أن يضربه في مكان حَطِر كالرأس والبطن والرقبة، وحدد بعضهم مكان الضرب بالإليتين والرجلين والأفخاذ وأسافل القدمين<sup>(٥)</sup>.
- كما منع الفقهاء من الضرب على الوجه لحديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلوات الله وسلامه: «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه»<sup>(٦)</sup>.
- قال النووي: «قال العلماء هذا تصريح بالنهى عن ضرب الوجه، لأنه لطيف

(١) سويد / محمد نور، منهج التربية النبوية للطفل / ٣٦٦/.

(٢) الحافي، د باسل، فقه الطفولة / ٤٩٦/.

(٣) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام ١/ ١٢١.

(٤) الحافي، د باسل، فقه الطفولة / ٤٩٦/.

(٥) الدسوقي، حاشية الدسوقي ١/ ١٨٦.

(٦) البخاري، كتاب العتق، باب إذا ضرب العبد فليجتنب الوجه، رقم ٢٥٥٩، / ٢٠١/ .مسلم،

كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه، رقم ٦٦٥١، / ١١٣٤/ . ولفظه عند مسلم: «إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه».



يجمع المحاسن، وأعضاؤه نفيسة لطيفة، وأكثر الإدراك بها، فقد يبطلها ضرب الوجه، وقد ينقصها، وقد يشوه الوجه، والشين فيه فاحش، لأنه بارز ظاهر لا يمكن ستره، ومتى ضربه لا يسلم من شين غالباً، ويدخل في النهي إذا ضرب زوجته، أو ولده، أو عبده ضرب تأديب فليجتنب الوجه»<sup>(١)</sup>

٤. الالتزام بصفة أداة الضرب الشرعية: بحيث تكون دون الأداة التي تقام بها الحدود، لأن الحدود تقام عقوبة، أما ضرب الطفل فيقام تأديباً، وقد حدد بعض العلماء وسيلة الضرب بأحد شيئين: العصا غير الغليظة حتى لا تكسر العظم، ولا الرقيقة حتى لا تؤلم الجسد، أو الدرة اللينة<sup>(٢)</sup>.

٥. أن يكون الضرب بقصد التأديب لا التشفي والانتقام.

٦. أن لا يضرب وهو غضبان.

٧. أن يتعين الضرب وسيلة للتأديب: بحيث يوقع المؤدب الضرب بعد استنفاد فرص التأديب الأخرى من حرمان، وتهديد، وتعنيف ... فإذا لم تجد لجا إلى الضرب غير المبرح.

## ٢- منع العنف الأسري مع الزوجة:

حرص الإسلام على كرامة المرأة زوجةً وبناتاً، وأمماً، ولهذا شدد رسول الله ﷺ على حماية الزوجة، وحسن معاملتها في بيت زوجها، فأمر أن تكون العلاقة بين الزوجين علاقة مودة ورحمة، وليست علاقة استبداد وظلم، قال ﷺ مبيناً هذا المعنى: «خيركم خيركم لأهله، وأنا خيركم لأهلي»<sup>(٣)</sup>.

(١) النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج / ١٨٦.

(٢) حجازي، عبد الرحمن، المذهب التربوي عند ابن سحنون / ٨١.

(٣) الترمذي، كتاب المناقب، باب فضل أزواج النبي ﷺ، رقم ٣٨٩٥، ٢٠٥٠.

كما نهى عن الإساءة إليها وإهانتها وسوء معاملتها، ومن الأحاديث التي جاءت بهذا النهي قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « لا يجلد أحدكم امرأته جلد العبد، ثم يجامعها في آخر اليوم»<sup>(١)</sup>.

### الحكم الشرعي لضرب المرأة في الإسلام:

عن جابر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه قال في حجة الوداع: ( ... اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ، فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ، وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ، وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوْطِئَنَّ فُرْشَكُمْ أَحَدًا تَكَرَّهُوْنَهُ، فَإِنْ فَعَلَنَّ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... )<sup>(٢)</sup>

وبيان شروط ضرب الزوج المباح لزوجته فيما يلي:

١- أن يكون الضرب لنشوز المرأة، لا تعسفاً وامتهاناً لها، أو لمجرد إظهار قوته و غلبته عليها، لأن الله ذكر ذلك بقوله: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ سُوءَ بَعْضِ فِعْظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾. [النساء: ٣٤].

والنشوز هو: خروج المرأة عن الطاعة الواجبة للزوج<sup>(٣)</sup>.

٢- أن يتدرج بأساليب الوعظ الواردة في الآية السابقة، فيبدأ أولاً بالوعظ والنصح لها، فإن لم تطعه ينتقل إلى الهجر في المضجع، فيترك فراشها ليلة أو ليلتين أو أكثر إن اقتضى الحال ذلك، فإن لم تنفع معها تلك الوسائل انتقل إلى الضرب غير المبرح.

(١) البخاري، كتاب النكاح، باب ما يكره من ضرب النساء، رقم ٥٢٠٤، / ٤٥٠ / .

(٢) مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رقم ٢٩٥٠، / ٨٨١ / .

(٣) النسفي، عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي «مدارك التنزيل» / ٢٢٦ / .

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ لكل امرأة طبيعتها التي تقتضي المعاملة بطريقة من الطرق الثلاثة سابقة الذكر، فبعض النساء تردعها الكلمة أكثر من غيرها من الوسائل، ومنهن من يردعها الهجر في المضجع دون غيره، ومنهن من لا تردع إلا بالضرب، فإن رأى الزوج بعد استنفاد الوسائل الثلاثة السابقة أن الزوجة لا تردع إلا بالضرب انتقل إليه، مع اتفاق الفقهاء على أن المرأة لو ارتدعت بالوعظ حرم على الزوج ما بعد الوعظ من الهجران والضرب<sup>(١)</sup>، فإن لم يكن من الضرب بد فوفق شروطه الشرعية، وهي:

أ- أن يضربها ضرباً غير مبرح، ولا مدمٍ ولا شائن، فلا يחדش لحمًا ولا يكسر عظمًا، فإن الخالق عندما أباح الضرب أباحه بقصد التأديب، واشترط به ألا يكون مبرحًا، والضرب المبرح هو: ما يعظم ألمه عرفًا، أو ما يخشى منه تلف نفس أو عضو، أو ما يورث شيئاً فاحشاً<sup>(٢)</sup>، ويمكن الوصول إلى هذه الغاية بأدنى ما يقال عنه ضرب، حتى إن بعض العلماء أشار إلى أن يكون الضرب بعصا السواك، ولا يضربها بسوط ولا عصا ويراعي التخفيف على أبلغ الوجوه<sup>(٣)</sup>، وذكر المالكية والشافعية أن المرأة إن لم تنزجر بالضرب غير المبرح لم يجز لزوجها تعزيرها لا بالضرب المبرح ولا غيره، وقال في مواهب الجليل: «فإن غلب على ظنه أنها لا تترك النشوز إلا بضرب مخوف لم يجز تعزيرها أصلاً»<sup>(٤)</sup>

(١) السائس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام ١/١٠٢.

(٢) الموسوعة الكويتية ٤٠/٢٩٨.

(٣) السائس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام ٢/١٠١.

(٤) الحطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل ٥/٢٢٧.

ب- ألا يمس المواضع التي تؤثر في نفسية المصروب، فلا يقترب من الوجه، لأنه مجمع المحاسن والأماكن المخوفة، لأن المقصود من الضرب التأديب لا الإلتلاف، لقوله ﷺ: ( ... وَلَكُمْ عَلَيْهِنَّ أَنْ لَا يُوطِئَنَّ فُرْشَكُمْ أَحَدًا تَكَرُّهُنَّ فَإِنْ فَعَلَنَّ ذَلِكَ فَاضْرِبُوهُنَّ ضَرْبًا غَيْرَ مُبْرِحٍ، وَلَهُنَّ عَلَيْكُمْ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ ... )<sup>(١)</sup>

وعن معاوية القشيري رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قلت: يارسول الله، ما حق زوجة أحدنا عليه، قال: أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت<sup>(٢)</sup>، ويمكن الوصول مما سبق بيانه إلى أن حكم ضرب الرجل لزوجته إنما يجوز إذا دعت الحاجة لذلك، ويكون الجواز مقيدًا بالشروط السابقة الذكر. ومما سبق يتبين أن العنف الأسري منهي عنه في الشريعة الإسلامية على كافة أصعدة التعامل مع أفراد الأسرة بنين كانوا أو بنات، أو زوجات.

#### المطلب الثاني: النهي عن الخلوة بالأجنبية والحمو:

جاء الإسلام لحفظ الضروريات الخمس، ومنها حفظ النسل، فسان العرض وحماه بمنع اختلاط الأنساب، ومنع الفاحشة المؤدية إلى ذلك، فقال سبحانه: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ إِنَّهُ كَانَ فَحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ [الإسراء: ٣٢].

كما حرم كل وسيلة موصلة إلى الزنا، باعتبار أن المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب ووسائل تفضي إليها، ومن ثم تأخذ حكمها، فوسائل المحرمات

(١) أخرجه مسلم، وقد سبق .

(٢) أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها، رقم ٢١٤٢، / ١٣٨٠ / .  
قال أبو داود: «ولا تقبح: أن تقول قبحك الله».

والمعاصي يكون حكمها في المنع والكرهية بحسب إفضائها إلى غاياتها، فكل ما هو محرم تحرم الطرق والوسائل المفضية إليه، ومن هذه الوسائل التي منعت سدًّا لباب الزنا ما ثبت عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، من تحريم الخلوة بالأجنبية، ومن في حكمها سدًّا لذريعة ما يخشى منه من الوقوع في الفتنة، وحسبًا لمادة وسائل الفساد ودفعًا لها . كما لا يخفى ما يؤدي إليه الاختلاط والخلوة بالمرأة الأجنبية من تأثير سلبي على حفظ الأمن الأسري وزعزعة ثباته من حيث إفضائه إلى الوقوع بالفاحشة وتهديد استقرار الأسرة، ولهذا منعه الإسلام، وشدد في حرمة، وأكد على منعه في الأقارب من غير المحرمة.

**تعريف الخلوة:** الخلوة لغة: يقال خلا المكان والشيء إذا لم يكن فيه أحد، ويقال: خلا الرجل إذا وقع في موضع لا يزاحم فيه، كما يقال: أخل بأمرك أي تفرد به وتفرغ له، وخلا الرجل بصاحبه وإليه ومعه، والخلوة الاجتماع معه في خلوة قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شِيْطَانِهِمْ﴾ [البقرة: ١٤]، ويقول الرجل للرجل: أخل معي حتى أكلمك، أي كن معي خالي، وخلا به وإليه ومعه: سأله أن يجتمع به في خلوة<sup>(١)</sup>.

**والخلوة الصحيحة في الفقه:** غلق الرجل الباب على منكوحته بلا مانع وطء<sup>(٢)</sup>.

أو هي: ألا يوجد المانع للوطء بالمنكوحه أيّ مانع كان: حسيًّا أو شرعيًّا أو طبيعيًّا<sup>(٣)</sup> ويدخل في ذلك حكم البيوت كل مكان فيه مانع لدخول الغير.

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة خلا ٢٣٨/٤، الفيروز آبادي، القاموس المحيط ١٦٥٥/٢.

(٢) الجرجاني، التعريفات، مادة: خلوة /١٦٤/.

(٣) عبد المنعم، د محمود، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ٥٢/٢.

## المراد بالمرأة الأجنبية:

المرأة الأجنبية: هي من ليست زوجة ولا محرماً، والمحرم من يحرم نكاحها على التأبيد، إما لقربة أو رضاعة أو مصاهرة<sup>(١)</sup>، ولذلك نرى العلماء جعلوا زوجة الأخ في حكم الأجنبية، وكذا بنات العم، وبنات الخال، فلا يحل لأي مما مضى الخلوة بهن، أو الدخول عليهن، إلا إذا دخل مع غيره من المحارم من غير خلوة ولا ريبة.

## حكم الخلوة بالمرأة الأجنبية:

اتفق جميع الفقهاء على حرمة خلو الرجل بمرأة ليست له زوجة، ولا ذات رحم محرم، وهذه الحرمة على الإطلاق، سواء أمنت الفتنة أم لم تؤمن، وسواء وجدت العدالة أو لم توجد، ونقل النووي الإجماع على ذلك<sup>(٢)</sup>.

وقد تعددت الأدلة المثبتة لحرمة الخلو بالمرأة الأجنبية، ومنها:

١- ما ورد عن جابر رضي عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يخلون بامرأة ليس لها محرم فإن ثالثهما الشيطان»<sup>(٣)</sup>، في هذا الحديث بيان أن من مقتضى الإيمان عدم الخلوة بالأجنبية، وقد بين صلى الله عليه وسلم أن ذلك مدعاة لدخول الشيطان بينهما وإغرائهما للوقوع بالحرام، مما يدل على حرمة الخلوة بالمرأة الأجنبية.

٢- عن جابر رضي عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا لا يبتن رجل عند

(١) الموسوعة الفقهية ١٩/٢٦٦.

(٢) النووي، شرح صحيح مسلم /١٦٢٦، الموسوعة الفقهية ١٩/٢٦٦.

(٣) مسند أحمد، ينظر الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ٦/٢١٥.

امرأة ثيب، إلا أن يكون ناكحًا أو ذا محرم»<sup>(١)</sup>، ففي هذا الحديث نهى عن المبيت عند امرأة أجنبية، والمبيت يقتضي الخلوة مما يدل على حرمة الخلوة بالأجنبية.

٣- عن عقبة بن عامر رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إياكم والدخول على النساء، فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله أفرأيت الحمو قال: الحمو الموت»<sup>(٢)</sup>.

ففي هذا الحديث نهى عن الدخول عن النساء، والدخول يعني الخلوة بهن، والنهي يقتضي التحريم، ومما يدل على حرمة الخلوة بالمرأة الأجنبية، والحمو هو قريب الزوج، ويجمع على أحماء، وأراد بوصفه بالموت، أي فليمت ولا يفعل، وقد شدد على الحمو، لأن الخوف من الأقارب أكثر فتنة، لتمكنهم من الوصول إلى المرأة والخلوة بها من غير نكير عليهم، بخلاف غيرهم، وعادة الناس المساهلة فيه وتخلي الأخ بامرأة أخيه، وهذا هو الموت<sup>(٣)</sup>.

#### المطلب الثالث: النهي عن كشف العورات في البيوت:

منذ أن خلق الله تعالى آدم وحواء عليهما السلام، وأسكنهما الجنة، وجه الخطاب إلى آدم باعتباره رب الأسرة والقائم على أمورهما، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى﴾ [طه: ١١٨].

ولما وسوس إبليس لهما، وأكلا من الشجرة، مخالفين وصية الله تعالى لهما، انكشفت سواتهما، وانزاحت عنهما ثيابهما، وبدت عورتاهما، فجعلا

(١) مسلم، شرح النووي ٢ / ١٠٨٦، رقم ٧١٥.

(٢) مسلم، كتاب السلام، باب تحريم الخلوة بالأجنبية، رقم ٥٦٧٣، / ١٠٦٤.

(٣) النووي، شرح صحيح مسلم / ١٦٢٦.

يضعان عليهما من أوراق الشجر، طلباً للستر الذي تدعو إليه الفطرة السليمة والمروءة المتأصلة. قال تعالى في سورة الأعراف الآية ٢٢: ﴿ فَذَلَّلْنَاهَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتَا سُوءَ بَدَنِهُمَا وَطَفِقَا يَخْضِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَيْنَاهُمَا رَجُمَاهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴾. وهكذا فإن انكشاف العورة أمر مذموم في الفطرة البشرية، ومرفوض من الطبع السليم.

وقد عرفوا العورة في اللغة بأنها: من العور، وهو النقص والقبح، وسميت بذلك لاستقباح ظهورها طبعاً وذوقاً<sup>(١)</sup>.

أما في الشرع فالعورة هي: ما يجب ستره، ويحرم النظر إليه<sup>(٢)</sup>.

وقد أولى الإسلام موضوع اللباس وستر العورة اهتمامه البالغ وعنايته المؤكدة، وهو بهذا يعطي أسمى الأمثلة وأروعها في الرقي الذوقي الإنساني، وأسلوب التعامل الاجتماعي القويم، ويلاحظ هذا في مخاطبة القرآن الكريم للناس بلفظ الآدمية التي تميزهم عن الحيوانات الأدنى في مجال ستر الأجسام واتخاذ الملابس<sup>(٣)</sup>. قال الله تعالى في الآية ٢٦ من سورة الأعراف: ﴿ يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَرِّضُ سَوَاءَ تَكْمُ وَرِيْشًا ﴾.

كما شددت السنة النبوية على اتخاذ اللباس، ونهت عن كشف العورات أو النظر إليها، ومنها:

(١) ينظر: الكفوي، الكليات، مادة عورة .

(٢) الزحيلي، د وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته ١/٦٣٣.

(٣) أبو غدة، أ.د. حسن، حرمة انكشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي - <http://fuqaha.is>



- روى مسلم عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة»<sup>(١)</sup>.

- وحث أيضاً على حفظ الجسم، وعدم كشفه في محيط الأسرة أمام الإخوة والأبناء، ونحوهم ممن يتوجب الاحتشام أمامهم وستر العورة عنهم، فقد روى ابن ماجه عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قال: قلت: يا رسول الله، عوراتنا ما نأتي منها وما نذر؟ قال: احفظ عورتك إلا من زوجتك، ثم قال بهز: قلت: الرجل يكون خالياً؟ قال: الله أحق أن يستحيا منه»<sup>(٢)</sup>.

هذا وإن في حرص الإسلام على اتخاذ الإنسان اللباس، والبعد عن التعري أو كشف ما لا يحل دعوة إلى خلق الحياء، وهو قيمة إنسانية اجتماعية، تدل على مروءة صاحبها، وتقديره للناس وإكرامهم بالظهور أمامهم في صورة حسنة وهيئة كريمة، تغاير ظهور المخلوقات الأخرى مكشوفة بعضها أمام بعض. فضلاً عما في هذا الحرص الإسلامي من حماية للفضيلة الخلقية، وصيانة للأعراض، وكف للمفاسد والشهوات البهيمية، ومنع للجرائم والآثام<sup>(٣)</sup>

وقد تكلم العلماء في موضوع تحديد العورة وما يحرم النظر إليه، فذكروا أنه لا ينبغي للرجل أن ينظر من الرجل الآخر ما بين السرة والركبة. وكذا لا يجوز للمرأة أن تنظر من المرأة الأخرى ما بين السرة والركبة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) الترمذي، كتاب الأدب، باب كراهية مباشرة الرجل الرجل، والمرأة المرأة، رقم ٢٧٩٣، /١٩٣٢/.  
(٢) الترمذي، كتاب الأدب، باب ماجاء في حفظ العورة، رقم ٢٧٦٩، /١٩٣٠/.  
(٣) أبو غدة، أ. د. حسن، حرمة انكشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي.  
(٤) الأحمدي، تحفة الأحمدي شرح جامع الترمذي، كتاب الأدب ٣/٦٣.

أما بالنسبة إلى نظر الرجل إلى محارمه كأمه وأخته وابنته، فينبغي عليه أن يصون بصره من النظر إلى المواطن المثيرة للشهوة، وهي غير الأعضاء التي تظهرها المرأة عادة عند الخدمة في البيت وتدبير شؤون المنزل، نظراً للحاجة إليها وقت العمل، وذلك كالرأس وأعلى الصدر واليدين وأسفل الركبتين<sup>(١)</sup>.

وقد اتفق العلماء على حرمة النظر إلى المرأة، وإن كانت مستورة بثيابها الشرعية، إذا كان الباعث على هذا النظر الشهوة والتلذذ، وذلك درءاً للفتنة ومنعاً من الفساد، ورعاية لحق الله تعالى.

قال في تحفة الأحوذى: «وأما المحارم فالصحيح أنه يباح نظر بعضهم إلى بعض لما فوق السرّة وتحت الركبة، وجميع ما ذكرنا من التحريم حيث لا حاجة من الجواز حيث لا شهوة»<sup>(٢)</sup>.

روى الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان الفضل بن عباس رديف النبي ﷺ -أي ركباً خلفه على الدابة- فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه، فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه، وجعل النبي ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشق الآخر -أي الطرف الذي ليس فيه المرأة- فقال العباس: يا رسول الله لم لويت عنق ابن عمك؟ قال: رأيت شابا وشابة، فلم آمن الشيطان عليهما»<sup>(٣)</sup>.

(١) النووي، شرح صحيح مسلم / ٣٩٥/.

(٢) الأحوذى، تحفة الأحوذى، شرح صحيح الترمذى، كتاب الأدب ٦٣/٣.

(٣) البخارى، كتاب جزاء الصيد، باب حج المرأة عن الرجل رقم ١٨٥٥، /١٤٥/.

وينبغي على الآباء والأمهات أن يأمروا أولادهم من البنين والبنات بعد سن التمييز بالتزام التستر والاحتشام، وعدم إظهار الفخذين، تعويدًا لهم على آداب الإسلام، وحثًا لهم على مكارم الأخلاق، وصيانة لهم عن التكشف. أما إذا اقترب الطفل من سن المراهقة، وبلغت البنت حدًا صارت فيه تسترعي أنظار الرجال؛ لامتلاء جسمها وحسن هيئتها، فينبغي على الآباء والأمهات أن يلزموهم بالتستر والحشمة، بحسب ما تقدم آنفًا في عورة الرجل البالغ والمرأة البالغة.

وهكذا يتضح مما سبق مدى انسجام تعاليم الإسلام وأحكامه مع السلوك السوي والفضيلة البشرية في موضوع اتخاذ اللباس وستر العورة، وأن الإسلام حريص على نشر الفضيلة ومنع الرذيلة، وتعويد الأفراد كبارًا وصغارًا على أمهات الفضائل من خلال الالتزام باللباس المحتشم، الذي ميز الله به الإنسان عن المخلوقات الأدنى<sup>(١)</sup>.

#### المطلب الرابع: النهي عن البخل في النفقة:

يعدُّ الحديث عن النفقة من المسائل المهمة في استقرار الأسرة، فالكثير من المشكلات التي تهدد أمن الأسر يكون سببها ماديًا، إما ببخل رب الأسرة بالإنفاق، أو بسبب عدم قدرته على الإنفاق .

ومن المعلوم أنّ الله أوجب على الزوج النفقة على زوجته، بل أجمع الفقهاء على وجوب هذه النفقة لثبوت ذلك بالأدلة من القرآن والسنة<sup>(٢)</sup>:

(١) أبو غدة، حرمة انكشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي.

(٢) ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع بشرح الإجماع / ٢٣ .

أما من القرآن، فقوله تعالى: ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَالِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْرِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُم بِالْمَعْرُوفِ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [البقرة، ٢٣٣]. فقد حدد الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة أن على المولود له وهو الأب أن ينفق على الوالدة من خلال رزقهن وكسوتهن بالمعروف<sup>(١)</sup>.

كما ورد في السنة أحاديث شريفة كثيرة حول موضوع النفقة، منها قوله ﷺ: (اتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله.....، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف)<sup>(٢)</sup>.

فالحديث واضح لجهة أنه يجب على الزوج الإنفاق على زوجته، وأن يكون ذلك بالمعروف، وأن يتقي الله سبحانه وتعالى في ذلك.

و منها، ما رواه حكيم بن معاوية عن أبيه معاوية بن حيدة رضى الله عنه، قال: قلت لرسول الله، ما حق زوج أحدنا عليه؟ قال: «تطعمها إذا أكلت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تُقَبِّح، ولا تهجر إلا في البيت»<sup>(٣)</sup>.

فقد جعل الله من حقوق المرأة على زوجها النفقة، وجعلها جزءاً من فرض المعاشرة بالمعروف .

(١) السائيس، الشيخ علي، تفسير آيات الأحكام ١/١٥٧.

(٢) مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، رقم ٢٩٥٠ / ٨٨٠.

(٣) أبو داود، وابن ماجه، وقد سبق تخريجه .

كما يجب على الأبوين الإنفاق على أولادهم في حالة عجز الأولاد عن النفقة على أنفسهم، إما لكونهم صغاراً، أو لكونهم فقراء، لا يقدرّون على الإنفاق على أنفسهم بشكل كاف، كذلك يجب على الأولاد الإنفاق على والديهم في حالة عجزهما عن الإنفاق على أنفسهما أيضاً، فقد قال الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصْلَهُ فِي عَامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَىٰ الْمَصِيرِ﴾ [لقمان: ١٤]. ومعنى التوصية بالوالدين الإحسان إليهما وتأدية حقهما، ومنها النفقة عليهما في حالة عجزهما عن الإنفاق على أنفسهما، والوصية هنا ليست إرشاداً إلى أمر مستحب، بل هي حكم بوجوب ذلك، ونقل العلماء الإجماع على ذلك<sup>(١)</sup>.

#### الخاتمة والنتائج:

رسم المشرّع سبحانه وتعالى نظاماً متكاملًا لبناء الأسرة، يضمن أمنها واستقرارها، ويحفظ الودّ والترابط فيها، وقد تمثّل هذا النظام بأحكام أوجبها، وأخرى نهى عنها وحرّمها وقاية وحماية للأسرة، فهي صمام الأمان الذي يحفظ استقرارها، ويدفع عنها الشرّ والسوء قبل وقوعه، وقد بحثت الباحثة هذا الجانب من الأحكام، وتوصلت لنتائج يمكن تلخيصها بما يلي:

١. المراد بالسلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري: مجموعة الأحكام والسلوكيات التي نهى المشرّع عنها لأجل حماية الأسرة، وحفظ أمنها من أخطار التمزق والخوف ووقاية لها من الانهيار.

(١) ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع بشرح الإجماع / ٢٣٢.

٢. تقوم السلوكيات الوقائية المعززة للأمن الأسري على ثلاثة مبادئ رئيسية، هي: مبدأ سد الذريعة، ومقاصد الشريعة، وقاعدة هل النهي يفيد التحريم أم الكراهة.
٣. حرّم الإسلام الأنكحة الفاسدة، التي لا تقوم على أسس صحيحة للحياة الزوجية لما تخالفه من مقصد المشرع في استقرار الحياة الأسرية.
٤. وقاية للأسرة من انتشار التشاحن بين أفرادها، وزعزعة الاستقرار فيها، فقد نهى الإسلام عن عدّة أمور، منها: إفشاء أسرار فراش الزوجية، وإسكان الضرتين في بيت واحد، وتعسف الزوج في استعمال الطلاق، ونهى المرأة أن تأذن في بيت زوجها لمن يكره، كما نهى عن عقوق الوالدين.
٥. ومنعاً من إثارة البغضاء والشحناء بين الأولاد، نهى عن إدخال عنصر غريب بينهم بالتبني، كما نهى عن التفاضل بينهم في العطايا .
٦. العنف الأسري مرفوض في الإسلام، سواء على صعيد الزوجة أو الأولاد، وبكافة أنواعه الجسدي والنفسي والجنسي.
٧. نهى الإسلام عن كل ما يُخل بالأدب العام للأسرة، لما يسببه ذلك من إخلال بأمنها، ومن ذلك نهيه عن كشف العورات في البيوت، وعن الخلوة بالأجنبية، وعن البخل في الإنفاق.

## مراجع البحث

- ١- الأحوذى، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري، تحفة الأحوذى شرح جامع الترمذى، دار الكتب العلمية، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٢- الأزهرى، الشيخ أحمد بن غنيم النفراوى، الفواكه الدوانى شرح رسالة أبى زيد القيروانى، مطبعة البابى الحلبي، القاهرة، ط ٣/١٣٧٤هـ-١٩٥٥م.
- ٣- الأسطل، إيمان يونس، تعسف الزوج في استعمال الحق في الفقه الإسلامى، رسالة ماجستير في الفقه المقارن ١٤٣٤هـ-٢٠١٣ الجامعة الإسلامية، غزة.
- ٤- الأسنوى، جمال الدين، نهاية السؤل على منهاج الوصول للبيضاوى، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٥- الأشقر، د.أسامة عمر سليمان، مستجدات فقهية في قضايا الزواج والطلاق، ط ٣/١٤٣١هـ-٢٠١٠م، دار النفائس، الأردن.
- ٦- الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق ط ٥/١٤٣٣هـ-٢٠١١م.
- ٧- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامى بيروت، ط ٢/١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- ٨- الأمدى، سيف الدين أبو الحسن، علي بن أبى علي، الإحكام في أصول الأحكام، المكتبة العصرية، لبنان، ط ١/١٤٣١هـ-٢٠١٠م. وط دار الكتاب العربى، بيروت ط ٢/١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ٩- البجيرمى، سليمان بن محمد، حاشية البجيرمى على الخطيب (موسوعة الشاملة).
- ١٠- البغا، أ. د مصطفى، أصول الفقه الإسلامى، دار المصطفى، ط ١/١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١١- البهوتى، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركى، ط ٢/١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ١٢- البهوتى، منصور بن يونس، الروض المربع شرح زاد المستقنع، تعليق الشيخ محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة الرسالة، ط ٢/١٤٣٦هـ-٢٠١٥م. وطبعة المكتبة العصرية، بيروت ط ٢/١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

- ١٣- ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، طبع وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، السعودية ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
- ١٤- الجبرين، د. جبرين علي، العنف الأسري خلال مراحل الحياة، مؤسسة الملك خالد الخيرية، ط ١/١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ١٥- الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، تحقيق د. محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار النفائس، ط ٢/١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- ١٦- الجزري، مجد الدين، أبو السعادات المبارك، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق رضوان مامو، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط ١/١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- ١٧- ابن جزى، محمد بن أحمد، القوانين الفقهية، تحقيق محمد أمين الضناوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١ / ١٤١٨هـ- ١٩٩٨ م .
- ١٨- ابن جزى، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق محمد المختار ابن الشيخ محمد أمين الشنقيطي، المدينة المنورة، ط ٢/١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
- ١٩- الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، تحقيق أحمد الصادق قحماوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٢٢م.
- ٢٠- الجوهرى، إسماعيل بن حماد، معجم الصحاح، تحقيق خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط ١/١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
- ٢١- ابن الحاج، محمد بن محمد العبدري المالكي، المدخل إلى تنمية الأعمال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م .
- ٢٢- ابن الحاجب، جمال الدين عثمان بن عمرو، مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، مركز البحث العلمي في جامعة أم القرى، مكة، ط ١/١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.
- ٢٣- الحافي، دباسل، فقه الطفولة «أحكام النفس» دراسة مقارنة، دار النوادر، دمشق، ط ١/١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م .
- ٢٤- حجازي، عبدالرحمن، المذهب التربوي عند ابن سحنون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١/ ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م .



- ٢٥- ابن حجر، الحافظ أبو الفضل أحمد بن علي، المشهور بالعسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيت الأفكار الدولية، الأردن ٢٠٠٦ م .
- ٢٦- الحسيني، تقي الدين أبو بكر بن محمد، كفاية الأخيار، دار الخير، دمشق ١٩٩٤ م.
- ٢٧- الحطاب، شمس الدين محمد بن محمد بن عبدالرحمن، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تحقيق زكريا عميرات، دار عالم الكتب ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م. وطبعة دار الحديث، القاهرة ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- ٢٨- الخرشبي، محمد بن عبدالله، شرح مختصر خليل، موقع الإسلام، (الموسوعة الشاملة).
- ٢٩- خلّاف، عبدالوهاب، علم أصول الفقه، مكتبة دار التراث، مصر، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٣٠- الخن، أ. د مصطفى، الكافي السوافي في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، ط١/١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
- ٣١- داماد أفندي، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، موقع الإسلام، الموسوعة الشاملة .
- ٣٢- الدريني، د محمد فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط٢/١٤١٩هـ-١٩٩٨م، دار البشير، عمان .
- ٣٣- الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ط١/١٤١٧هـ-١٩٩٦م، دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٣٤- الدمياطي، أبو بكر محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، دار الفكر، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٣٥- ابن رجب، زين الدين أبو الفرج، عبد الرحمن بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تحقيق د. ماهر ياسين الفحل (الموسوعة الشاملة).
- ٣٦- ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل العتبية في فقه الإمام مالك، تحقيق محمد عثمان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/٢٠١١م.
- ٣٧- الرملي، محمد بن أبي العباس بن شهاب، الشهير بالشافعي الصغير، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢ - ١٩٨٤م.

- ٣٨- الزحيلي، أ.د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط: ٣١ / ١٩٩٠م.
- ٣٩- الزحيلي، أ.د. وهبة، الوجيز في أصول الفقه، دار الفكر، دمشق، ط١ / ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.
- ٤٠- الزرقاء، مصطفى، الإجهاض في الشرع الإسلامي / ٢٧٧-٢٨٠ /، الجريدة الحقوقية عدد: ٢٦، ١٩٣٩ م .
- ٤١- الزرقاء، أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، ١٤٢٨ - ٢٠٠٧ م .
- ٤٢- الزركشي، بهاء الدين بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق د عبد الله ربيع ود سيد عبد العزيز، مؤسسة قرطبة، مصر، ط٢ / ٢٠٠٦م.
- ٤٣- الزركشي، بهاء الدين بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق الشيخ عبد القادر العاني، مراجعة د سليمان الأشقر، ود عبدالستار أبو غدة، وزارة الأوقاف، الكويت، ط١ / بلا تاريخ ولا رقم.
- ٤٤- أبو زهرة، الشيخ محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، القاهرة، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٤٥- زهير، أبو النور، أصول الفقه، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م
- ٤٦- الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط٢ / ٢٠١٠م دار الكتب العلمية، بيروت .
- ٤٧- السائيس، الشيخ محمد علي، تفسير آيات الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٤٨- السرخسي، شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الفكر، بيروت، ط: ١ / ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م
- ٤٩- السكارنة، د بلال خلف، أخلاقيات العمل، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط٢ / ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

- ٥٠- سويد، محمد نور، منهج التربية النبوية للطفل، دمشق، ط ٥/ ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٥١- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز، ومحمد دراز، وعبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت بلا رقم ولا تاريخ، دار المعرفة، بيروت، ط ١/ ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.
- ٥٢- الشوكاني محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، خرج أحاديثه خليل مأمون شيحا، ط ١/ ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، دار المعرفة، بيروت.
- ٥٣- الشوكاني محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ٤/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٥٤- الشيرازي، المهذب مع المجموع للنووي، مكتبة الإرشاد، جدة، بلا رقم ولا تاريخ، وطبعة دار الفكر بيروت، تحقيق محمود مطرجي، ط ٢/ ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- ٥٥- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر الميساوي، ط ١/ ١٩٩٨م، دار البصائر للإنتاج العلمي.
- ٥٦- ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ علي محمد معوض، ط ٢/ ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م، دار الكتب العلمية، بيروت، وطبعة المطبعة العلمية، دمشق، ط ٣/ ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ٥٧- ابن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق الشيخ عبدالغني الدقر، دار الطباع، دمشق، ط ١/ ١٤١٤هـ - ١٩٩٢م.
- ٥٨- عبد المنعم، د محمود، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٥٩- عتر، أ.د نور الدين، إعلام الأنام شرح بلوغ المرام من أحاديث الأحكام للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الفرفور، ط ٩/ ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٦٠- ابن عليش / محمد بن أحمد، فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، تحقيق: علي بن نايف الشحود (الموسوعة الشاملة).
- ٦١- العمراني، يحيى بن أبي الخير سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، اعتنى به قاسم محمد النوري، دار المنهاج بلا رقم ولا تاريخ.

- ٦٢- العيسى، د. سليمان بن فهد، إسقاط الحمل وآثاره في الفقه الإسلامي، ط ١ / ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م .
- ٦٣- العيني، بدر الدين، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المكتبة الوقفية، القاهرة، بلا رقم ولا تاريخ.
- ٦٤- العيني، بدر الدين، محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية، تحقيق أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢/١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- ٦٥- أبو غدة، أ. د حسن، وآخرون، الإسلام وبناء المجتمع، مكتبة الرشد، الرياض، ط ٢/١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.
- ٦٦- أبو غدة، أ.د. حسن، حرمة انكشاف العورات في الإسلام، الملتقى الفقهي <http://fuqaha.islammessgae.com> .
- ٦٧- الغزالي، محمد بن محمد، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٦٨- فاضل، أكرم بن حمدين، الإبداع شرح الإجماع لابن المنذر، دار الفاروق، مصر، المنصورة، ط ١/١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣ م .
- ٦٩- فؤاد، د أحمد، ود محمد أحمد، النظام الاجتماعي والخلقي في الإسلام، ط ١/١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ٧٠- الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٧١- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ط ١/١٣٢٢ هـ .
- ٧٢- ابن قدامة، الشيخ موفق الدين، المغني مع الشرح الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٧٣- القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي، تفسير آيات الأحكام دار عالم الكتب، الرياض، ط: ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٣ م .
- ٧٤- كاتب، محمد عزت عربي، العنف الأسري الموجه نحو الأبناء وعلاقته بالوحدة النفسية، بحث منشور في مجلة جامعة دمشق، مجلد ٢٨، العدد (١)، ٢٠١٢ م.

- ٧٥- الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار المعرفة، بيروت، ط١/ ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
- ٧٦- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، معجم المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، ط: ٢/ ١٤٢٣هـ - ٢٠١١م.
- ٧٧- اللخمي، أبو الحسن علي بن محمد، التبصرة، دراسة وتحقيق د.أحمد عبد الكريم نجيب، إصدار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، دار ابن حزم، بيروت، ط١/ ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٧٨- الماوردي، علي بن محمد، الحاوي في الفقه الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- ٧٩- المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، جمهورية مصر العربية، بلا رقم ولا تاريخ، طبع بالهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية .
- ٨٠- محمد، إدريس حامد، دور الأسرة في أمن المجتمع، ورقة عمل مقدمة لندوة المجتمع والأمن في دورته الثالثة، كلية الملك فهد الأمنية، الرياض ١٤٢٥هـ.
- ٨١- المرادوي، علاء الدين، أبو الحسن، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ١/ ١٤١٩هـ.
- ٨٢- المرغيناني، برهان الدين، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، صححه الشيخ طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بلا رقم ولا تاريخ .
- ٨٣- ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، شمس الدين، الفروع (الموسوعة الشاملة).
- ٨٤- ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح الحنبلي، الآداب الشرعية والمنح المرعية، دار العلم للجميع، بيروت ١٩٧٢م، بلا رقم .
- ٨٥- ابن المنذر، الإجماع مع شرحه المسمى الإبداع بشرح الإجماع، أكرم بن حمد بن فاضل، دار الفاروق، مصر، ط١/ ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ٨٦- ابن منظور، جمال الدين بن محمد بن مكرم الإفريقي المصري، لسان العرب، تحقيق أحمد فارس، دار صادر، بيروت، ط١/ ١٣٠٠هـ.

- ٨٧- ابن الملحق، محمد بن علي بن أحمد، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١/١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
- ٨٨- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة ذات السلاسل، الكويت، ط: ٢/ ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م .
- ٨٩- الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ٣/ ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م
- ٩٠- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (الموسوعة الشاملة).
- ٩١- النسفي، عبدالله بن أحمد النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، دار المعرفة، بيروت، ط٢/١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.
- ٩٢- النملة، أ.د عبد الكريم، المهذب في علم أصول الفقه، مكتبة الرشد، الرياض، ط٧/١٤٣٤هـ-٢٠١٣م .
- ٩٣- النووي، يحيى بن شرف، أبو زكريا، روضة الطالبين وعمدة المفتين، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥ هـ .
- ٩٤- النووي، يحيى بن شرف، أبو زكريا، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: ٢/ ١٣٩٢ هـ .
- ٩٥- الهيثمي، ابن حجر شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، ط٤/ ٢٠١١م، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٩٦- الهيثمي، ابن حجر شهاب الدين أحمد بن محمد بن علي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، دار الكتب العلمية، بلا رقم ولا تاريخ.



**تفسير سورة الماعون**  
**دراسة تحليلية في الأحكام والمسائل**

**الدكتورة / مطيعة العنزي**  
**الأستاذ المساعد بجامعة تبوك**

## مقدمة

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَوَّرَ بِكِتَابِهِ الْقُلُوبَ، وَأَنْزَلَهُ فِي أَوْجَزِ لَفْظٍ، وَأَبْلَغِ أَسْلُوبٍ،  
فَأَعْيَتْ بِلَاغَتُهُ الْبُلْغَاءَ، وَأَعْجَزَتْ حِكْمَتُهُ الْحُكَمَاءَ، وَأَبْكَمَّتْ فَصَاحَتُهُ الْخَطَبَاءَ،  
وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ.

أما بعد:

فإن القرآن الكريم معجزةُ الله الخالدة، ووجته الباقية، فهو كتاب نورٍ  
وهداية، وكتاب علمٍ وعمل، «هو حبل الله المتين، وهو الذِّكْرُ الحكيم، وهو  
الصراط المستقيم، هو الذي لا تزيغُ به الأهواء، ولا تلتبسُ به الألسنة، ولا  
يشبع منه العلماء، ولا يخلقُ على كثرة الرد، ولا تنقضي عجائبه»<sup>(١)</sup>.

وقد أنزله الله إحياءً للقلوب، وتزكيةً للنفوس، وتربيةً للفرد على قيم  
الحق والعدل والحرية، وإرشادًا للمجتمعات إلى طريق الخير والصلاح،  
حتى ينعمَ الناس بالسعادة والأمن، ويسودَ الأرضَ العدالةُ والرخاءُ.

وإن خير العلوم ما اتصل بخدمة كتاب الله، فهو أجَلُّ العلوم على الإطلاق،  
وأفضلها وأوجبها وأحبها إلى الله، وقد أمرَ الله بتدبرِ كتابه، والتفكرُ في  
معانيه، والاهتداء بآياته؛ لأنه عصمة لكل مسلم، وبه نجاته وفلاحه، وسعادته  
في الدنيا والآخرة.

فالقرآن كنز عظيم، وهو دستور الأمة، وهو حبل الله المتين، ونوره المبين،

(١) جزء من حديث أخرجه الترمذي في كتاب فضائل القرآن الكريم، باب ما جاء في فضل القرآن،  
(٥/١٧٢ ح ٢٩٠٦) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقال: هذا حديث لا نعرفه من هذا الوجه، وإسناده مجهول،  
وفي الحارث مقال، وضعفه الألباني.



والصراط المستقيم، من قال به صدق، ومن حكم به عدل، ومن عمل به أجر، ومن دعا إليه هدي إلى صراط مستقيم، وحتى يتحقق ذلك، وتجنبي الأمة ثمار الأخذ به، كان ضرورياً الوقوف على المبادئ والقيم والأحكام والوصايا المتضمنة بالقرآن، وتفعيلها في حياة الأفراد والأسر والمجتمعات، ولما كانت كل سورة من سور القرآن تحتوي على وصايا عظمية وحكم بليغة، والغرض منها صون الإنسان عن الخطأ، ومن ثم حماية الأسرة والمجتمع من الشرور والأخطار، فالقرآن له منهج واضح وسنن في التربية في سائر ميادين الحياة، ولا شك أن دراسة سُور القرآن من الناحية التحليلية، وإدراك ما اشتملت عليه من قضايا وموضوعات متعددة، بأسلوب يتَّضح فيه تناسُّب الألفاظ والمعاني، وتناسُّق الموضوعات، لهو خير سبيل للتعرف على منهج القرآن واستجلاء مقاصده .

وتأتي سورة الماعون ذات الآيات السبع تعالج مشكلات دينية واجتماعية وأخلاقية واقتصادية، فهي تواجه كل هذه المشكلات، وتذم الواقعين فيها، وتقدم حلولاً بالإشارة أو الإلماح إلى ضد ما ذمته من أخلاق، فهي ترصد المشكلة الدينية من خلال من يكذب بالدين، سواء بجحوده والكفر به عموماً أو بادعاء الانتماء إليه كذباً وزوراً، كما أنها ترصد المشكلة الأخلاقية المتمثلة في البخل وقسوة القلب والجحود، والمشكلة الاجتماعية من خلال ضياع حق الفقير، واستئثار الغني بالثروة دونه، كما ترصد المشكلة الاقتصادية من خلال ضياع شرائح كبيرة في المجتمع، مما يعطل طاقة اقتصادية كبيرة كان يمكن لها أن تقدم خيراً كبيراً ونفعاً عظيماً لمجتمعها وأمنها، كما تقدم السورة حلولاً لهذه الأمراض من خلال الحث على ضد ما ذمته من

هذه الأخلاق، فهي تحض على التئام أفراد المجتمع، وتدعو إلى التعاون بين الأغنياء والفقراء، وإصلاح علاقة الفرد بربه، وبمجتمعه، كما وضعت السورة اليد على مكنن الأدوية والأمراض، وهو الرياء الذي يدمر المجتمعات، ويقتل الدين، ونبتهت السورة إلى داء آخر هو الشح والبخل، الذي ما وجد في مجتمع إلا أهلكه، فما قام مجتمع أبداً على بخل وإقلال، لذلك رأينا الحاجة ماسة لدراستها وتقديمها للمسلمين، لعلهم يقفون على كنز من كنوز القرآن بين أيديهم وهم عنه غافلون، وقد اخترت هذا المنهج الرائع في بحثي في سورة الماعون، حيث -بعد عون الله- أقوم بإبراز الموضوعات مسترشدةً بأقوال المفسرين القدامى والمُحدّثين.

#### أسباب اختيار الموضوع:-

١. إضافة دراسة جديدة للمكتبة الإسلامية، يستفيد منها طلاب العلم.
٢. إبراز مقاصد وأهداف السورة الكريمة، فالقرآن كتاب هداية وإرشاد للبشرية جميعاً.
٣. الإسهام في خدمة كتاب الله سبحانه وتعالى.
٤. الوقوف عند مشكلات المجتمع الذي نعيش فيه ورصدها، وملاحظة تغلغلها في جنبات المجتمع.
٥. وضع اليد على مكنن الأدوية والأمراض، وهو الرياء الذي يدمر المجتمعات، ويقتل الدين.
٦. رصد المشكلات الدينية والاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية، التي عرضتها السورة الكريمة.

٧. ربط مقاصد الآيات بواقع المسلمين المعاصر، ومحاولة إبراز الحلول المناسبة.

#### اهمية الموضوع:-

١. تعلقه بأشرف الكتب وأعظمها، وهو القرآن الكريم.
٢. تقديم حلول للمشكلات التي ذكرت في السورة، فهي تحض على التثام أفراد المجتمع، بيان المقاصد والأهداف التي ترمي إليها الآيات.
٣. إصلاح علاقة الفرد بمجتمعه وكذلك إصلاح علاقته بربه تبارك وتعالى.
٤. تعظيم الفائدة في إظهار هدايات السورة، واستخراج مقاصدها ومراميها.

#### الدراسات السابقة التي وقفت عليها

- ١- التفاسير التحليلية وأشهرها على سبيل المثال لا الحصر: جامع البيان عن تفسير آي القرآن للإمام محمد بن جرير الطبري، وتفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، التحرير والتنوير للإمام محمد الطاهر بن عاشور، في ظلال القرآن، للأستاذ سيد قطب، وتفسير الشيخ الشعراوي.
- ٢- التفاسير الموضوعية ومن أهمها: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشيخ الشنقيطي، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم للشيخ محمد الغزالي، مباحث في التفسير الموضوعي مصطفى مسلم.
- ٣- الرسائل الجامعية، ومنها، المضامين التربوية المستنبطة من سورة الماعون، وتطبيقاتها التربوية في الأسرة، جابر القحطاني، تفسير سورة الماعون لأبي زيد، أحمد محمد، رسالة دكتوراه، مقدمة لكلية أصول الدين جامعة الأزهر.

**أهداف البحث:-**

- ١- الكشف عن الغاية النبيلة من الجمع الإلهي لعدة آيات بعينها في سورة واحدة، بحيث تؤلّف وحدة واحدة متجانسة.
- ٢- بيان الجانب الإعجازي في القرآن الكريم، وذلك من خلال الدراسة التحليلية لأهداف ومقاصد آيات السورة الكريمة محل الدراسة.
- ٣- التعرف على حقيقة الدين الإسلامي من خلال ما تُقرّره هذه السورة الكريمة.
- ٤- تقريب آيات سورة الماعون للأفهام، وتبسيط معاني آياتها، واستنباط ما فيها من عظات وعبر.

**منهجية الباحث:-**

سيكون منهجي -بإذن الله تعالى- في هذا البحث هو المنهج التحليلي الاستقرائي، تحليلي لألفاظ السورة، مع ذكر مناسبات الآيات، وبلاغة الألفاظ القرآنية الواردة فيها، مع الالتزام بترتيب الآيات، كما جاءت في المصحف الشريف، وموضوعي للقضايا التي تعرضها السورة. وقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة وفصلين وخاتمة.

المقدمة: وقد اشتملت على أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، ومنهج البحث فيه.

الفصل الأول: مقدمات حول السورة الكريمة، ومداخل لها، وفيه مبحثان، المبحث الأول:، التعريف بالسورة:.

المطلب الأول: أسماء السورة.

المطلب الثاني: ترتيب السورة وعدد آياتها وكلماتها وحروفها .

المطلب الثالث: مكان نزول السورة.

المبحث الثاني: مناسبة السورة لسابقتها ولاحقتها.

المطلب الأول: مناسبة السورة لما قبلها.

المطلب الثاني: مناسبة السورة لما بعدها.

المطلب الثالث: القول في أسباب النزول المتعلقة بالسورة.

الفصل الثاني:- التفسير التحليلي والموضوعي للسورة، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: تفسير قوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾ ❁

المبحث الثاني: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يُحِصُّ عَلَى طَعَامِهِ

الْمَسْكِينِ﴾ ❁

المبحث الثالث: تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ

عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ ❁

المبحث الرابع: تفسير قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ

الْمَاعُونَ﴾ ❁

أهم المسائل والأحكام الفقهية في سورة الماعون.

خاتمة: واشتملت على أهم النتائج والتوصيات، ثم ثبت بالمصادر والمراجع.

## الفصل الأول

### مقدمات حول السورة الكريمة، ومدخل لها

#### المبحث الأول: التعريف بالسورة:

هذه السورة سورة عظيمة في بنائها وتركيبها، فهي تخاطب أعماق القلب والوجدان؛ لتُحْيِي فيه حب التفاني في العطاء والتضحية لأجل الضعفاء، فقد وضعت لنا أسس الإيمان ومقوماته، التي تُثَبِّت القلب على الهدى واليقين بالله تعالى.

#### المطلب الأول: أسماء السورة وفضلها:-

سُمِّيَتْ هذه السُّورَةُ في كثيرٍ من المصاحف وكتب التَّفْسِيرِ بعدة أسماء، مما يدل على عِظَمِ فضلها وَعُلُوِّ مكانتها وعظيم شرفها، فتعدُّ الأسماء دليلًا على شرف المسمَّى وكمالهِ في أمرٍ من الأمور، وفي «بصائر ذوي التمييز»: «اعلم أن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمَّى، أو كماله في أمرٍ من الأمور، أما ترى أن كثرة أسماء الأسد دَلَّتْ على كماله وقوته، وكثرة أسماء القيامة دَلَّتْ على كمال شدتها وصعوبتها، وكذلك كثرة أسماء الله تعالى دَلَّتْ على كمال جلال عظمتها، وكثرة أسماء النبي ﷺ دَلَّتْ على عُلُوِّ رُتْبَتِهِ وَسُمُوِّ درجته، وكذلك كثرة أسماء القرآن الكريم دَلَّتْ على شرفه وفضيلته، فالقرآن بيانٌ لِلْعَبِيِّ والرشاد بما يذكره الله سبحانه من البيِّنات والدلائل الواضحات والبراهين القاطعات»<sup>(١)</sup>.

(١) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (المتوفى: ٨١٧هـ)، ت / محمد علي النجار، ط / المجلس الأعلى للشئون الإسلامية،

## أولاً: سورة الماعون:-

وهو الاسم المذكور في غالب المصاحف المخطوطة والمطبوعة، وهكذا سَمَّاهَا أَكْثَرُ الْمَفْسِّرِينَ، وقد سُمِّيَتْ به؛ لوقوع لفظ «الماعون» في خاتمتها في قوله -تعالى-: ﴿ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴾ [الماعون: ٧]، وقد اختلفت هذه السورة بهذا اللفظ، فلم يقع في سورة أخرى من القرآن<sup>(١)</sup>، وهذه تسمية للسورة بأغرب ما فيها.

## ثانياً: أسماؤها الاجتهادية:-

١. سُمِّيَتْ في بعض التفاسير (سورة أرايت)، وكذلك في مصحف من مصاحف القيروان في القرن الخامس، وكذلك عنونها في صحيح البخاري<sup>(٢)</sup>،

لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٦م، (١/٨٨).  
(١) انظر: تفسير غريب القرآن، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، ت/ أحمد صقر، ط/ دار الكتب العلمية، (لعلها مصورة عن الطبعة المصرية)، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨م، ص ٥٤٠، انظر: معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي (المتوفى: ٥١٠هـ)، ت/ عبد الرزاق المهدي، ط/ ١/ دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠ هـ، ٨/ ٥٥١، انظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، ط/ دار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ، ٣٠/٥٦٣.

(٢) انظر: صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط/ ١/ دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ١٤٢٢ هـ، ١٧٧/٦، انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، ت/ أحمد محمد شاكر، ط/ ١/ مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، (٢٤/ ٦٢٩)، انظر: جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبدالصمد الهمداني المصري الشافعي، أبو الحسن، علم الدين السخاوي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، ت/ د. مروان العطيّة، وآخرون، ط/ ١/ دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ١٩٩٧م، ١/٣٨، انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ط/ دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ - ٧٣٠/٨، انظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط

وعنونها ابن عطية بـ(سورة أرايت الذي)<sup>(١)</sup>، وهذه تسمية للسورة بمطلعها، وهو مطرد عند المفسرين .

٢. تسمى (سورة الدين) في عدد من المصاحف<sup>(٢)</sup>، وذكره بعض المفسرين<sup>(٣)</sup>.

٣. تسمى (سورة التكذيب)<sup>(٤)</sup>.

٤. السُّورَةُ الَّتِي يُذَكَّرُ فِيهَا الْمَاعُونُ<sup>(٥)</sup>.

١ / دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٢ هـ - ٤ / ٤٩٥، والدر المنثور، عبد الرحمن بن أبي بكر، = جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١ هـ)، ط / دار الفكر - بيروت، (٨ / ٦٤١)، وأحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥ هـ (٥ / ٣٧٥)، التحرير والتنوير، (٣٠ / ٥٦٣).

(١) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢ هـ)، ت / عبد السلام عبد الشافي محمد، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ (٥ / ٥٢٧).

(٢) مصحف مخطوط في جامعة الإمام برقم (٨٠٤٣)، ورقم (١٨٦٨).

(٣) تناسق الدرر في تناسب السور، الحافظ جلال الدين السيوطي، ت / عبد القادر أحمد عطا، ط / دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٩٨٩ م - ١٤٠٦ هـ (ص ١٠٢)، انظر: فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠ هـ)، ط / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ١٤١٤ هـ (٥ / ٦١١)، انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألويسي (المتوفى: ١٢٧٠ هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥ هـ (١٥ / ٤٧٤)، انظر: جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني المصري الشافعي، أبو الحسن، علم الدين السخاوي (المتوفى: ٦٤٣ هـ)، ط / دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م، (ص ٣١٧).

(٤) انظر: عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (المتوفى: ١٠٦٩ هـ)، ط / دار صادر - بيروت، ١٤ نوفمبر ٢٠١٠ م، (٨ / ٤٠٠)، انظر: التحرير والتنوير (٣٠ / ٥٦٣)، انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (٢٢ / ٢٧٦).

(٥) تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤ هـ)، ت / محمد حسين شمس الدين، ط / دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ (٨ / ٤٦٧).



٥. وقال البقاعي في نظم الدرر: تسمى (سورة اليتيم)<sup>(١)</sup>، فهذه ستة أسماء.

### ثالثاً: فضل السورة:-

لم يرد في فضل سورة الماعون حديث صحيح، ولكن أورد عدد من المفسرين حديثاً عن أبي بن كعب، عن رسول الله ﷺ: «مَنْ قَرَأَ سُورَةَ ﴿أَرْءَيْتَ﴾ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ إِنْ كَانَ لِلزَّكَاةِ مُؤَدِّيًّا»<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثاني: ترتيب السورة وعدد آياتها وكلماتها وحروفها:-

إن ترتيب الآيات والسور في القرآن الكريم توقيفي عن رسول الله، فقد كان جبريل عليه السلام يَنْزِلُ بِالآيَاتِ تِلْوَ الْأُخْرَى عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، ويرشده إلى موضعها، فيأمر النبي ﷺ كَتَبَةَ الْوَحْيِ بكتابتها في موضعها، فيقول: ضَعُوا هَذِهِ الْآيَاتِ فِي سُورَةٍ كَذَا فِي مَوْضِعٍ كَذَا، ولذا يكون ترتيب

(١) انظر: فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، ط ١ / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ١٤١٤ هـ، (٥ / ٦١١)، انظر: نظم الدرر للبقاعي (٢٢ / ٢٧٦)، التحرير والتنوير (٣٠ / ٥٦٣).

(٢) الكشف والبيان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، ت / الإمام أبي محمد بن عاشور، ط ١ / دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠٢ م (١٠ / ٣٠٤)، وذكره الواحدي في الوسيط في تفسير القرآن المجيد، علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (المتوفى: ٤٦٨هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٤ م (٤ / ٥٥٨)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، ط / دار الكتاب العربي - بيروت، الثالثة، ١٤٠٧ هـ (٢ / ١٣٦)، والحديث موضوع، انظر: الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط ١ / المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (١ / ٢٣٩)، وتنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، نور الدين، علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن ابن عراق الكناني (المتوفى: ٩٦٣هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ (١ / ٢٨٥)، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القالي، ط ٢ / المكتب الإسلامي، ١٩٨٦ م (ص ٤٥٣).

آيات القرآن الكريم وسوره كما في المصحف المتداول بين أيدينا توقيفاً لا مرء في ذلك<sup>(١)</sup>.

نزلت سورة الماعون بعد سورة التكاثر، ونزلت بعدها سورة الكافرون<sup>(٢)</sup>. قال ابن عاشور: «وَعَدَّتْ السَّابِعَةَ عَشْرَةَ فِي عِدَادِ نَزُولِ السُّورِ بِنَاءً عَلَى أَنَّهَا مَكِّيَّةٌ، نَزَلَتْ بَعْدَ سُورَةِ التَّكَاثُرِ وَقَبْلَ سُورَةِ الْكَافِرُونَ»<sup>(٣)</sup>. وترتيب سورة الماعون في المصحف (١٠٧)، وموقعها بين قريش والكوثر. عدد آياتها: هذه السورة من قِصار سور القرآن الكريم، وعدد آياتها سبع آيات<sup>(٤)</sup>. وقيل: ست آيات<sup>(٥)</sup>.

واختلافها في آية: ﴿يُرَاءُونَ﴾ [الآية: ٦] عدها الكوفي والبصري، فهي فيهما سبع آيات، وست فيما سواها<sup>(٦)</sup>.

- (١) انظر: الإتيقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، ت/ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤ م، (١/ ٢١٦).
- (٢) انظر: الكشف، للزمخشري (٨٠٣/٤)، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبلي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، ت/ الدكتور عبدالله الخالدي، ط/ شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ١٤١٦هـ (٥١٦/٢)، والتحرير والتنوير (٥٦٣/٣٠).
- (٣) انظر: التحرير والتنوير (٥٦٣/٣٠).
- (٤) انظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة ١٩٩٦م، (١/ ٥٤٦)، انظر: تفسير حداثق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، محمد الأمين بن عبدالله الأرمي العلوي الهريري الشافعي، ط/ دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١ م (٣٢/ ٣٦١).
- (٥) انظر: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألويسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ (١٥/ ٤٧٤)، والتحرير والتنوير لابن عاشور، (٥٦٣/٣٠).
- (٦) انظر: جمال القراء: ١/ ٢٢٩ وروح المعاني للألويسي (١٥/ ٤٧٤).

وأما عدد كلماتها فقد بلغت خمسا وعشرين كلمة، وعدد حروفها بلغ مائة وخمسة وعشرين حرفاً<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثالث: مكان نزول السورة:-

اختلف المفسرون -رحمهم الله تعالى- في مكان نزول هذه السورة على ثلاثة أقوال:-

القول الأول: إنها نزلت في مكة، وهذا قول الجمهور من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، فهي مكية في قول الأكثر، وقد روى هذا القول: ابن عباس، وابن الزبير، وعطاء<sup>(٢)</sup>.

القول الثاني: إنها نزلت في المدينة، وهو قول قتادة وآخرين<sup>(٣)</sup>.

القول الثالث: إنها مكية مدنية، حيث نزل نصفها الأول في مكة في العاص بن وائل، والنصف الثاني في المدينة في عبدالله بن أبي ابن سلول المنافق<sup>(٤)</sup>. والراجح: القول الأول الذي عليه جمهور العلماء وأكثر أصحاب كتب التفسير.

(١) انظر: نظم الدرر، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط بن علي بن أبي بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة (٢٢/ ٢٨٤).

(٢) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢ هـ، (٣٠/ ٦٩٥)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل (٦/ ٤٣٩)، فتح القدير للشوكاني (٥/ ٦٧٣).

(٣) انظر: أحكام القرآن، لابن الفرس الأندلسي، ط / دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٧، ٢٠٠٦م، (٣/ ٦٢٦)، الدر المنثور للسيوطي (٦/ ٦٨٢).

(٤) انظر: الناسخ والمنسوخ، أبو القاسم هبة الله بن سلامة، ت: ٤١٠هـ، ط ٢ / مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦٧م، ص ٣٣٣.

## المبحث الثاني: مناسبة السورة:

المطلب الأول: مناسبة<sup>(١)</sup> السورة لما قبلها:-

ترتبط سورة الماعون بسورة قريش من وجوه ثلاثة<sup>(٢)</sup>:

١ - ذَمَّ اللَّهُ فِي السُّورَةِ السَّابِقَةِ -سورة قريش- الجاحدين لنعمة الله الذين ﴿الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ﴾ [قريش: ٤]، وَذَمَّ فِي هَذِهِ السُّورَةِ مَنْ لَمْ يَخُصَّ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ.

٢ - أَمَرَ اللَّهُ فِي السُّورَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ بِعِبَادَتِهِ وَحَدِّهِ وَتَوْحِيدِهِ: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ﴾، وَذَمَّ فِي هَذِهِ السُّورَةِ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ، وَيَنْهَوْنَ عَنِ الصَّلَاةِ.

٣ - عَدَّدَ اللَّهُ -تعالى- فِي السُّورَةِ الْأُولَى نِعْمَةً عَلَى قَرَيْشٍ، وَهُمْ مَعَ ذَلِكَ يَنْكُرُونَ الْبَعْثَ، وَيَجْحَدُونَ الْجَزَاءَ فِي الْآخِرَةِ، وَأَتَّبَعَهُ هُنَا بِتَهْدِيدِهِمْ وَتَخْوِيفِهِمْ مِنْ عَذَابِهِ لِإِنْكَارِ الدِّينِ، أَيِ الْجَزَاءِ الْآخِرِيِّ.

المطلب الثاني: مناسبة السورة لما بعدها<sup>(٣)</sup>.

هناك علاقة وترابط بين سورة الماعون وسورة الكوثر؛ حيث إن سورة

(١) المناسبة، تعني في اللغة: المشاكلة والمماثلة. انظر: القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط ٨/ مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، ص ١٧٦. وأما في الاصطلاح فهي: الرابطة بين شيئين بأي وجه من الوجوه وفي كتاب الله. مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، ط ٤/ دار القلم، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، (ص ٥٨).

(٢) الفتوحات الإلهية، الشيخ سليمان بن عمر العجيلي الشافعي، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٤/ ٥٩٢)، وانظر: لطائف من سورة الماعون، مجلة منار الإسلام، أبو ظبي، العدد الخامس، السنة الحادية والعشرون، جمادى الأولى، ١٤١٦ هـ، ٢٧ سبتمبر ١٩٩٥ م، ص ٧.

(٣) تناسق الدرر في تناسب السور، مرجع سابق، (٢٢/ ٢٧٧).

الماعون فيها ذمٌ من الله تعالى للمنافقين، وتوعّد الله الذين لا يقيمون الصلاة، ولا يؤدّون الزكاة؛ لأنهم مُكذّبون بالدين، -غير مؤمنين بالبعث والحساب والجزاء - توعّد الله سبحانه هؤلاء بالويل والهلاك، والعذاب الشديد في نار جهنم، وفي مقابل هذا جاءت سورة الكوثر ترفُّ إلى سيد المؤمنين بالله واليوم الآخر هذا العطاء الجزيل، وذلك الفضل الكبير من ربه، ومن هذا العطاء وذلك الفضل ينال كلُّ مؤمنٍ ومؤمنة نصيبه من فضل الله وعطائه على قدر ما عمل.

### المطلب الثالث: القول في أسباب النزول المتعلقة بالسورة:

سبب نزول سورة الماعون، فقد قيل: إنها خاصة، واختلف المفسرون فيمن نزلت فيه هذه السورة على عدة أقوال، وهي:

قال مقاتل: نزلت في العاص بن وائل السهمي<sup>(١)</sup>.

قال السُدِّيُّ، ومقاتل بن حيان، وابن كيسان: في الوليد بن المغيرة<sup>(٢)</sup>.

قال الضحاک: نزلت في عمرو بن عائذ المخزومي<sup>(٣)</sup>.

وقال عطاء عن ابن عباس: في رجل من المنافقين<sup>(٤)</sup>.

---

(١) معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، (المتوفى: ٥١٠هـ)، ت/ عبد الرزاق المهدي، ط ١/ دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠هـ، (٥٤٩/٨).

(٢) فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، ط ١/ دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، ١٤١٤هـ، (٦١١/٥).

(٣) الفتوحات الإلهية بتوضيح الجلالين للدقائق الخفية، للجمل، مرجع سابق (٥٩٢/٤).

(٤) معالم التنزيل للبغوي، (٥٤٩ / ٨).

وقال ابن جريج: نزلت في أبي سفيان<sup>(١)</sup>.

وقيل: نزل نصفها الأول بمكة في العاص بن وائل، ونصفها الثاني بالمدينة في عبدالله بن أبي ابن سلول<sup>(٢)</sup>.

وقيل: إن السورة عامة، وإنما لم تنزل في شأن أحد بعينه، ولكنها نزلت فيمن كان هذا حاله.

## الفصل الثاني

### التفسير التحليلي للسورة: تعريف التفسير

#### ١- التفسير لغة<sup>(٣)</sup>:

- مأخوذ من مادة (فَسَرَ)، وهي تدل على ظهور الشيء وبيانه، ومنه الكشف عن المعنى الغامض، هذا هو التفسير في اللغة.

(١) فتح القدير للشوكاني (٦١١/٥).

(٢) فتح البيان في مقاصد القرآن، أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ)، ط / المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، ١٤١٢ هـ، ١٩٩٢ م، (٤٠١/١٥).

(٣) انظر: لسان العرب، محمد بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ)، ط / دار صادر - بيروت، (٥٥/٥)، تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الرُّبَيْدِي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، ط / دار الهداية (١٣/٣٢٣)، (الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، ط / دار العلم للملايين - بيروت ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م، (٧٨١/٢)، القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ، ٢٠٠٥ م، (١/٤٥٦)، وأساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، ط / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩ هـ، ١٩٩٨ م، (٢٢/٢)، المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، (المتوفى: ٥٠٢هـ)، ط / دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ١٤١٢ هـ، ص ٦٣٦، وبصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الفيروزآبادي، ٢٢٤/٣، ١٩٢/٤.

## ٢- التفسير اصطلاحاً<sup>(١)</sup>:

وأما في الاصطلاح فله عدة تعاريف، من أهمها وأوضحها هذا التعريف، وهو: توضيح معنى الآية، وشأنها، وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه، بلفظ يدلُّ عليه دلالة ظاهرة.

المبحث الأول: تفسير قوله -تعالى-: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالذِّينِ﴾ [الماعون: ١] **المطلب الأول: دراسة معاني الكلمات:-**

في هذه الآية تصويرٌ بليغ لمشاهد تجذب البصر والسمع والفؤاد، حيال مَنْ أنكروا الحق، وَفَضَحُوا لِمَا صدر عنهم من سلوكيات، تعارض طبيعة النفس الإيمانية، أو الصفات الإنسانية، التي تُسْتَمَدُّ من الفطرة الطبيعية، فالاستفهام هنا يدل على تهويل لِمَا يَتَّصِفُونَ به من سلوكيات مريضة بحب الدنيا وَمَلَذَّاتِهَا، وَتَعَجَّبٍ من حال تلك النفس التي اعتادت على منطلق الإتيان بما هو ضد الحق.

﴿أَرَأَيْتَ﴾ أي: الرؤية، ولها عدة معانٍ:-

(١) التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون سنة نشر، ص ٦٣، والتوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: ١٠٢١هـ)، ط / عالم الكتب، ٣٨ عبد الخالق ثروت، القاهرة، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م، ص ٢٦٠، تفسير البحر المحيط، ١/١٢١، الإيتقان في علوم القرآن، السيوطي، ٤/٤٥٠ والكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، ت / عدنان درويش، محمد المصري، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون، (ص ٢٦٠)، وتفسير البحر المحيط، أبو حيان، ١/١٢١، والبرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، ط / ١/ دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، (١/١٣).

الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة.

الثاني: بالوهم والتخيل، نحو: أرى أن زيداً منطلق.

الثالث: بالتفكر، نحو: ﴿إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾ [الأنفال: ٤٨].

الرابع: بالقلب، أي: بالعقل، وعلى ذلك قوله -تعالى-: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾ [النجم: ١١].

قال الزبيدي: الرؤية بالعين يُعَدَّى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم يتعدى إلى مفعولين، يقال: رأى زيداً عالماً، وقال الراغب: (رأى) إذا عُدِّيَ إلى مفعولين اقتضى معنى العلم، وإذا عُدِّيَ بـ(إلى) اقتضى معنى النظر المؤدِّي إلى الاعتبار<sup>(١)</sup>.

وقوله -تعالى-: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، رؤية بالعين، وكذلك قال ابن منظور: الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين، يقال: رأى زيداً عالماً<sup>(٢)</sup>، وأكد ذلك ابن هشام، حيث قال: لأن (رأى) البصرية وسائر أفعال الحواس إنما تتعدى لواحد بلا خلاف<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقَّب بمرتضى، الزبيدي (المتوفى: ١٢٠٥هـ)، ت / مجموعة من المحققين، ط / دار الهداية، (٨٣٩٤ / ١).

(٢) انظر: لسان العرب، (٢٩١ / ١٤).

(٣) كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، ت / د مهدي الخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط / دار ومكتبة الهلال، (٦٥ / ٥)، وانظر: المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، ت / صفوان عدنان الداودي، ط / دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، ١٤١٢هـ (٣٧٥ / ١)، وروح المعاني للآلوسي (٤٧٥ / ١٥)، وفتح القدير للشوكاني (٤٩٩ / ٤).



والرؤية هنا قد تكون رؤية بصرية؛ لأنهم أناس نَرَاهُمْ ونشاهدهم، وربما تكون علمية، ولكنها على كل حال تتعلّق بأمرٍ محسوس<sup>(١)</sup>.

والكذب هو خداع للنفس، وتزيين لها بالأوهام والضلالات التي ستؤدي بصاحبها للخسران، فهو يكذب من أجل أن يحقّق غايته الدنيوية الدنيئة، فيُخْفِي الحق ولا يسانده، يدّعي عكسه ومخالفته، فهذا من أسوأ الأخلاق الإنسانية، التي يمكن أن يتّصف بها الإنسان في الحياة الدنيا، ولعل هذا ما ورد في قوله: ﴿الَّذِي يُكَذِّبُ﴾، فالكذب نقيض الصدق، والكذب بالآية: الْجَدُّ وَالْإِنْكَارُ<sup>(٢)</sup>، والتكذيب بالتشديد هو الجحود والإنكار.

قوله -تعالى-: ﴿بِالدِّينِ﴾

والدين في اللغة: الجزاء والمكافأة، ودنّته بفعله دَيْنًا: جَزَيْتُهُ، ويوم الدين: يوم الجزاء، ومما قيل: كَمَا تَدِينُ تُدَانُ، أي: كما تُجَازِي تُجَازَى بفعلك وبحسب ما عملت، وقيل: كما تَفْعَلُ يَفْعَلُ بك. والدين: الحساب<sup>(٣)</sup>.

واصطلاحًا: الدين: ما شرعه الله لعباده من أحكام، سواء ما يتصل منها بالعقيدة أو الأخلاق أو الأحكام العملية<sup>(٤)</sup>.

(١) قال الألويسي: «الرؤية بمعنى المعرفة المتعدية لواحد، وقال الحوفي: يجوز أن تكون بصرية، وعلى الوجهين يجوز أن يتجوّز بذلك عن الإخبار، فيكون المراد به (أرأيت): أَخْبِرْنِي، وحينئذ تكون متعدية لاثنتين؛ أولهما الموصول، وثانيهما محذوف تقديره: مَنْ هو، أو: أليس مستحقًا للعذاب. والقول بأنه لا تكون الرؤية المتجوّز بها إلا بصرية، فيه نظر، وكذا إطلاق القول بأن كاف الخطاب لا تلحق البصرية؛ إذ لا مانع من ذلك بعد التجوّز، فلا يرجح كونها علمية قراءة عبدالله: «أرأيتك» بكاف الخطاب المزيدة لتأكيد التاء»، روح المعاني (١٥/٤٧٤).

(٢) انظر لسان العرب (١/٧٠٤)، والمفردات للراغب (٧٠٤).

(٣) انظر: لسان العرب (١٣/١٦٩)، وانظر: مفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (١/٣٢٣).

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية (١/١٦).

ومن أقوال السلف في لفظ الدين: -

١. عن ابن عباس، في قوله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْدينِ﴾، قال: الذي يُكذِّبُ بحكم الله - عز وجل -، والحساب به<sup>(١)</sup>.

٢. عن ابن جريج: ﴿يُكَذِّبُ بِالْدينِ﴾، قال: بالحساب<sup>(٢)</sup>.

المطلب الثاني: بيان ما أورده العلماء من إعراب الآية الكريمة:

﴿أَرَأَيْتَ﴾: فعل وفاعل، بمعنى: أَخْبَرْنِي، وهو يتعدى إلى مفعولين، والهمزة فيه للاستفهام التعجُّبي.

﴿الَّذِي﴾: اسم موصول مبني على السكون في محل نصب مفعول به أول لـ ﴿أَرَأَيْتَ﴾، بمعنى: أَخْبَرْنِي، والمفعول الثاني محذوف تقديره: مَنْ هو، أو: أَوْ لَيْسَ مُسْتَحِقًّا للعذاب؟<sup>(٣)</sup>.

﴿يُكَذِّبُ﴾: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة الظاهرة، والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو، وجملة الصلة لا محل لها من الإعراب<sup>(٤)</sup>.

قوله -تعالى-: ﴿بِالْدينِ﴾: الباء حرف جر مبني على الكسر، لا محل له من الإعراب، والدين: اسم مجرور بالباء وعلامة جره الكسرة الظاهرة.

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م، (٦٣٠/٢٤).

(٢) انظر: جامع البيان، الطبري (٦٣٠/٢٤).

(٣) انظر: الكشاف للزمخشري (٨٠٤/٤)، وروح المعاني للآلوسي (٤٧٥/١٥).

(٤) انظر: إعراب القرآن، أحمد عبيد الدعاس وآخرون، ط١ / دار المنير ودار الفارابي، دمشق، ١٤٢٥ هـ (٤٧١/٣).

### المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في الآية:

١. افتتاح السورة بالاستفهام يُحَقِّقُ تنبيهاً للسامع أو القارئ، وتشويقاً لمعرفة المستفهم عنه وصفاته، فضلاً عما في الاستفهام من تعجب من حال المستفهم عنه، زيادةً في التنبيه والتشويق، وقد صيغَ هذا التعجب في نَظْمٍ مُشَوِّقٍ؛ لأن الاستفهام عن رؤية مَنْ ثبتت له صلة الموصول، يَذْهَبُ بذهن السامع مذاهب شتى، لمعرفة المقصود بالاستفهام، فالتكذيب بالدين شائع عندهم، ولذلك لا يكون مَثَارًا للتعجب، فيترقب السامع لِمَا يريد، وهو الآية الثانية<sup>(١)</sup>، وهكذا يتحقق أيضاً ما تفيدُه همزة الاستفهام من تقرير وتفهم؛ ليتذكر السامع مَنْ بهذه الصفة<sup>(٢)</sup>.
٢. الإتيان بالاسم الموصول (الذي) بعد الاستفهام، وفِعْلِ الرؤية زيادةً تشويقٍ حتى تَقَرَعَ الصلَةُ سَمَعَ السامع، فتتمكن منه كمالَ تَمَكُّنٍ، والمراد بـ (الذي) الجنس للواحد وما فوقه، فيفيد العموم<sup>(٣)</sup>.

٣. في قوله: ﴿يُكَذِّبُ﴾ جاءت الصيغة الفعلية لإفادة تكرر ذلك منه ودوامه

(١) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٣٠/٥٦٤)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير / أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، الثالثة، ١٤٢٠ هـ (٣٢/٣٠٥)، وجواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، ط / المكتبة العصرية - صيدا، بيروت، (٧٨/١).

(٢) انظر: البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، ط / دار الفكر - بيروت ١٤٢٠ هـ (١٠/٥٥٢)، ومحاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٨ هـ، (٩/٥١٧).

(٣) انظر: الإعجاز البياني في القرآن الكريم، لعمار ساسي، ط / دار المعارف للإنتاج والتوزيع - البلدة، ٢٠٠٣م (ص ٢٧٤)، والبحر المحيط لأبي حيان (٨/٥١٧).

واستمراره على التكذيب، على الرغم من وضوح الدلائل، فضلاً عن دلالة الفعل على التجديد والحركة، والإيحاء بأنه إرادي من فعل الإنسان، وقد أفاد التضعيف ﴿يُكذِّبُ﴾ تأكيداً وتكثيراً<sup>(١)</sup>.

٤. في قوله: ﴿بِالدِّينِ﴾ جاءت صيغة التعريف للتعبير عن الحساب، والحكم العادل بالثواب والعقاب، فليس هو أجزاء مُفَرَّقة منفصلة يؤدي الإنسان منها ما شاء ويترك ما شاء، إنما هو منهج متكامل<sup>(٢)</sup>.

المطلب الرابع: بيان ما ورد من القراءات في الآية الكريمة:

قراءة عبدالله: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكذِّبُ بِالدِّينِ﴾، فالباء في قراءته صلة دخولها في الكلام وخروجها واحد<sup>(٣)</sup>.

وروي عن ابن مسعود: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكذِّبُ بِالدِّينِ﴾؛ بزيادة حرف الخطاب<sup>(٤)</sup>، وعليه؛ فقوله -تعالى-: ﴿أَرَأَيْتَ﴾؛ معناه: هل عرفت الذي يكذب بالجزاء من هو؟ فإن لم تعرفه: فهو الذي يدع اليتيم..

قال ابن خالويه: «ومن سورة (أرأيت الماعون) قوله -تعالى-: ﴿أَرَأَيْتَ﴾ يُقْرَأُ بتحقيق الهمزتين، وبتحقيق الأولى وتلين الثانية، وبتحقيق الأولى وحذف الثانية، فالحجة لمن حَقَّقَهُمَا أَنَّهُ أتى باللفظ على الأصل، والحجة لِمَنْ لَيَّنَّ الثانية أَنَّهُ كَرِهَ حذفها، فأبقى دليلاً عليها، والحجة لمن حذف

(١) محاسن التأويل للقاسمي (٥١٧/٩)، ومفاتيح الغيب للرازي (١٠٥/٢٣).

(٢) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٥٦٤/٣٠)، ومحاسن التأويل للقاسمي (٥٥٢/٩).

(٣) انظر: جامع البيان للطبري (٦٣٠/٢٤).

(٤) انظر: البحر المحيط لأبي حيان (٥٥٢/١٠).

الثانية أنه اجتراً بهمزة الاستفهام من همزة الأصل؛ لأنها في الفعل المضارع ساقطة بإجماع»<sup>(١)</sup>.

### المطلب الخامس: الشرح العام للآية:

الاستفهام في بداية السورة يَجْذِبُ البصر والسمع والرؤية، لحال مَنْ أنكروا الحق، وما يتصفون به من سلوكيات، ويدل على التعجب والدهشة من حال تلك النفس، التي اعتادت على منطق الإتيان بما هو ضد الحق، وَفَضِحَ لِمَا صدر عنها من سلوكيات، تعارض طبيعة النفس الإيمانية، أو الصفات الإنسانية التي تُسْتَمَدُّ من الفطرة الطبيعية، إن هذا الدين ليس دينَ مظاهر وطقوس، ولا تُغْنِي فيه مظاهر العبادات والشعائر، ما لم تكن صادرةً عن إخلاص لله وتجرد، مُؤَدِّيَّةٌ بسبب هذا الإخلاص إلى آثارٍ في القلب تدفع إلى العمل الصالح، وتتمثل في سلوك تَصْلُحُ به حياة الناس في هذه الأرض وترقى<sup>(٢)</sup>.

والآية تُخاطب السامع بأسلوب الاستفهام التعجبي: هل علمت بهذا الذي يجحد الحساب يوم القيامة؟

لتثير في نفسه - بناء على هذا الاستفهام - تساؤلات عديدة: من هو؟ ما صفاته؟ ما مصيره؟ فيتشوق السامع للآيات التالية.

قيل: الخطاب<sup>(٣)</sup> في قوله: ﴿أَرَأَيْتَ﴾: للنبي صلى الله عليه وآله وسلم،

(١) انظر: الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠هـ)، ط ٤ / دار الشروق - بيروت، ١٤٠١ هـ (٣٧٧/١).

(٢) محاسن التأويل للقاسمي (٥٥٣/٩).

(٣) انظر: تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، ت / محمد حسين شمس الدين، ط ١ / دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، ١٤١٩ هـ (٤٩٣/٨)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل،

بما أنه سامع فيتوجه إلى كل سامع، والصحيح الأقرب أنه خطاب عام، فكل أحد يصلح له الخطاب.

قوله -تعالى-: ﴿الَّذِي يُكَذِّبُ بِالْإِيمَانِ﴾ أي: ينكر الجزاء والحساب.  
وقيل: المقصود: ينكر الإسلام، وقد تقدم.

وفي هذه الآية إشارة كبيرة إلى عظمة الوازع الإيماني في القلوب، وأن الإيمان بالدار الآخرة هو فيصل ومفرق طرق، فذكر الدار الآخرة، والإيمان بالبعث بعد الموت، أساس في كل الأعمال، ولهذا قال الله -تعالى-: ﴿وَبَلِّغْ لِلْمُطْفِقِينَ ۝١ الَّذِينَ إِذَا أَكَّالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ۝٢ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ ۝٣ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ۝٤ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ ۝٥ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ١-٦]، فهناك فرق بين من يعيش في هذه الدنيا، ويعلم أنه سوف يُبعث وتعاد روحه، وبين من يرى أن هذه الدنيا هي نهاية المطاف، وتنتهي حساباته عند آخر لحظة يعيش فيها على ظهر هذه الأرض. إن الإيمان باليوم الآخر ليس واجباً فحسب، بل يُعدُّ ركناً من أركان الإيمان، ولأهمية يوم الدين في حياة المؤمن، كانت عناية القرآن به لا تقل عن عنايته بالإيمان بالله سبحانه وتعالى؛ فإنه إذا ذهب الإيمان بالله من قلب الإنسان، فلا شك أنه يفقد الإيمان باليوم الآخر، وهذا دليل على أن الصلة وثيقة بين الإيمان بالله وبين الإيمان باليوم الآخر<sup>(١)</sup>.

ناصر الدين أبو سعيد عبدالله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، ط ١ / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤١٨ هـ، (٢/٦٢٥).  
(١) رحلة إلى الدار الآخرة، لمحمود المصري، ط ٢ / مكتبة التقوي ٢٠٠٣، (ص ٦)، ومحاسن التأول للقاسمي (٣٦/٢) وعقيدة المؤمن، لأبي بكر الجزائري، ط ٢ / المكتبات الأزهرية، (ص ٢٠٦).

## ثمرات الإيمان بيوم الدين:-

١. إن الإيمان بيوم الدين له أثر عظيم على حياة الإنسان، ذلك أن الإيمان به وبما فيه من جزاء وحساب، وثواب وعقاب، وجنة ونار ... له أشد الأثر في توجيه الإنسان وانضباطه والتزامه بالعمل الصالح، وتقوى الله - عز وجل -، وبُعده عن معصيته<sup>(١)</sup>، يقول ابن كثير: «جعل الله سبحانه هذا القرآن هُدًى وشفاءً ورحمةً للمحسنين، وهم الذين أحسنوا العمل في اتباع الشريعة، فأقاموا الصلاة المفروضة بحدودها وأوقاتها ... وآتوا الزكاة المفروضة عليهم إلى مُسْتَحِقِّهَا، وَأَيَّقَنُوا بالجزاء في الدار الآخرة ... أولئك على بصيرةٍ وَبَيِّنَةٍ ومنهج واضح، وأولئك هم المفلحون في الدنيا والآخرة»<sup>(٢)</sup>.

٢. إن الإيمان بيوم الدين يَلِي الإيمان بالله مباشرة؛ لأن الإيمان بالله تعالى يُحَقِّق المعرفة بالمصدر الأول الذي صدر عنه الكون، والإيمان باليوم الآخر (يوم الدين) يُحَقِّق المعرفة بالمصدر الذي ينتهي إليه الوجود، وعلى ضوء المعرفة بالمصدر يمكن للإنسان أن يحدّد هدفه، ويرسم غايته ... ومتى فَقَدَ الإنسانُ هذه المعرفة، فإن حياته سوف تبقى حياةً بلا هدف ولا غاية<sup>(٣)</sup>.

٣. إن الإيمان بيوم الدين يُظْهِرُ عَدَلَ الله سبحانه وتعالى فيما بين الخلق

---

(١) الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د/ محمد نعيم ياسين، ط / دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية، (ص ٧١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم (٣/٤٤١).

(٣) العقائد الإسلامية، سيد سابق (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، ط / دار الكتاب العربي، بيروت (ص ٢٥٩).

حين يحاسبهم، وأنه تعالى لا يظلم أحداً منهم، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضْعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٠]، «فالله لا يظلم مثقال ذرة، ولا خوف من الظلم في جزاء المؤمن، بل هناك الفضل والزيادة، بمضاعفة الحسنات، والزيادة من فضل الله بلا حساب».

٤. والإيمان بيوم الدين، وما فيه من نعيم، وعذاب، يُخَفَّف من حب الإنسان للدنيا، فيعلم أن هذه الدنيا بشهواتها وملذَّاتِها لا تستحق الجهد والتعب والتنافس فيها، وفي ذلك يقول الطبري: «أرضيتم بحظ الدنيا والدَّعةِ فيها عَوْضًا من نعيم الآخرة، وما عند الله للمتقين في جناته؟ فما الذي يستمتع به المتمتعون في الدنيا من عيشها ولذَّاتها في نعيم الآخرة والكرامة التي أَعَدَّهَا اللهُ لأوليائه وأهل طاعته إلا يسير... فاطلبوا، أيها المؤمنون، نعيم الآخرة، وشَرَفَ الكرامة التي عند الله لأوليائه، بطاعته والمسارعة إلى الإجابة إلى أمره في النفير لجهاد عدوه»<sup>(١)</sup>.

وكان الله -سبحانه وتعالى- يقول: انظر إلى هؤلاء الذين لا يؤمنون بما وراء المحسوس، لا يؤمنون إلا بالحياة الدنيا، سوف يجازيهم الله سبحانه تعالى يوم العرض عليه<sup>(٢)</sup>.

(١) جامع البيان، (٢٥٣/١٤).

(٢) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني الشنقيطي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، ط / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م، (١١/٨).



### المطلب السادس: فوائد مُسْتَنْبَطَة من الآية الكريمة:

١. إن التكذيب بيوم الدين يحمل على كل الموبقات<sup>(١)</sup>.
٢. إن الخطاب ليس خاصاً بالنبي ﷺ فهو شاملٌ لكل عاقل يصلح له الخطاب<sup>(٢)</sup>.
٣. ذمّت السورة المكذّب بالجزاء والحساب في الآخرة، وهو عامٌ لكل مُكذّب.
٤. الاستفهام أحد الأساليب القرآنية في افتتاح السور، لما له من وقع مختلف ومميز في نفس المتلقي، ومثل هذه السورة في الافتتاح بالاستفهام سورة الغاشية.
٥. للتشويق أثره في لفت انتباه السامع وإقباله على ما يلقي على مسامعه من توجيهات وعظات، ولهذا سلك القرآن الكريم طريق التشويق في مطلع السورة الكريمة، ليقع خطابه في نفس السامع وقلبه موقع الانتباه والاهتمام .

المبحث الثاني: تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ  
وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ [الماعون: ٢-٣]

المطلب الأول: مناسبة هاتين الآيتين للآية التي قبلهما<sup>(٣)</sup>:

جاء جوابُ الاستفهام في الآية السابقة على سبيل الوصل لعطف الصفة الثانية على الأولى؛ لإفادة تسبُّب مجموع الصفتين في الحكم المقصود من

(١) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (١٢/٨).

(٢) غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦ هـ (٥٧٤/٦).

(٣) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو بكر البقاعي، (٢٢/٢٧٨).

الكلام، والمعنى: عطف صفتي دع اليتيم وعدم إطعام المسكين على التكذيب بالدين، ففي هذه الآية ذكر صفات من صفات الذين يكذبون بالدين، فكأن سائلاً يسأل: ما صفة المكذب بالدين، وما هي أحواله، فترد عليه هاتان الآيتان بأنه كذا وكذا<sup>(١)</sup>.

قال البقاعي: «قوله -تعالى-: ﴿أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِاللَّيْلِ﴾ ﴿١﴾ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾، أي: أن هذه الصفات من دفع اليتيم وبعْدِ الشفقة عليه، وعدم الحض على إطعامه، من شأن المكذب بالحساب والجزاء، فعلى المؤمن أن يتنزه عنها؛ فليست من صفاته في أصل الإيمان؛ فإن دع اليتيم من الكبر الذي يهلك صاحبه وعدم الحض على إطعامه، وإنما هو عمل البخيل، فنهى الله عباده عن هذه الصفات، ولما كان المراد بهذا الجنس، وكان من المكذبين من يخفى تكذيبه، عرفهم بعلامات تنشأ من عمود الكفر الذي صدر به، ويتفرع منه تفضحهم، وتدل عليهم وإن اجتهدوا في الإخفاء وتوضحهم، فقال مسبباً عن التكذيب ما هو دال عليه: ﴿فَذَلِكَ﴾، أي: البغيض البعيد من كل خير، ﴿الَّذِي يَدْعُ﴾، أي: يدفع دفعاً عنيفاً بغاية القسوة، ﴿الْيَتِيمَ﴾ ويظلمه، ولا يحثُّ على إكرامه»<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثاني: دراسة معاني الكلمات

يبدأ القرآن الكريم كعادته دائماً بتسمية الشيء باسمه ليبنى عليه مقتضاه؛ فعندما أطلق القرآن وَصَفَ الْيَتِيمَ بصيغة الإفراد<sup>(٣)</sup>

(١) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (٣٢/٥٥٢)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠/٥٦٤).

(٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو بكر البقاعي (المتوفى: ٨٨٥هـ)، ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، (٢٢/٢٧٨).

(٣) ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾

والتثنية<sup>(١)</sup> والجمع<sup>(٢)</sup>، وكرر لفظ اليتيم ومشتقاتها أكثر من عشرين مرة في الكتاب العزيز، كان المقصود من ذلك بيان أن صفة اليتيم ليس فيها عيب ولا عار ولا تهمة، وأن فَقَدَ الآباء والأقرباء ليس سخرية من القدر أوجبت احتقاراً من البشر، فاليتيم شخص كامل في شخصيته، تامٌّ في إنسانيته، ومن ثم فلا مكان للشعور بالدونية، أو الإحساس بالنقص لدى اليتيم الذي فَقَدَ أباه.

قوله -تعالى-: ﴿يَدْعُ﴾: الدَّفْعُ الشديد، وأصله أن يقال للعاثر: دَعَّ دَعً، كما جاء في قوله -تعالى-: ﴿يَوْمَ يَدْعُوتُ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً﴾ [الطور: ١٣]، وقال ابن فارس: «الدال والعين أصلٌ واحدٌ مُنْقَاسٌ مطرِدٌ، وهو يدلُّ على حركة ودَفْعٍ واضطراب»<sup>(٣)</sup>، وقيل: هو الرُدُّ بعنف وجفاء وقسوة<sup>(٤)</sup>.

قوله -تعالى-: ﴿الْيَتِيمَ﴾: اليتيم في كتب اللغة هو: الفَرْدُ من كل شيء، وكلُّ شيءٍ يِعْزُظُ نظيره، يقال: بيت يتيم، وبلد يتيم، ودُرَّةٌ يتيمة، واليتيم من الناس: مَنْ فَقَدَ أباه، ومن البهائم: مَنْ فَقَدَ أُمَّهُ.

وذلك لأن الكفالة في الإنسان مَنوطةٌ بالأب، فكان فاقِدُ الأب يتيمًا دون مَنْ فَقَدَ أُمَّهُ، وعلى العكس في البهائم؛ فإن الكفالة مَنوطةٌ بالأم، لذلك كان مَنْ فَقَدَ أُمَّهُ يتيمًا<sup>(٥)</sup>.

(١) ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ﴾

(٢) {وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ وَإِنْ تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ}.

(٣) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)،

ت/ عبدالسلام محمد هارون، ط/ دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، (٢/٢٥٧).

(٤) معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)،

ط ١/ عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م، (٥/٣٦٧)، انظر: البحر المحيط لأبي حيان

(٥١٧/٨).

(٥) انظر: لسان العرب لابن منظور، (١٢/٦٤٥)، تاج العروس (٩/١١٣).

وقد يُطلق على اليتيم بعد بلوغه لفظاً (يتيم)، وهو إطلاق مجازي، وليس بإطلاق حقيقي، وذلك باعتبار ما كان، كما كانوا يسمون النبي ﷺ وهو كبير: يتيم أبي طالب؛ لأنه ربَّاهُ بعد موت أبيه، وكما في قوله -تعالى-: ﴿وَأَتُوا آلَ يَتِيمَ أَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٢]، وهم لا يُؤْتُونَ أموالهم إلا بعد البلوغ والرشد، أي: بعد زوال صفة اليُتْمِ عنهم<sup>(١)</sup>.

أما في الاصطلاح: فإن اليتيم عند الفقهاء<sup>(٢)</sup>: هو مَنْ فَقَدَ أَبَاهُ ما لم يبلغ الحُلْمَ، فإذا بلغ الحُلْمَ زال عنه اليُتْمَ، قال النبي ﷺ: «لَا يَتِّمُّ بَعْدَ احْتِلَامٍ»<sup>(٣)</sup>. وقد ورد لفظ (اليتيم) ومشتقاته في القرآن ٢٣ مرة<sup>(٤)</sup>، منها قوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٨].

قوله: ﴿يَحُضُّ﴾: كلمة الحض تعني في اللغة: الحَثُّ، وحَضَّهُ على الأمر، تعني: حَثَّهُ بقوة وأغراه، وحرف الحاء والضاء يَرْمُزَانِ عادةً للقرب من الشيء والوُدُّ له، فمن الكلمات التي تشير لذلك: الحب، الحنية، الحنان، الحُضن، والضم والضنا<sup>(٥)</sup>.

- (١) انظر: جامع الأحكام القرطبي (٣٤/١١)، وفتح القدير للشوكاني (٦١١/٥).
- (٢) انظر: أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ)، ٣/ دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤ هـ، ٢٠٠٣ م، (٨/٥) والمغني، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، ط/ مكتبة القاهرة، (٤٢/٧)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (٥٧٤/١).
- (٣) رواه أبو داود (٢٨٧٣) وغيره، وذكر الألباني طرقه في إرواء الغليل برقم (١٢٤٤) وصحَّحه.
- (٤) انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن (ص/٤٥٩).
- (٥) مفردات القرآن للراغب (١/١٥٩)، ولسان العرب، وانظر أحكام القرآن لابن العربي (١/٣٠٨)، والمغني لابن قدامة (٦/٤١٣)، حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (٥٧٤/١).

والخلاصة: أن الحض يعني الحثَّ بقوة والتحريض بفاعلية.

وقد وردت عبارة (الحض على طعام المسكين) في ثلاثة مواضع في القرآن الكريم<sup>(١)</sup>، وهي:

- ﴿إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ ﴿٣٣﴾ وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿﴾ [الحاقة: ٣٣-٣٤].

- ﴿كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحْتَضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿﴾ [الفجر: ١٧-١٨].

- ﴿فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ ﴿٢﴾ وَلَا يُحِضُّ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ ﴿﴾ [الماعون: ٢-٣].

قوله: ﴿طَعَامٍ﴾: هو اسم جامع لكل ما يُؤكَل<sup>(٢)</sup>، وقد ورد ذِكْرُ هذه الكلمة ومشتقاتها في القرآن الكريم ٤٨ مرة<sup>(٣)</sup>، ومنها قوله -تعالى-: ﴿فَأَنْظِرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لِمَ يَتَسَنَّهٖ ﴿﴾ [البقرة: ٢٥٩]، وقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ ۗ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيكُمَا ﴿﴾ [يوسف: ٣٧]، وقوله -تعالى-: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿﴾ [الإنسان: ٨].

قوله: ﴿الْمَسْكِينِ﴾، المسكين في اللغة جاءت بمعانٍ متعددة، فجاءت بمعنى: الهادئ الساكن، فلفظة «مسكين» من لفظ «سكن»، وهي تعني الهدوء، يقال: سَكَنَ الشيءُ؛ إذا ذهبَ حَرَكَتُهُ، والسكون ضد الحركة،

(١) تفسير البغوي، عبدالله بن أحمد بن علي الزيد، (١٤٠/٨)، الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (٢٠/٢١٠).

(٢) مفردات غريب القرآن للراغب (٢/٣٧٩)، ولسان العرب لابن منظور (١٢/٣٦٣).

(٣) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، فؤاد عبد الباقي (ص ٥٢٣).

والمَسْكَنَةُ هنا بمعنى الذليل الخاضع، يقال: سكن «مسكين»: هدوء النفس وسكونها، ويأتي أيضاً لفظ (وأسكن وأستكَّنَ وتَمَسَّكَنَ وأسْتَكَّانَ) أي: خضع وذَلَّ، فالمسكنة هنا تأتي بمعنى الذل والضعف، وتأتي أيضاً بمعنى السؤال والطواف على الأبواب وتكفُّف الناس، والمسكين: مَنْ أَسْكَنَتْهُ الحاجة وجَعَلَتْهُ لا يبرح مكانه، وهذا يضطره إلى الالتصاق بالتراب<sup>(١)</sup>.

والمسكين في الاصطلاح: اختلف الفقهاء في تعريف المسكين شرعاً، كما حصل عند علماء اللغة، فيرى الأحناف: أن المسكين هو مَنْ لا شيء له، وسُمِّيَ مسكيناً، لَمَّا أَسْكَنَتْهُ حاجته عن التحرُّك، فلا يقدر يبرح مكانه من شدة حاجته<sup>(٢)</sup>. وقال المالكية: المسكين الذي لا يُعَلِّمُ به، وهو أشد حاجةً من الفقير، كما هو رأي الأحناف<sup>(٣)</sup>.

أما الشافعية فيرون أن المسكين هو: مَنْ له مال أو حِرْفَةٌ لا تقع منه موقِعاً ولا تُغْنِيهِ، سائلاً كان أو غير سائل<sup>(٤)</sup>.

أما الحنابلة فيرون أن المسكين هو: الذي يجد معظم كفايته<sup>(٥)</sup>.

(١) مفردات غريب القرآن، للراغب (١/٢١٤)، وجمهرة اللغة، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، ط ١ / دار العلم للملايين - بيروت، ١٩٨٧م (٢/٨٥٦).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، ط ٢ / دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م (٢/٤٣).

(٣) القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزى الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ) (ص ٧٤).

(٤) الأم، الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلب القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، ط / دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م (٢/٧٧).

(٥) الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)، ط / دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، (٢/٦٩٠).

وقد ورد لفظ (المسكين) ٢٣ مرة<sup>(١)</sup>، منها قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَحْصِي عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ [الحاقة: ٣٤، الماعون: ٣].

وقوله -تعالى-: ﴿فَكَفَّرْتُهُ بِإِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ﴾ [المائدة: ٨٩].

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من الإعراب في الآيتين<sup>(٢)</sup>:

﴿فَذَلِكَ﴾، الفاء الفصيحة، لأنها جواب شرط مقدر، والتقدير إن لم تعرفه فذلك، وذلك مبتدأ، و﴿الذي﴾ خبره وجملة يدع اليتيم صلة .  
﴿يَدْعُ﴾: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو.

﴿الْيَتِيمَ﴾: مفعول به منصوب، وعلامة نصبه الفتحة، والجملة الفعلية ﴿يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ لا محل لها من الإعراب؛ صلة الموصول.  
قوله -تعالى-: ﴿وَلَا﴾: الواو حرف عطف مبني على الفتح، لا: حرف نفي مبني على السكون.

﴿يُحْصِي﴾: فعل مضارع مرفوع، وعلامة رفعه الضمة، والفاعل ضمير مستتر تقديره: هو، والجملة الفعلية معطوفة على ما قبلها ﴿يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾.

(١) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، فؤاد عبد الباقي (ص ٤٤٩).

(٢) انظر: إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠هـ) ط / مطبعة دار الكتب المصرية (١٣٦٠هـ، ١٩٤١م)، (ص ٢٠٤)، إعراب القرآن للدعاس (٣/ ٤٧١)، وإعراب القرآن، أبو جعفر النَّحَّاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، ط ١ / منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢١هـ (١٨٦/٥)، روح المعاني للكلوسي (٤٧٥/١٥)، وفتح القدير (٦١١/٥).

﴿عَلَى﴾: حرف جر مبني على السكون.

﴿طَعَامٍ﴾: اسم مجرور بـ (على)، وعلامة جره الكسرة، وهو مضاف.

و﴿الْمَسْكِينِ﴾: مضاف إليه مجرور وعلامة جره الكسرة.

المطلب الرابع: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في الآيتين الكريمتين:

صيغة المضارع في قوله ﴿يَدْعُ﴾ تفيد التكرار والدوام والاستمرارية والقصدية الإرادية، مما يزيد صورة الكافر قُبْحًا، ويُظهِرُ إصراره على التكذيب وفعل القبائح، فالتشديد في ﴿يَدْعُ﴾ أفاد أنه يعتاد ذلك على الدوام والتكثير، فلا يتناول الوعيد مَنْ وُجِدَ منه ذلك ونَدِمَ عليه<sup>(١)</sup>.

قوله: ﴿وَلَا يَحْضُ﴾ جاء بالتشديد أيضًا لإفادة التجديد والاستمرار والتكرار في عدم الحض، وكأنه اعتاد على ذلك دومًا، ومما يقوّي دلالة الاستمرار النفي بـ (لا)، التي أفادت امتداد معنى النفي امتدادًا لا تُحَقِّقُهُ أداة نفي غيرها<sup>(٢)</sup>.

قوله: ﴿عَلَى طَعَامٍ﴾ جاء بحرف (على) الذي يفيد الاستعلاء، كأن الله سبحانه وتعالى أراد أن تتعالى النفس الإنسانية على شهواتها وغرائزها، لتعلو فوقها، وتقوده إلى ما يريده الله سبحانه وتعالى، لا إلى ما تريد هي<sup>(٣)</sup>.

(١) مفاتيح الغيب، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، ط ٣ / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٢٠ هـ (٣٠٣/٣٢).

(٢) ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، عبد الفتاح لاشين، ط ١ / الرائد العربي، لبنان، ١٤٠٢ هـ، ١٩٨٢ م (ص ٥٢)، صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني، ط ١ / دار الصابوني للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة (٣/٦١٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (٣٠/٥٦٥).



قوله: ﴿طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ إضافة الطعام إلى المسكين تدل على أحقيته به، فكأنه مَنَعَ الْمَسْكِينِ مما هو حَقُّه<sup>(١)</sup>.

المطلب الخامس: بيان ما ورد من أوجه القراءات في هذا المقطع:-

قوله تعالى: ﴿يَدْعُ﴾ بِالتَّشْدِيدِ: يَدْفَعُ، وَقَرِيءٌ بِفَتْحِ الدَّالِ وَتَخْفِيفِ الْعَيْنِ (يَدْعُ)، أَيُّ يَهْمَلُهُ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ<sup>(٢)</sup>.

قوله -تعالى-: ﴿يَحُضُّ﴾، تُقْرَأُ (يَحَاضُّ) بفتح الياء وألف بعدها الحاء<sup>(٣)</sup>.

المطلب السادس: الشرح العام للآيتين:-

بعد أن ذكرت السورة الكافرة الجاحد لِنِعْمِ اللَّهِ، وَالْمُكذَّبِ بيوم الحساب<sup>(٤)</sup>، تناولت الصفات الذميمة التي يُعرف بها، ومنها: دَعُ الْيَتِيمَ وَقَهْرُهُ وَظُلْمُهُ وَمَنَعُهُ حَقَّهُ وَالتَّسَلُّطُ عَلَيْهِ، ولا يمد يده بإحسان على فقير أو مسكين، ولا يَحْتُ الْغَيْرَ على البَدَلِ من النفس أو المال، فويل له ولأمثاله، وقال الرازي: «والفاء في قوله «فذلك» للسببية، أي: لَمَّا كان كافرًا مُكذَّبًا

(١) انظر: صفوة التفاسير للصابوني (٣/٦١٠).

(٢) التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)، ط/ عيسى البابي الحلبي وشركاه (٢/١٣٠٦)، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ) ط/ وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م (٢/٣٧٤)، والبحر المحيط لأبي حيان (٨/٥١٧)، وإعراب القراءات الشواذ، أبو البقاء للعكبري، ت/ محمود السيد عزوز، ط/ عالم الكتب (ص ٧٥٠).

(٣) معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، ط/ عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م (٣/٢٦١)، والكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، ت/ الإمام أبي محمد بن عاشور، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠٢م، (١٠/٢٠٤)، والبحر المحيط لأبي حيان (٨/٥١٧)، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري (ص ٧٥٠)، روح المعاني للآلوسي (١٥/٤٧٥).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم (١٠/٤٦٨)

كان كُفْرُهُ سَبَبًا لِدَعِّ الْيَتِيمِ، وإنما اقتصر عليهما على معنى أن الصادر عن يَكْذِبُ بالدين ليس إلا ذلك؛ لَأَنَّ نَعْلَمُ أَنَّ الْمَكْذِبَ بِالدين لا يقتصر على هذين، بل على سبيل التمثيل، كأنه تعالى ذَكَرَ في كل واحد من القسمين مثالاً واحداً، تنبيهاً بِذِكْرِهِ على سائر القبائح، أو لأجل أن هاتين الخصلتين، كما أنهما قبيحتان منكرتان بحسب الشرع، فهما أيضاً مستنكرتان بحسب المروءة والإنسانية»<sup>(١)</sup>.

قوله: ﴿يَدْعُ الْيَتِيمَ﴾ الدع هو الدَّفْعُ بقوة مع الإعراض وإشاحة الوجه، أو شدة الانفعال والغضب والتحقير لشأن مَنْ يُدْعُ، وَصَرَفَهُ عن الاقتراب منه، وهذه التصرفات لا تصدر إلا من قسوة قلب؛ فاليتيم الذي ما زال ضعيفاً مُسْتَضَعَفًا فريسةً سهلة للآخرين للانقضاض عليه، والاعتداء على حَقِّهِ، والإنقاص من نصيبه، وتأتي صفة الدَّعِّ لليتيم من قِبَل مَنْ تَوَلَّى أَمْرَهُ، وسيطر على أملاكه وميراثه، فعندما يلجأ ذلك اليتيم إليه طالباً بعضاً من حَقِّهِ لينفقه عليه، فيدفعه دفعاً شديداً، فيدَّعِي عليه الجهل وصغر السن وعدم الحاجة لذلك الإنفاق، مُدَّعِيًا لنفسه حقَّ الإنفاق عليه، وهو في الحقيقة مُقَصِّرٌ معه وفي حقوقه، يقول الله سبحانه و-تعالى:- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ [النساء: ١٠]، فهذا الذي لا يؤمن بشريعة خالقه، وما جاء فيها من حَضٍّ على كفالة اليتيم والرحمة به، والذي دَفَعَهُ لذلك هو الكِبْرُ والغرور وحبُّ الذات، وعدم الانتماء والإحساس بالآخرين، وحب الدنيا وطول الأمل .

(١) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢/٣٠٢).

قوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ بدأت الآية بواو العطف مع النفي، فهي عطف على ما سبقها من اعتقادٍ وفعلٍ، وتأتي هنا صفة أخرى لشخصية مَنْ اتَّخَذَ الكَذِبَ منهجًا وسبيلًا، وهي حب المنع للخير، والحرص الشديد على ما يملك، وعدم البذل منه للمستضعفين وأهل الحاجات، فهي النفس التي لم تستطع أن تتغلب على شهواتها، فهي منقادة للنفس الأمارة بالسوء، فنفي صفة الحَضُّ هنا عمن أصلاً هو مُكذِّب للدين يدل على دناءة النفس، فعندما يسيطر حب الذات والشهوات على قلب الإنسان، فتسبب له الضعف والفتور في الإيمان والإقبال على العمل، وقد ورد في القرآن والسنة كثير من الآيات والأحاديث تحثُّ على البذلِّ والعطاء، وفضلهما، ورعاية اليتيم والمسكين.

والحَضُّ: التحريض، كَالْحَثِّ، إِلَّا أَنَّ الْحَثَّ بِيُسْرٍ وَأَنَاةٍ، وَالْحَضُّ أَشَدُّ لِمَا فِي حَرْفِ الضَّادِ مِنَ الشَّدَةِ، فَالْحَضُّ إِذْنٌ: الْحَثُّ، وَهُوَ أَنْ تَطْلُبَ غَيْرَكَ فِعْلًا بِتَأْكِيدٍ، هَذَا الْمَعْنَى جَاءَ هُنَا، وَفِي سُورَةِ الْفَجْرِ ﴿وَلَا تَحْضُوتَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ [الفجر: ١٨]، وَفِي سُورَةِ الْحَاقَّةِ: ﴿وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ [الحاقة: ٣٤]، وَمَا هَذَا إِلَّا لِأَهْمِيَةِ الْعَمَلِ وَقُبْحِ تَرْكِهِ (١).

قال الرازي: «لَا يَحْضُ نَفْسَهُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ، وَإِضَافَةُ الطَّعَامِ إِلَى الْمَسْكِينِ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ الطَّعَامَ حَقُّ الْمَسْكِينِ، فَكَأَنَّهُ مَنَعَ الْمَسْكِينِ مِمَّا هُوَ حَقُّهُ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى نَهَايَةِ بُخْلِهِ وَقَسْوَةِ قَلْبِهِ وَخَسَاسَةِ طَبْعِهِ، وَالثَّانِي: لَا يَحْضُ غَيْرَهُ عَلَى إِطْعَامِ ذَلِكَ الْمَسْكِينِ، بِسَبَبِ أَنَّهُ لَا يَعْتَقِدُ فِي ذَلِكَ الْفِعْلِ ثَوَابًا،

(١) انظر: التحرير والتنوير (٥٦٦/٣٠).

والحاصل أنه تعالى جَعَلَ عِلْمَ التَّكْذِيبِ بِالْقِيَامَةِ الإِقْدَامَ عَلَى إِيْذَاءِ الضَّعِيفِ، وَمَنْعَ الْمَعْرُوفِ، يَعْنِي أَنَّهُ لَوْ آمَنَ بِالْجَزَاءِ وَأَيَّقَنَ بِالْوَعِيدِ لَمَّا صَدَرَ عَنْهُ ذَلِكَ، فموضع الذنب هو التكذيب بالقيامة»<sup>(١)</sup>.

فالمقصود بالطعام هنا الحاجة الأساسية لبقاء الإنسان واستمراره، وهي من الحقوق الأساسية التي يجب على المجتمع أن يُوفِّرَهَا لأفراده، وخاصة الفقراء والمساكين، فإن كان ذلك الذي لا يحض على توفير تلك الحاجة الضرورية للمحتاج إليها من أفراد مجتمعه، حتى يسهم في حفظه، وبقاء توازنه، وعدم انتشار الفساد والفقر والضعف بين أبنائه، فكيف سيقدم ما هو أعظم وأكبر من ذلك لخدمة مجتمعه وأهله.<sup>(٢)</sup>

ونلاحظ أن قوله: ﴿يَدْعُ﴾ استخدم لليتيم، فهو فعل شديد، أما المسكين فقد جاء فعلٌ يدل على التَّرك: ﴿وَلَا يَحْضُ﴾، فهو لم يُؤذِ المسكين، وجاءت هذه التفرقة بسبب أن اليتيم صغير السن، ولذلك يتجرأ عليه كثير من الناس ويؤذونه، ولا يبالون به؛ لأنه لا والد ولا رقيب ولا مدافع، أما المسكين فقد يكون كبيراً، شهيراً، وشريفاً في قبيلته وأسرته، وقد يكون قوياً في بدنه، والمسكين هنا يدخل فيها الفقير الذي لا يجد شيئاً، والعلماء يقولون: إن الفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا، وإذا افترقا اجتمعا<sup>(٣)</sup>.

(١) مفاتيح الغيب، (٣٠٣/٣٢).

(٢) انظر: محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، ط١ / دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨ هـ (٥٥٢/٩)، وصفوة التفسير، للصابوني (٥٥٢/٩)، والتحرير والتنوير (٥٦٦/٣٠).

(٣) فقه الفقراء والمساكين في الكتاب والسنة، د. عبدالسلام الخرشى، ط/١، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار المؤيد، السعودية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م (ص ١٩).

إذا فقد بينت الآيات الكثير من الصفات السلبية التي صدرت ممن يكذب بالدين، ويدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين، فهذه أفعال وسلوكيات تعارض الإيمان، ولا تدل إلا على الكفر والنفاق، وتدل على أن الأفعال والسلوكيات المضادة لها بالخير هي تنجي صاحبها من الويل الموعود لكل من يكذب بالدين .

#### المطلب السابع الفوائد المستنبطة:

١. تحقيق العدالة الاجتماعية، حيث يُشارك الأَغْنِيَاءُ الفقراء أموالهم.
٢. التعريف باليتيم والمسكين والفرق بينهما.
٣. أهمية الحُضِّ على فِعْلِ الخَيْرِ، وأنه من سِمَاتِ أهل الإيمان.
٤. فَضْلُ إطْعَامِ الطعام، وَمَثُوبَتُهُ عند الله.
٥. القسوة على اليتيم وسوء معاملته دليل على ضعف الإيمان، وكذا منع مساعدة المحتاج والدعوة إليه .
٦. الفئات الضعيفة في المجتمع تحتاج إلى رعاية أهل الإيمان - سلوكياً ومالياً - ليخففوا عنهم معاناة الفقر والمسكنة واليتم.

المبحث الثالث: تفسير قوله -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٤-٥]

المطلب الأول: مناسبة هاتين الآيتين للآيات التي قبلهما:-

بعدما ذَكَرَ اللهُ في أول السورة تقصيرَ أولئك في حَقِّ المخلوقين من الأيتام والفقراء والمسكين، انتقل الكلام إلى تقصيرهم في حق الخالق، وهو أنهم

يُضَيِّعُونَ الصلاة، وإذا صَلَّوْهَا لم يُؤَدُّوا حَقَّهَا من الخشوع والإخلاص، ولَمَّا فَسَدَ باطنهم وظاهرهم فَهَمَّ يمنعون الخير<sup>(١)</sup>.

قال صاحب نَظْم الدرر: «ولَمَّا كان هذا حاله مع الخلائق، أَتْبَعَهُ حاله مع الخالق إعلَامًا بأن كَلَّا منهما دالٌّ على خراب القلب، ومُوجِبٌ لِمَقْتِ الرَّبِّ، وأعظم الإهانة والكرب، وأن المعاصي شَوْمٌ مُهْلِكٌ، تنفيرًا عنها وتحذيرًا منها، فسبَّبَ عنه قوله مُعَبَّرًا بأعظم ما يدل على الإهانة: ﴿فَوَيْلٌ﴾، ولَمَّا كان الأصل (له)؛ بالإضمار والإفراد، وكان المراد بـ (الذي) الجنس الصالح للواحد وما فوقه، وكان مَنْ يستهين بالضعيف لضعفه يُعْرِضُ عما لا يراه ولا يُحِسُّه لغيبته، وكان مَنْ أضع الصلاة كان لِمَا سواها أَضْيَعٌ، وكان مَنْ بَاشَرَهَا ربما ظَنَّ النجاة، ولو كانت مباشرة لها على وجه الرياء، أو غيره من الأمور المُحِبِّطَةَ للعمل، عَبَّرَ بالوصف تعميمًا وتعليقًا للحكم به، وشقته من الصلاة تحذيرًا من الغرور، وإشارةً إلى أن الذي أَثْمَرَ له تلك الخساسة هو ما تقدَّم من الجري مع الطبع الرديء، وأتى بصيغة الجمع تنبيهًا على أن الكثرة ليست لها عنده عزة؛ لأنَّ إهانة الجمع مُسْتَلْزِمَةٌ لإهانة الأفراد من غير عكس، فقال: ﴿لِلْمُصَلِّينَ﴾<sup>(٢)</sup>.

### المطلب الثاني: دراسة معاني الكلمات:

﴿فَوَيْلٌ﴾: الويل هو حلولُ العذابِ والهلاكِ على أهل الشر<sup>(٣)</sup>.

- (١) انظر: مفاتيح الغيب (٣٢/٣٠٥)، والكشاف للزمخشري (٢/١٣٨٠)، فتح القدير للشوكاني (٥/٦١١).  
 (٢) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو بكر البقاعي، (٢٢/٢٨٠).  
 (٣) انظر: المفردات، للراغب (٨٨٨)، لسان العرب (٢/٦٣٨)، معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، ط ١/ عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨ م (١/١٦٠).

١ - ويل: حلول الشر.

٢ - ويل: هلاك.

٣ - ويل: كلمة يُدعى بها على مَنْ وقع في هلاك يستحقه، قال -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رَأْيِهِ ثُمَّ قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [البقرة: ٧٩].

﴿صَلَاتِهِمْ﴾: الصلاة في اللغة: الدعاء والاستغفار<sup>(١)</sup>، وقال ابن الأثير: «وهي العبادة المخصوصة، وأصلها في اللغة الدعاء، فَسُمِّيَتْ ببعض أجزائها، وقيل: إن أصلها في اللغة التعظيم، وَسُمِّيَتْ العبادة المخصوصة صلاة؛ لِمَا فيها من تعظيم الرب -تعالى-».

وفي الاصطلاح: الصلاة في الشريعة عبارة عن أركان مخصوصة، وأذكار معلومة بشرائط محصورة في أوقات مُقَدَّرَة<sup>(٢)</sup>.

﴿سَاهُونَ﴾: «السين والهاء والواو، معظم الباب يدلُّ على الغفلة والسكون»<sup>(٣)</sup>.  
السَّهْوُ: خَطَأٌ عن غفلة، وذلك ضربان:

أحدهما: أن لا يكون من الإنسان جوالبه ومولداته؛ كمجنون سب إنساناً.  
والثاني: أن يكون منه مولداته، كمن شَرِبَ خمرًا، ثُمَّ ظهر منه منكر، لا

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور (٣٧٩/٧)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٣٠/٣) وانظر: المفردات للراغب الأصفهاني (٤٩١).  
(٢) التعريفات، للجرجاني (ص ١٣٤).  
(٣) مقاييس اللغة (١٠٧/٣)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: ٣٩٣هـ)، ط ٤ / دار العلم للملايين - بيروت، ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٧ م، (٢٣٨٦/٦).

عن قصد إلى فعله، والأول: مَعْفُوٌّ عنه، والثاني: مأخوذٌ به، وعلى نحو الثاني ذمَّ الله تعالى، فقال: ﴿فِي غَمْرَةٍ سَاهُونَ﴾ [الذاريات: ١١]، ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ومعنى السهو لدى الفقهاء هو الذهول عن الشيء تَقَدَّمَه؛ ذِكْرٌ أو لم يتقدّمه، بعكس النسيان فلا بُدَّ أن يتقدّمه ذِكْرٌ، وهذا الذهول قد يعتري المصلّي بانصرافٍ عن الصلاة بأن يتشتّت ويكثر عليه التفكير في أمور غير صلاته، فلا يدري ما صلّى، ولا ما قال فيها<sup>(٢)</sup>.

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من إعراب الآيتين الكريمتين<sup>(٣)</sup>:

﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾

﴿فَوَيْلٌ﴾: الفاء سببية، ويل: مبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الضمة الظاهرة.

﴿لِلْمُصَلِّينَ﴾: اللام حرف جر مبني على الكسر، لا محل له من الإعراب، المصلين: اسم مجرور باللام وعلامة جره الياء؛ لأنه جمع مذكر سالم، والجار والمجرور متعلق بمحذوف في محل رفع خبر المبتدأ.

﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾

الذين: اسم موصول مبني على الفتح: في محل جر نعت (للمصلين)، هم: ضمير مبني في محل رفع مبتدأ.

(١) مفردات القرآن الكريم، للراغب (ص ٤٣١).

(٢) أحكام السجود، السهو والمسبوق والتلاوة والشكر ومواضعها، مفتاح محمد (ص ١٣٦).

(٣) انظر: إعراب القرآن، لابن خالويه (ص ٢٠٥)، إعراب القرآن للدعاس (٣/٤٧١)، وإعراب القرآن للنحاس (٥/١٨٦)، روح المعاني للآلوسي (١٥/٤٧٥) وفتح القدير (٥/٦١٣).



عن: حرف جر مبني على السكون، لا محل له من الإعراب.

صلاتهم: اسم مجرور بـ(عن) وعلامة جره الكسرة الظاهرة، هم: ضمير متصل مبني في محل جر مضاف إليه، والجار والمجرور متعلق بـ(سأهون) سأهون: خبر المبتدأ مرفوع وعلامة رفعه الواو؛ لأنه جَمْعٌ مُذَكَّرٌ سالم.

المطلب الرابع: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في هذا المقطع:

﴿فَوَيْلٌ﴾: الوصل بالفاء لترتيب الوعيد على الكافرين أيضاً، وما ذَكَرَ من قبائحهم، وقد أفادت فاء التفريع<sup>(١)</sup> دخول هؤلاء المصلين المنافقين في جملة الْمُكْذِبِينَ في يوم الدين<sup>(٢)</sup>.

﴿لِلْمُصَلِّينَ﴾: وَضَعَتْ موضع الضمير للتوصيل بذلك إلى بيان أَنَّ لهم قبائح أُخْر غير ما ذَكَرَ<sup>(٣)</sup>، فابتدأ الوعيد بالهلاك بكل مَنْ ذَكَرَتْ صفاته، والمقصود بالمصلين هم المنافقون، وجاء على صيغة الجمع؛ لأنه على معنى الجمع، إذ المراد به الجنس<sup>(٤)</sup>، وقد عَبَّرَ بالوصف تعميماً، وأتى بصيغة الجمع تنبيهاً على أَنَّ الكثرة ليست لها عنده عزة؛ لأنَّ إهانة الجميع مُسْتَلْزِمَةٌ لإهانة الأفراد، من غير عكس، فقال: ﴿لِلْمُصَلِّينَ﴾<sup>(٥)</sup>.

﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، ولما كان وصفهم بـ﴿لِلْمُصَلِّينَ﴾ تَهْكُماً بهم ابتداءً ذَكَرَ صِفَتِهِم بالاسم الموصول ﴿الَّذِينَ﴾ استهجاناً بهم

(١) «فاء التفريع» في القرآن هي كل فاء تشير إلى «تفرع» مابعدهما عن ما قبلها.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٦٧/٣٠)، وفتح القدير للشوكاني (٦١٢/٥).

(٣) انظر: فتح القدير للشوكاني (٦١١/٥).

(٤) انظر: التحرير والتنوير، لابن عاشور (٥٦٧/٣٠)، والكشاف (١٣٨١/٢).

(٥) انظر: نظم الدرر وتناسب السور (٢٨٠/٢٢).

وتحقيقاً لهم، ولا سيما أنه جاء موصولاً بما صدر منهم من فعلٍ على سبيل الثبوت والتوكيد، وللموصول إحياء آخر، وهو إرادة العموم لكل مَنْ كانت هذه صفته، وجاء ضمير الفصل ﴿هُمَّ﴾ للدلالة على أن الوارد بعده خبرٌ مُؤكِّدٌ<sup>(١)</sup> فضلاً عن دلالته على قِصْرِ السهو عليهم، مما استوجب تخصيص الويل لهم، ﴿عَنْ﴾ يدل على المجاوزة، و﴿سَاهُونَ﴾ اسم فاعل يفيد الثبوت<sup>(٢)</sup>، وهنا استعارة تهكُّمِيَّة للإعراض والتَّرك عن عَمْدٍ للصلاة ولآثارها<sup>(٣)</sup>.

**المطلب الخامس: بيان ما ورد من القراءات في هذا المقطع:**

﴿صَلَاتِهِمْ﴾ غَلَطَ الأزرق لام ﴿صَلَاتِهِمْ﴾<sup>(٤)</sup>، وهذا مطرد لورش من طريق الأزرق في كلمة الصلاة.

**المبحث السادس: الشرح العام الآيتين:**

قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾<sup>(٤)</sup> الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿

الويلُّ إشارة إلى شدة العذاب، والله سبحانه يَتَوَعَّدُ المصلين الذين يَتَّصِفُونَ بصفة السهو عن الصلاة، والسهو هو الغفلة عنها والتهاونُ بشأنها، وليس المراد تركها؛ لأن التَّركَ كُفْرٌ أكبر، وإن لم يَجْحَدْ وجوبها

(١) انظر: معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ط ١ / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، ١٤٢٠ هـ، ٢٠٠٠ م (ص ١١٠)، والكشاف، للزمخشري (٤٩٦/٣).

(٢) انظر: تفسير القرآن للشربيني (٥٩٤/٤)، نظم الدرر وتناسب السور (٢٨١/٢٢)، وابن القيم وحسه البلاغي لعبد الفتاح لاشين (ص ٧٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٦٩/٣٠).

(٤) إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الدمياطي، شهاب الدين الشهير بالبناء (المتوفى: ١١١٧ هـ)، ط ٣ / دار الكتب العلمية - لبنان، ٢٠٠٦ م، ١٤٢٧ هـ (٦٣٢/٢).

في أصح قَوَائِي العلماء، نسأل الله العافية، أما التساهلُ عنها فهو التهاونُ ببعض ما أوجب الله فيها؛ كالتأخُّر عن أدائها في الجماعة في أصح قَوَائِي العلماء، وهذا فيه الوعيد المذكور.

عن مصعب بن سعد، قال: قلت لأبي: رأيت قول الله -عز وجل-: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾: أي تركوها؟ قال: لا، ولكن تأخيرها عن وقتها<sup>(١)</sup>.  
عن مسروق ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال: التَّركُ لوقتها<sup>(٢)</sup>.  
عن ابن عباس: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال: هم المنافقون، يتركون الصلاة في السر، ويصلون في العلانية<sup>(٣)</sup>.

عن مجاهد، قوله: ﴿عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال: لاهون<sup>(٤)</sup>.  
قال ابن زيد، في قوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾: يصلون، وليست الصلاة من شأنهم<sup>(٥)</sup>.

قال الطبري<sup>(٦)</sup>: «وَأَوْلَى الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ عِنْدِي بِالصَّوَابِ بِقَوْلِهِ: ﴿سَاهُونَ﴾: لاهون، يَتَغَافَلُونَ عنها، وفي اللهو عنها والتشاغلُ بغيرها، تضييعها أحياناً، وتضييع وقتها أخرى، وإذا كان ذلك كذلك صح بذلك قولُ مَنْ قال: عُنِيَ

(١) انظر: جامع البيان، الطبري (٦٣٠/٢٤).

(٢) جامع البيان، الطبري، (٦٣٠/٢٤)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، أبي محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: ٣٢٧هـ)، ت/ أسعد محمد الطيب، ط ٣/ مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ١٤١٩ هـ (٣٤٦/١٠).

(٣) جامع البيان (٦٣٢/٢٤)، وابن أبي حاتم (٣٤٦٨/١٠).

(٤) أخرجه الطبري في جامع البيان (٦٣٠/٢٤)، وابن أبي حاتم (٣٤٦٨/١٠).

(٥) أخرجه الطبري في جامع البيان (٦٣٠/٢٤)، وابن أبي حاتم (٣٤٦٨/١٠).

(٦) أخرجه الطبري في جامع البيان (٦٣٠/٢٤).

بذلك تَرَكَ وقتها، وقول مَنْ قال: عُنِيَ به تَرَكَهَا لِمَا ذَكَرْتَ مِنْ أَنْ فِي السَّهْوِ عَنْهَا الْمَعَانِي الَّتِي ذَكَرْتَ».

قال ابن باز رحمه الله<sup>(١)</sup>: «ليس سهوهم عنها التَّرك؛ لأن التَّركَ كُفْرٌ أكبر، نسأل الله العافية، ولكنه نوع من التساهل، كتأخيرها عن أدائها في الجماعة، والتهاون في بعض مُكَمَّلَاتِهَا التي يجب أن تُفَعَلَ، ونحو ذلك مما يتعلَّق بالنقص فيها، فهذا فيه الوعيد، أما إذا تَرَكَهَا عمدًا فهذا يكون كافرًا كُفْرًا أكبر، وإن لم يجحد وجوبها في أصح قولي العلماء؛ لقول النبي ﷺ: «الْعَهْدُ الَّذِي بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمُ الصَّلَاةُ، فَمَنْ تَرَكَهَا فَقَدْ كَفَرَ»<sup>(٢)</sup>، ولقوله -عليه الصلاة والسلام-: «بَيْنَ الرَّجُلِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ وَالشُّرْكِ تَرَكَ الصَّلَاةِ»<sup>(٣)</sup>، فهذان الحديثان وما جاء في معناهما حجة قائمة، وبرهانٌ ساطع في كُفْرِ تارك الصلاة، نعوذ بالله، وإن لم يَجْحَد وجوبها، لكن إذا تساهل فيها بأن تساهل في أدائها ولم يُؤدِّها كما يجب، أو تَأَخَّرَ عن أدائها في الجماعة، فهذا يعتبر من السهو عنها، أما السهو فيها فهذا ليس به شيء، وليس فيه وعيد، فقد سَهَا النبي ﷺ، وسها المسلمون.

قال ابن عثيمين: «كما فَرَّقَ العلماء بين السهو في الشيء والسهو عن الشيء، فالسهو في الشيء ليس بمذموم، بخلاف السهو عن الشيء؛ فإنه

(١) موقع الشيخ ابن باز <http://www.binbaz.org.sa/noor/260>

(٢) صحيح الجامع الصغير وزياداته، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، ابن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، ط / المكتب الإسلامي، ٦٧٠ / ٢ ح ٤١٤٣، وأخرجه الإمام أحمد، وأهل السنن بإسناد صحيح.

(٣) صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، ٨٨ / ١ ح ٨٢.

مذموم، ولذا قال الله - عز وجل - زامًا الساهين عن الصلاة، فقال: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، وذلك لأن السهو في الشيء تَرَكَ له من غير قصد، والسهو عن الشيء تركٌ له مع القصد»<sup>(١)</sup>.

وقيل: المقصود المنافقون يراؤون الناس بصلاتهم؛ لأنهم لا يصلون رغبة في ثواب، ولا رهبة من عقاب، وإنما يصلونها ليراهم المؤمنون، فيظنهم منهم فيكفؤوا عنهم، أو الغفلة واللامبالاة بالصلاة حتى تفوت بالكلية، أو يخرج وقتها، أو لا تُصَلَّى الصلاة، كما صَلَّى الرسول ﷺ، ولكن يَنْقُرُهَا نَقْرًا بدون خشوع، وَيُنْجِدُ فِيهَا وَيُتِّهِمُ، وفي كل واحدٍ من الأفكار غير المناسبة لها يهيم، ويسلم منها ولا يدري ما قرأ فيها.. إلى غير ذلك من قلة المبالاة بها، كل هذا داخل في السهو عن الصلاة<sup>(٢)</sup>.

فعلى العاقل أن يعلم حين صلاته أنه واقفٌ بين يدي الله، وليجتهد بإفراغ قلبه عما سوى الله، فيلازم الخشوع والخضوع والخوف، ويتذكر وقوفه في موقف القيامة، لا ينفع فيه مالٌ ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم، وليعلم أن الله لا يقبل عملاً من قلب غافل لاه.

#### المطلب السادس: فوائد مستنبطة:

- ١- الوعيد الشديد للمتهاونين بالصلاة والمُفَرِّطِينَ فيها .
- ٢- الحث على أداء الصلاة في وقتها، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

(١) مجموع فتاوى ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (المتوفى: ١٤٢١هـ)، ت/ فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، ط/ دار الوطن، دار الثريا، ١٤١٣هـ (١٣/١٤).

(٢) انظر: روح المعاني، للآلوسي (١٥/٤٧٥)، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (٢٠/١٤٤).

٣- أن الصلاة لها شأن عظيم، ولها فضلها ومكانتها، ومنزلتها، وهي الفَيْصَلُ بين الإسلام والكفر.

٤- الفرق بين السهو في الصلاة والسهو عن الصلاة.

٥- بَيَّنَّتِ الآيات عقابَ المصلي الذي لم يَرْجُ لها ثوابًا، وإن تركها لم يَخْشَ على تركها عقابًا .

٦- أهمية انتماء الفرد المسلم لمجتمعه، والمساهمة في بنائه وتطوُّره.

٧- السهو المتعمد عن الصلاة من أعظم الجرائم التي يرتكبها الإنسان في حق نفسه.

٨- ليس كل مَنْ أتى بصورة العبادة مستحق لثوابها، بل لابد أن يقوم بها على وفق الشرع حتى تُقبل منه .

٩- من أشد الخسران أن يُتعب الإنسان نفسه في عبادة ظاهرية خالية من حضور القلب وتجاوب الجوارح، وتقويم السلوك.

المبحث الرابع: تفسير قوله -تعالى-: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

يُبَيِّنُ اللهُ تعالى مرضًا من أخطر الأمراض علي الإنسان، ألا وهو الرياء، وَيُبَيِّنُ أن هذا المرض العُضَال من الممكن أن يُصِيبَ قلب الانسان، فهو يتغلغل إليه في الخفاء دون أن يُبْصِرْهُ، وما يساعد الإنسانَ على الانتباه إليه، والحرص على عدم إصابة القلب به، هو أداء الصلاة والعبادات الخالصة لله، وإحاقها بالأعمال الصالحة التي تُقَوِّي القلب وتشفيه من أي داء.

### المطلب الأول: مناسبة هاتين الآيتين للآيات التي قبلها:-

بعدما ذكر الله في الآية السابقة حالهم مع الصلاة وسهوهم عنها، ذكّر في هاتين الآيتين سبباً من أسباب السهو، فقال: ﴿يُرَاءُونَ﴾ ومن السهو عن الصلاة الرياء فيها، كفعل المنافقين، فالواجب أن يصلي المؤمن لله وحده، يريد وجهه الكريم، ويريد الثواب عنده سبحانه وتعالى؛ لعلمه بأن الله فرض عليه الصلوات الخمس، فيؤديها إخلاصاً لله، وتعظيماً له، وطلباً لمرضاته -عز وجل-، وحذراً من عقابه، ثم بعد أن فرغ من تقصيرهم في حقّه من أداء الصلوات، ذكّر تقصيرهم في حقوق العباد، فقال: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

### المطلب الثاني: دراسة معاني الكلمات:

تضمّنت السورة الكريمة الحديث عن صنفين موجودين في المجتمع الإنساني: المُكذِّبين بالدين، والمُرائين بأعمالهم، والاثنان محلّ مذمّة، وموطن منقصة، يلزم المسلم غير المُكذِّب بالدين الابتعاد عنهما، ولا بُدّ من أن يتخفّف المجتمع المسلم بأسره من هذين النمطين المُخذِّلين، لذلك نرى الله تعالى يُحذّر من الرياء بقوله: ﴿يُرَاءُونَ﴾.

والرياء في اللغة: مصدر (رَأَى)، ومصدره يأتي على بناء مُفاعلة وفِعَال، وهو مهموز العين؛ لأنه من الرؤية، ويجوز تخفيفها بقلبها ياء، قال ابن فارس: الرياء أصلٌ يدل على نظر، وإبصار بعين، أو بصيرة، فالرأي ما يراه

(١) انظر: مفاتيح الغيب، الرازي (٣٢/٣٠٥).

الإنسان في الأمر، وتراءى القوم: إذا رأى بعضهم بعضاً، وهو أن يفعل شيئاً ليراه الناس<sup>(١)</sup>.

تعريف الرياء: ذكر العلماء تعريفات متقاربة للرياء قريبة من المعنى اللغوي، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك، ومدار تعريفاتهم عن شيء واحد، وهو أن يقوم العبد بالعبادة، التي يتقرب بها لله لا يريد الله -عز وجل-، بل يريد عرضاً دنيوياً، أو يريد بها وجه الله ووجه الناس. ومن هذه التعريفات:

١. إظهار العبادة بقصد رؤية الناس، لها فيحمدوا صاحبها<sup>(٢)</sup>.
  ٢. الفعل المقصود به رؤية الخلق غفلةً عن رؤية الحق عماية عنه<sup>(٣)</sup>.
  ٣. تَرَكُ الإِخْلَاصِ فِي الْعَمَلِ بِمُلاحِظَةِ غَيْرِ اللَّهِ فِيهِ<sup>(٤)</sup>.
- وقد فَرَّقَ العلماء بين الرياء والسمعة بأن الرياء يتعلّق بحاسة البصر، والسُّمُوعَةُ بحاسة السمع<sup>(٥)</sup>، ويلاحظ من التعريفات السابقة اتفاقها على صَرَفِ الْعَمَلِ إِلَى وَجْهَةٍ مَعِينَةٍ صَرَفًا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ؛ إذ إن المرائي بحرصه على نَيْلِ رِضَا النَّاسِ قَدْ ضَلَّ سَبِيلَ الْوَجْهَةِ الْمَطْلُوبَةِ، وَهِيَ قَصْدُ

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: ٣٩٥هـ)، ط/ دار الفكر، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، (٤٧٢/٢)، لسان العرب (٢٩٦/١٤)، سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأخير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، ط/ دار الحديث، بدون (٦٦٠/٢).

(٢) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، ط/ دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ (٣٣٦/١١).

(٣) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لأبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (٧٩/٤).

(٤) انظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ط/ دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م، (ص ١١٣).

(٥) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر (٣٣٦/١١).



رضا الله - سبحانه - فكان عنده ممقوتاً مذموماً، وقد قال النبي ﷺ: «مَنْ سَمِعَ سَمَعَ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ يُرَائِي يُرَائِي اللَّهُ بِهِ»<sup>(١)</sup>.

كذلك يلاحظ مما تقدّم من تعريفات للرياء أن التعريف الأول خصّ الرياء بما كان في العبادة فقط، في حين أفاد التعريفان الآخران عموم ما يقع فيه الرياء، ومعلوم أن الرياء يتحقّق في أعمال الدين وأعمال الدنيا.

﴿الْمَاعُونَ﴾: اسمٌ جامعٌ لمنافع البيت، كالقِدْرِ والفأس والقصعة، ونحو ذلك، مِمَّا تَعَوَّد النَّاسُ إِعَارَتَهُ، وَالْعَامَّةُ تُخَصِّصُهُ فَلَا تَطْلُقُهُ إِلَّا عَلَى الْإِنَاءِ الَّذِي يُؤَكَّلُ بِهِ الطَّعَامُ، وَقِيلَ: هُوَ اسْمٌ مَفْعُولٌ مِنْ (أَعَانَ، يُعِينُ) وَأَصْلُهُ: «مَعُوْنٌ»، فَقُلِبَتْ فَصَارَتْ عَيْنُهُ مَكَانَ فَائِهِ، فَصَارَ «مَوْعُونٌ»، ثُمَّ قُلِبَتْ الْوَاوُ أَلْفًا فَصَارَ «مَاعُونٌ»، فَوَزَنَهُ مَفْعُولٌ؛ بِتَقْدِيمِ الْعَيْنِ عَلَى الْفَاءِ<sup>(٢)</sup>.

وذكر المفسرون أقوالاً كثيرة في معنى الماعون، منها: الزكاة الواجبة، والطاعة والانقياد، وقيل: إنها الحاجة، وقيل: إنها الحق، ولكن المشهور أن المراد بالماعون كلُّ ما فيه منفعة مما تسهّل معاونة الناس به؛ كالقِدْرِ والفأس والنار والدلو، وما أشبه ذلك.

قال ابن جرير: وأصل الماعون من كل شيء منفعته<sup>(٣)</sup>، قال أبو عبيدة والمُبْرَدُ: الماعون في الجاهلية كل ما فيه منفعة، حتى الفأس، والدلو، والقِدْر، والقِدَّاحَة، وكل ما فيه منفعة قليل أو كثير<sup>(٤)</sup>.

(١) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب الرياء والسمعة، (ح ٦٤٩٩)، (١٠٤/٨).

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور (١٣/٤١٠)، الصحاح للجوهري (٦/٢٢٠٤).

(٣) جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبري (٢٤/٦٣٤).

(٤) معالم التنزيل، البغوي، حسين بن مسعود، مرجع سابق (٨/٥٥٢).

وقال محمد بن كعب القرظي: الماعون المعروف كله، يتعاطاه الناس فيما بينهم<sup>(١)</sup>.

وقد ذكر ابن الجوزي ستة أقوال في مُسَمَّى الماعون، أحدها: الإبرة، والماء، والنار، والفأس، وما يكون في البيت من هذا النحو، وهذا القول رواه أبو هريرة وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم في رواية، وروى عنه أبو صالح أنه المعروف كله، حتى ذَكَرَ القِدْرَ والقِصعة والفأس، وقال الزَّجَّاج: الماعون في الجاهلية: كل ما كان فيه منفعة، كالفأس والقِدْر والدلو والقَدَّاحَة، ونحو ذلك أيضًا.

الثاني: أنه الزكاة، قاله علي، وابن عمر، والحسن، وعكرمة، وقتادة.

الثالث: أنه الطاعة، قاله ابن عباس في رواية.

الرابع: المال، قاله سعيد بن المسيَّب والزهري.

الخامس: المعروف، قاله محمد بن كعب.

السادس: الماء، ذكره الفراء عن بعض العرب<sup>(٢)</sup>.

المطلب الثالث: بيان ما أورده العلماء من أوجه الإعراب في الآيتين<sup>(٣)</sup>:

﴿الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ﴾

الذين: اسم موصول مبني في محل جر نعت (للمصلين)

(١) انظر: فتح البيان، خان، صديق حسن، مرجع سابق (١٠/٤٥٧).

(٢) انظر: زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط ١ / دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢ هـ (٤/٤٩٦).

(٣) انظر: إعراب القرآن، لابن خالويه (ص ٢٠٦)، إعراب القرآن للدعاس، (٣/٤٧٢)، وإعراب القرآن للنحاس (٥/١٨٧)، روح المعاني للآلوسي (١٥/٤٧٥)، وفتح القدير (٤/٥٠١).

هم: ضمير منفصل مبني على السكون في محل رفع مبتدأ.  
 يراءون: فعل مضارع مرفوع بثبوت النون؛ لأنه فعل من الأفعال  
 الخمسة، وواو الجماعة ضمير متصل مبني في محل رفع فاعل، وجملة  
 (يراءون) في محل رفع خبر المبتدأ.

﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

ويمنعون: الواو حرف عطف مبني على الفتح، لا محل له من الإعراب.  
 يمنعون: فعل مضارع مرفوع بثبوت النون؛ لأنه من الأفعال الخمسة.  
 واو الجماعة: ضمير متصل في محل رفع فاعل.  
 الماعون: مفعول به منصوب وعلامة نصبه الفتحة.

المطلب الرابع: بيان ما أورده العلماء من أوجه البلاغة في الآيتين:

﴿الَّذِينَ هُمْ﴾: كَرَّرَ التعبير القرآني (الذين هم) «ولم يقتصر على مرة  
 واحدة؛ لامتناع عطف الفعل على الاسم [يعني عطف يراءون على ساهون]،  
 ولم يقل: الذين هم يمنعون؛ لأنه فِعْلٌ، فحسن العطف على الفعل [يعني  
 عطف يمنعون على يراءون]»<sup>(١)</sup>.

﴿يُرَاءُونَ﴾: حذف المفعول للتعميم والإيجاز، فهم يراءون بصلاتهم  
 وغيرها<sup>(٢)</sup>، وقد جاء الوصف بالصفة الفعلية للدلالة على التجدد والاستمرار  
 والحركة، كما أن هناك طباقاً معنوياً بين ﴿يُرَاءُونَ﴾ و﴿وَيَمْنَعُونَ﴾؛ إذ

(١) تفسير روح البيان، إسماعيل حقي الخلوتي البروسوي (ت ١١٣٧)، ط / دار الفكر، بيروت (٥٢٣/١٠).

(٢) انظر: الكشف للزمخشري (١٣٨١/٢)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٥٦٩/٣٠).

يقابل الشيء بصدده في المعنى لا في اللفظ، حيث يُظهر ما حقه الخفاء، وهو إخلاص الطاعة، ويمنع ما حقه البذل، وهو الماعون، وهذا دليل على تناقض داخل النفس الخبيثة، وهكذا هو المنافق<sup>(١)</sup>.

المطلب الخامس: بيان ما أورده العلماء من أوجه القراءات في الآيتين<sup>(٢)</sup>:

﴿يراءون﴾ قرئت ﴿يرءون﴾؛ بتشديد من غير ألف، وماضيه (رَأَى) مشدداً على التكثير<sup>(٣)</sup>.

المطلب السادس: الشرح العام للآيتين:-

قال -تعالى-: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ

جاء بصفة أخرى في هذه الآية، فقال: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ يعني: يراءون الناس في أعمالهم، يريدون مدحهم، ويؤدون الأعمال الصالحة لا يريدون بها وجه الله، وإنما يريدون أن يمدحهم الناس، كالذي يتصدق لأجل أن يمدحه الناس، أو يصلي، أو يطلب العلم، أو يؤدي أي عبادة من العبادات، لا رغبةً في الطاعة والثواب، وإنما يريد بذلك أن يمدحه الناس ويثنوا عليه، فهذا هو الرياء.

وهذا يُحِبُّ العمل، كما قال -سبحانه وتعالى-: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُتْرَكَ

(١) انظر: معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب، ط / مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، (٢/ ٢٥٧).

(٢) انظر: إعراب القرآن لابن خالويه (ص ٢٠٧)، إعراب القرآن للدعاس (٣/ ٤٧٢)، وإعراب القرآن للنحاس (٥/ ١٨٧)، روح المعاني للآلوسي (١٥/ ٤٧٥)، وفتح القدير (٤/ ٥٠١).

(٣) انظر: الحجة في القراءات السبع، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠ هـ)، ت/ المزيدي ط ٤ / دار الشروق - بيروت، ١٤٠١ هـ (٢/ ٢٤٩).

بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴿ [الكهف: ١١٠] ، والنبي ﷺ يقول<sup>(١)</sup>: «أَخَوْفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ الشَّرْكَ الْأَصْغَرَ»، فَسُئِلَ عَنْهُ، فَقَالَ: «الرِّيَاءُ»، فَالرِّيَاءُ مُحْبِطٌ لِلْعَمَلِ، وَهُوَ شِرْكٌ وَالشَّرْكَ، الْأَصْغَرَ خَطَرٌ شَدِيدٌ.

والرياء من صفات المنافقين؛ لأنهم كما قال الله -تعالى-: ﴿وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]. ولا تكون العبادة مقبولة عند الله سبحانه وتعالى، إلا إذا كانت خالصة لوجهه من رياء المخلوقين والتصنع لهم، وطلب مدحهم وحمدهم، ونيل الحظوة والمكانة في نفوسهم، وجعل هذه العبادة لله تعالى وإفراده بها. وقد بين النبي ﷺ في الحديث القدسي خطورة فساد الاعتقاد المرتبط بالرياء، وذلك في قوله: قال الله تعالى: (أَنَا أَغْنَى الشُّرَكَاءِ عَنِ الشُّرْكِ، مَنْ عَمِلَ عَمَلًا أَشْرَكَ مَعِيَ فِيهِ غَيْرِي تَرَكْتُهُ وَشِرْكُهُ)<sup>(٢)</sup>.

كذلك جاء الرياء في القرآن مرتبطاً بالنفاق، ومثال ذلك قوله -تعالى-: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢]، فبين الله -تعالى- للمؤمنين أن هذه الخصلة المذمومة لا يحق أن تصدر منهم، وهي صفة الصُّق ما تكون بأهل النفاق؛ ذلك بأنهم لا يقصدون بأعمالهم وجه الله تعالى تبعاً لفساد بواطنهم، وإنما يقصدون إعجاب الناس، أو اتِّقَاءَ بأسهم والتمويه عليهم.

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، ت/ شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخريين، ط/ مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م (٣٩/ ٣٩ ح ٢٣٦٣٠).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، (ح ٢٩٨٥)، (٤/ ٢٢٨٩).

كما اقترن الرياء في القرآن بانتفاء الإيمان بالله واليوم الآخر، كما في قوله -تعالى-: ﴿يَتَائِهَاتُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُبْطَلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٢٦٤]، وقوله -تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا﴾ [النساء: ٣٨]، إذ أفادت هذه الآية اقتران الرياء بسوء القرين وهو الشيطان، وفي ذلك إفادة الزجر للمؤمنين عن الإقدام على أفعال يشابهون فيها أهل الكفر، حين يكون المقصود من أفعالهم هو الرياء، وليس وجه الله تعالى، كذلك جعل الله سبحانه وتعالى آفة الرياء من أهم ملامح المكذِّبين بالدين، وأن أعمالهم مهما كانت في ظاهرها من الطاعات، فإنها مردودة عليهم مُعَذَّبُونَ بها، ويؤيد ذلك قوله -تعالى-:

﴿الَّذِينَ هُمْ يِرْءَاوْنَ﴾ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (١).

## أنواع الرياء (٢):

قسم العلماء الرياء إلى قسمين رئيسين:

الأول: يطلقون عليه الرياء المحض، أو الرياء الخالص، أو رياء الإخلاص،

- (١) انظر: فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، ت / محمد حامد الفقي، ط ٧ / السنة المحمدية، القاهرة، مصر، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧م (ص ٣٧٩)، تفسير السعدي (ص ١٨٩)، تفسير ابن كثير (٤ / ٥٥٤)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٠ / ٥٦٨)، تفسير الكشاف للزمخشري (٤ / ٦٣٨)، تفسير أضواء البيان للشنقيطي (٩ / ٥٤٥).
- (٢) انظر: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَّلامِي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، ط ٧ / مؤسسة الرسالة، بيروت (ص ٧٩).

أي خالص للخلق، وهو أن يعمل المرء العمل لا يريد به وجه الله تعالى البتة، بل الناس فقط، فهذا الرياء يكون رياءً محضاً لا يكاد يصدر من مؤمن في فرض الصلاة والصيام، وقد يصدر في الصدقة الواجبة، أو الحج، أو غيرها من الأعمال الظاهرة التي يتعدى نفعها، فإن الإخلاص فيها عزيز، فهذا النوع من الرياء كفرٌ ونفاق، وهو مُحْبِطٌ للأعمال مُبْطِلٌ لها، ويتحقق فيه قوله: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كَسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء: ١٤٢].

أما القسم الثاني من الرياء، فهو رياء الشرك، وهو: أن يريد العبد بعبادته الناس ورب الناس، فإن شارك الرياء العمل من أصله فالعمل باطل حابط، وأما إن كان أصل العمل لله، ثم طرأت عليه نية الرياء، فلا يخلو من أحد حالين:

الحال الأولى: أن يكون حدوث الرياء على العمل خاطراً ثم يدفعه، فهذا لا يضره.

بغير خلاف فلا يحبط العمل؛ لكون الرياء مجرد خاطر بادر إلى دفعه. والحال الثانية: أن يطرأ الرياء على العمل فيستترسل معه، ولم يدفعه بعد حدوثه، بل استمر الرياء في العمل، فهذا حكمه يختلف حسب نوع العمل والعبادة التي وقع فيها الرياء، فإن كان العمل من الأعمال التي يرتبط آخرها بأولها كالصلاة والصيام والحج، ففي بطلانه وحبوطه خلاف بين علماء السلف، قد حكاه الإمام أحمد وابن جرير الطبري، ورجح أن عمله لا يبطل بذلك، وأنه يجازى بنيته الأولى، وهو مروى عن الحسن البصري وغيره.

وذكر ابن جرير أن هذا الاختلاف إنما هو في عمل يرتبط آخره بأوله كالصلاة والصيام والحج، فأما ما لا ارتباط فيه كالقراءة والذكر وإنفاق المال ونشر العلم، فإنه ينقطع بنية الرياء الطارئة عليه ويحتاج إلى تجديد نية.

﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾، فإذا استعارهم مؤمناً ماعوناً للحاجة به لا يُعِيرُونَ، ويعتذرون بمعاذير باطلة، فلا يُعِيرُونَ فأساً ولا منجلاً ولا قدراً، ولا آيةً آنيةً أو ماعون؛ لأنهم يُبَغِضُونَ الْمُؤْمِنِينَ، ولا يريدون أن ينفعوهم بشيء، فيَحْرِمُونَهم من إعارة شيء، ينتفعون به ويردونه عليهم.

وَمَنْعُ المَاعُونِ يَنْقَسِمُ إِلَى قَسْمَيْنِ:

القسم الأول: قسم يَأْتُمُ بِهِ الْإِنْسَانَ.

والقسم الثاني: قسم لا يَأْتُمُ بِهِ، لكن يفوته الخير.

فما وجب بَدَلُهُ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ يَأْتُمُ بِمَنْعِهِ، وما لا يجب بَدَلُهُ لا يَأْتُمُ بِمَنْعِهِ، لكن يفوته الخير، مثال ذلك: إنسان جاءه رجل مضطر يقول: أَعْطِنِي مَاءَ أَشْرَبِهِ، فَإِنَّ لَمْ أَشْرَبْ مِنْهُ، فَبَدَّلُ الْإِنَاءَ لَهُ فِي هَذِهِ الْحَالَةِ وَاجِبُ يَأْتُمُ بِتَرْكِهِ الْإِنْسَانَ، حتى إن بعض العلماء يقول: لو مات هذا الإنسان فإنه يضمه بالدية؛ لأنه هو سبب موته، ويجب عليه ما طلبه<sup>(١)</sup>.

المطلب السابع: الفوائد المستنبطة من الآيتين:

١. التنديد والوعيد للذين يتهاونون بالصلاة، ولا يباليون في أي وقت صَلَّوْهَا، وهو من علامات النفاق، والعياذ بالله.
٢. أثر عمل القلب في قبول العبادة أو رَدِّهَا.

(١) تفسير القرآن الكريم جزء عم، لابن عثيمين، ط / دار الثريا (ص ٣٣٣).



٣. مَنَعُ الماعون من صفات المنافقين، والمانع لِمَا المسلمون في حاجة إليه ليس منهم؛ لحديث «مَنْ لم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم»، فكيف بالذي يمنعهم ما هو فضلٌ عنده وهم في حاجة إليه.

٤. الصدق والإخلاص من المنازل العالية التي جعل القرآن ثمن بلوغها هو صدق التوجُّه وحسن الالتجاء وتمام الإنابة والتسليم.

٥. النية في القرآن أصل وعماد، قامت على أساسه سائر أعمال العباد، وترتَّب عليه قبولها عند الله تعالى، فثبت في القرآن أجرُ أعمالٍ لم تكن ظاهرة، في حين حَبِطَتْ أعمال عظيمة عند فساد باعثها.

٦. الحث على فِعْلِ المعروف وبَدْلِ الأموال الخفيفة، كعارية الإئاء، والدلو، والكتاب، ونحو ذلك؛ لأنَّ الله ذَمَّ مَنْ لم يفعل ذلك.

٧. الحثُّ على رعاية الفقراء والمحاويج، والمساكين والأرامل، ومَنْ وقعوا في نكبة، ونحو ذلك.

٨. فَهْمُ الدين الإسلامي فهماً متكاملًا.

٩. الدِّينُ المعاملة، فمن يمنع الناس ماعونًا يحتاجون إليه فإيمانه ناقص، وإن كانت هذه عادته فليبحث عن قلبه .

### أهم المسائل والأحكام الفقهية في سورة الماعون

اشتملت السورة الكريمة - بالإضافة إلى ما سبق - على مسائل وأحكام جُمعت ههنا إبرازًا لها مع بعض التفصيل، وسيأتي ذكرها تحت الآية المتعلقة بها كالتالي:

• أولاً: قوله -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ \* الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾

فويل: أي عذاب لهم، قال بعض المفسرين: هم الذين يؤخرون الصلاة عن وقتها، فلا يصلونها إلا بعد خروج الوقت<sup>(١)</sup>.

روى أبو يعلى في مسنده من حديث مصعب بن سعد عن أبيه سعد بن أبي وقاص قال: قلت لأبي: يا أبتاه أرأيت قوله - تبارك وتعالى -: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾ [الماعون: ٥] أين لا يسهو؟ أين لا يحدث نفسه؟! قال: ليس ذلك، إنما إضاعة الوقت يلهو حتى يضيع الوقت<sup>(٢)</sup>.

قال -تعالى-: ﴿خَلَفَ مِنْ بَدِّهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا﴾ [مريم: ٥٩].

وقال آخرون: يتركونها فلا يصلونها، وقد ورد ذلك عن ابن عباس، وقال: هم المنافقون الذين يتركون الصلاة سرّاً، ويصلونها علانية<sup>(٣)</sup>.

قال ابن كثير - رحمه الله -:

أي يؤخرون الصلاة إلى آخر الوقت دائماً أو غالباً، وإما يقصرون عن أدائها بأركانها وشروطها على الوجه المأمور به، وإما عن الخشوع فيها والتدبر لمعانيها، فاللفظ يشمل ذلك كله، وكل من اتصف بشيء من ذلك له قسط من هذه الآية، ومن اتصف بجميع ذلك فقد تم له نصيبه منها، وكمل

(١) انظر: أحكام القرآن ٤/٤٣١ - علي بن محمد بن علي المعروف بالكيا الهراسي الشافعي (المتوفى: ٥٠٤هـ) - المحقق: موسى محمد علي وعزة عبد عطية - ط دار الكتب العلمية - الثانية/ ١٤٠٥هـ.

(٢) مسند أبي يعلى (١/٣٣٦) برقم (٧٠٠)، وقال المنذري في كتابه الترغيب والترهيب (١/٤٤١) إسناده حسن.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠/٢١٢.

النفاق العملي، كما في صحيح مسلم من حديث أنس بن مالك: أن النبي ﷺ قال: «تلك صلاة المنافق، يجلس يرقب الشمس، حتى إذا كانت بين قرني الشيطان، قام فنقرها أربعاً، لا يذكر الله فيها إلا قليلاً»<sup>(١)</sup>.

وقال الجصاص في كتابه أحكام القرآن:

﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾

«قال أبو العالية: هو الذي لا يدري أعلى شفع انصرف أو على وتر. قال أبو بكر يشهد لهذا التأويل ما حدثنا محمد بن بكر قال حدثنا أبو داود قال حدثنا أحمد بن حنبل قال حدثنا عبد الرحمن بن مهدي عن سفيان عن أبي مالك الأشجعي عن أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (لا غرار في الصلاة ولا تسليم) .

ومعناه: أنه لا ينصرف منها على غرار وهو شك فيها، ونظيره ما روى أبو سعيد أن النبي ﷺ قال: (من شك في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، فليصل ركعة أخرى، وإن كان قد تمت صلاته، فالركعة والسجدتان له نافلة)<sup>(٢)</sup>.

أما المسلم الطائع لله ولرسوله فيحرص على أداء الصلاة في وقتها، قال -تعالى-: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء: ١٠٣].

وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما من حديث عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللهُ عَنْهُ

قال: سألت النبي ﷺ أي العمل أحب إلى الله؟ قال: (الصلاة على وقتها)<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٨/٤٩٣، والحديث في صحيح مسلم برقم (٦٢٢).

(٢) أحكام القرآن ٥/٣٧٥ - أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ) - المحقق: محمد صادق القمحاوي - ط دار إحياء التراث العربي / ١٤٠٥ هـ.

(٣) البخاري ١/١١٢ كتاب مواقيت الصلاة - باب فضل الصلاة لوقتها - رقم (٥٢٧)، ومسلم ٩٠/١ كتاب الإيمان - باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال - رقم (٨٥).

وهذا، وإجمال ما يمكن أن يقال في هذه الآية ثلاث مسائل، فصلها ابن العربي، فقال:

«المسألة الأولى: النسيان هو الترك، وقد يكون بقصد، وقد يكون بغير قصد؛ فإن كان بقصد فاسمه العمد، وإن كان بغير قصد فاسمه السهو، ولا يتعلق به تكليف، وهي:

المسألة الثانية: فإن تكليف الساهي محال؛ لأن من لا يعقل الخطاب كيف يخاطب؟ فإن قال: فكيف ذم من لا يعقل الذم؛ أو كلف من لا يصح منه التكليف؟ قلنا: إنما ذلك على وجهين: أحدهما أن يعقد نيته على تركها، فيتعلق به الذم إذا جاء الوقت. وإن كان حينئذ غافلاً أو لمن يكون الترك لها عادته، فهذا يتعلق به الذم دائماً، ولا يدخل فيه من يسهو في صلاته، وهي:

المسألة الثالثة: لأن السلامة عن السهو محال فلا تكليف. وقد سها النبي ﷺ في صلاته، والصحابة، وكل من لا يسهو في صلاته فذلك رجل لا يتدبرها ولا يعقل قراءتها، وإنما همه في إعدادها، وهذا رجل يأكل القشور ويرمي اللب، وما كان النبي ﷺ يسهو في صلاته إلا لفكرته في أعظم منها، اللهم إلا أنه قد يسهو في صلاته من يقبل على وسواس الشيطان إذا قال له: اذكر كذا [لما لم يكن يذكره] حتى يضل الرجل أن يدري كم صلى»<sup>(١)</sup>.

• ثانياً: قوله -تعالى-: ﴿الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ﴾ أي لا أحسنوا عبادة ربهم بإخلاص العبادة له، ولا أحسنوا إلى خلقه، حتى ولا بإعارة ما ينتفع به،

(١) أحكام القرآن ٤/٤٥٣ وما بعدها بتصرف يسير - القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي (المتوفى: ٥٤٣هـ) - تحقيق: محمد عبد القادر عطا - ط دار الكتب العلمية، - الثالثة / ١٤٢٤ هـ .

ويستعان به مع بقاء عينه ورجوعه إليهم كالإناء، والدلو، والفأس، فهؤلاء؛ لمنع الزكاة وأنواع القربات أولى<sup>(١)</sup>.

وحقيقة الرياء طلب ما في الدنيا بالعبادات، وأصله طلب المنزلة في قلوب الناس؛ فأولها: تحسين السمات؛ ويريد بذلك الجاه والثناء.

ثانيهما: الرياء بالثياب القصار والخشنة، ليأخذ بذلك هيئة الزهد في الدنيا.

ثالثهما: الرياء بالقول بإظهار التسخط على أهل الدنيا، وإظهار الوعظ والتأسف على ما يفوت من الخير والطاعة.

رابعهما: الرياء بإظهار الصلاة والصدقة، أو بتحسين الصلاة لأجل رؤية الناس، وذلك يطول؛ وهذا دليله<sup>(٢)</sup>.

أما المسلم المتخلق بأخلاق القرآن، فيحرص على الإخلاص في العمل، ويحذر من الرياء والسمعة، قال -تعالى- عن عباده المؤمنين: ﴿وَيُطْعَمُونَ  
الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾<sup>(٨)</sup>؛ إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا  
شُكْرًا ﴿[الإنسان: ٨-٩].

وروى البخاري ومسلم من حديث جندب: أن النبي ﷺ قال: «مَنْ سَمِعَ سَمَعَ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ يُرَائِي يُرَائِي اللَّهُ بِهِ»<sup>(٣)</sup>.

(١) تفسير ابن كثير ٨/٤٩٥ .

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن العربي ٤/٤٥٤ .

(٣) البخاري ٨/١٠٤ كتاب الرقاق - باب الرياء والسمعة برقم (٦٤٩٩) واللفظ له، ومسلم ٤/٢٢٨٩ كتاب الزهد والرقائق - باب من اشرك في علمه غير الله برقم (٢٩٨٧).

• ثالثاً: قوله -تعالى-: ﴿وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾

قال أكثر المفسرين: الماعون هو اسم لما يتعاوزه الناس بينهم من الدلو، والفأس، والقدر، ولا يمنع عادة كالماء والملح. وقيل: هو الزكاة، أي يمنعون زكاة أموالهم. وقال الفراء: سمعت بعض العرب يقول: الماعون الماء.

وقيل: هو المستغل من منافع الأموال، مأخوذ من المعن وهو القليل.

قال قطرب: أصل الماعون من قلة، والمعن الشيء القليل، فسمى الله الصدقة والزكاة، ونحو ذلك من المعروف ماعوناً لأنه قليل من كثير<sup>(١)</sup>.

وهذه الآية الكريمة فيها ثلاث مسائل بينها ابن العربي، فقال:

«المسألة الأولى في تحقيق الكلمة: الماعون: مفعول من أعان يعين، والعون

هو الإمداد بالقوة والآلة والأسباب الميسرة للأمر .

المسألة الثانية في أقوال العلماء فيه، وذلك ستة أقوال: الأول: قال مالك:

هي الزكاة، والمراد بها المنافق يمنعها. وقد روى أبو بكر بن عبد العزيز عن

مالك، قال: بلغني أن قول الله -تعالى-: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ <sup>(٤)</sup> الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ <sup>(٥)</sup> الَّذِينَ هُمْ يَرَاءُونَ <sup>(٦)</sup> وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ﴿﴾

قال: إن المنافق إذا صلى صلى لا لله، بل رياء، وإن فاتته لم يندم

عليها؛ ويمنعون الماعون: الزكاة التي فرض الله عليهم، قال زيد بن أسلم:

لو خففت لهم الصلاة كما خففت لهم الزكاة ما صلوها. الثاني: قال ابن

(١) انظر تفسير الطبري (٢٠٣ / ٣٠)، والدر المنثور للسيوطي (٤٠١ / ٦)، وأحكام القرآن للكمي الهراسي (٤ / ٤٣١)، ونيل المرام من تفسير آيات الأحكام (١ / ٤٦٧) - أبو الطيب محمد صديق خان بن حسن بن علي ابن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (المتوفى: ١٣٠٧هـ) - تحقيق: محمد حسن إسماعيل وأحمد فريد المزيدي - ط دار الكتب العلمية .

شهاب: الماعون المال. الثالث: قال ابن عباس: هو ما يتعاطاه الناس بينهم.  
الرابع: هو القدر والدلو والفأس وأشباه ذلك. الخامس: هو الماء والكلاء.  
السادس: هو الماء وحده.

المسألة الثالثة لما بينا أن الماعون من العون، كان كل ما ذكره العلماء في تفسيره عوناً، وأعظمه الزكاة إلى المحلاب، وعلى قدر الماعون والحاجة إليه يكون الذم في منعه، إلا أن الذم إنما هو على منع الواجب، والعارية ليست بواجبة على التفصيل؛ بل إنها واجبة على الجملة. والله أعلم؛ لأن الويل لا يكون إلا لمن منع الواجب، فاعلموه وتحققوه<sup>(١)</sup>.

والمسلم الحق هو الذي يحرص على فعل المعروف، وبذل الأموال الخفيفة، كعارية الإناء، والدلو، والكتاب، والفأس، ونحو ذلك؛ لأن الله ذم من لم يفعل ذلك في سورة الماعون.

وروى البخاري في صحيحه من حديث عبدالله بن عمرو: أن النبي ﷺ قال: «أَرْبَعُونَ خَصْلَةً أَعْلَاهُنَّ مَنِيحَةُ الْعَنْزِ، مَا مِنْ عَامِلٍ يَعْمَلُ بِخَصْلَةٍ مِنْهَا رَجَاءَ ثَوَابِهَا، وَتَصَدِيقَ مَوْعُودِهَا، إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ بِهَا الْجَنَّةَ»<sup>(٢)</sup>.

(١) أحكام القرآن لابن العربي (٤ / ٤٥٦).

(٢) البخاري ١٦٦/٢ كتاب الهبة - باب فضل المنيحة برقم (٢٦٣١) [ش (خصلة) صفة. (منيحة العنز) أنثى العنز تعطى لينتفع بلبنها ثم ترد. (تصديق موعودها) مصدقاً بما وعد الله تعالى عليها من الأجر. (تشميت العاطس) أن يقول له: يرحمك الله ونحوه، وأصل الشماتة أن يفرح بالمصيبة تنزل بغيره، فكأنه يدعو له بدفع المصيبة. (نبلغ خمس عشرة) حسب اجتهاده ومبلغ علمه، ولم يذكرها ﷺ مع القطع بعلمه بها، لحكمة الله ورسوله أعلم بها، ولعلها الاجتهاد بأعمال البر عامة، وحتى لا يقتصر الناس عليها].

## الخاتمة:

العيش في ربوع القرآن صفو لا يعرف الكدر، وتذوق معانيه زاد أوليى النظر، والانتفاع بأخباره عبرة لمن يعتبر، فالحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات، وله الحمد أن وفقني لإنهاء هذا العمل، فإن أحسنت فمن الله وحده، وإن أسأت فمن نفسي والشيطان، ومهما بذلت من جهد فسأقرب بالتقصير.

وفي القرآن الكريم دروس وعبر، تصلح لكل زمان ومكان لإقامة حياة الإنسان، وتجعله يؤدي دور الخلافة على أكمل وجه، وأحسن حال، في غير إفراط ممجوج، أو تفريط مُخِلّ، فالاستقامة الكاملة منبعها الكتاب الحكيم، والسعادة الحقّة دستورها الكتاب المبين، وإن هذ الدين ليس دين مظاهر وطقوس، ولا تغني فيه مظاهر العبادات والشعائر، ما لم تكن صادرة عن إخلاص لله وتجرّد، مؤدّية بسبب هذا الإخلاص إلى آثار في القلب تدفع إلى العمل الصالح، وتتمثل في سلوك تصلح به حياة الناس في هذه الأرض وترقى.

هذا وقد توصّلت الدراسة إلى النتائج التالية:-

١. إن سورة الماعون لها أهمية عظيمة، فهي تركّز على الأسس العقديّة التي جاءت بها جميع الديانات السماوية، وأن الدين الإسلامي أعطى مفهوماً شاملاً وواسعاً عن اليوم الآخر، وهو يوم الدين، فالتصديق به يجعل العبد المؤمن يضبط تصرّفاته، ويسيطر عليها، مع الابتعاد عن هوى النفس وملذّاتها.

٢. اشتملت السورة على ذمّ المكذّب بالجزاء والحساب في الآخرة، واللفظ عامٌ لا يقتصر على من كان سبب نزول الآية.



٣. أن سورة الماعون تُنمّي عند الفرد الأخلاق الفاضلة والسلوك القويم، وتجعله حريصاً على القيام بالأعمال الحسنة في حياته اليومية، ويبتعد عن الأعمال السيئة.

٤. أن هذه السورة ركّزت بصورة أساسية على تقرير حقيقة المكذب بيوم الدين، والعلامات الدالة عليه، والنتائج المترتبة على ذلك يوم الجزاء والحساب.

٥. أن السورة اشتملت على تقرير عقيدة البعث والجزاء.

٦. أن سورة اشتملت على التنديد بالذين يأكلون أموال اليتامى، ويدفعونهم عن حقوقهم استصغاراً لهم واحتقاراً.

٧. من صفات المكذب بالجزاء الأخروي وقبائحه: زَجُرُ اليتيم وطرده ودفعه عن حقه، وظلمه وقهره، وترك الخير، وعدم الحث أو عدم الأمر على إطعام الفقير والمسكين، من أجل بخله وتكذيبه بالجزاء، وليس الذمُّ عاماً حتى يتناول مَنْ تركه عجزاً، ولكنهم كانوا يبخلون مع الغنى، ويعتذرون لأنفسهم.

٨. التهديد العظيم لمن فعل ثلاثة أمور؛ أحدها: السهو عن الصلاة، وثانيها: فعل المراءاة، وثالثها: منْعُ الماعون.

٩. للعقيدة المنحرفة أثرها على سلوك صاحبها الذي لا يخشى الله في ضعفاء الناس، وفي طليعتهم اليتامى والمساكين.

١٠. مَنْ أدّى ظاهر العبادة دون أن يتغلغل إلى باطنها، وتصلح هي من ظاهره وباطنه حُرِمَ من ثوابها.

**التوصيات:**

١. ضرورة تشجيع البحوث التي تتناول سور وآيات القرآن الكريم بالبحث والتحليل، والعمل على نشرها بين المسلمين حتى يُعمَّ خيرها وينتفع الجميع بثمرتها.
٢. غرس التصديق بيوم الدين في النفوس، وأهمية الإيمان باليوم الآخر، وما به من جزاء وحساب وجنة ونار، حتى يتم ضبط التصرفات والسيطرة على النفس، فتبعد عن كل الأمور التي تؤدي إلى هلاكها في الدنيا والآخرة.
٣. الإحسان إلى اليتيم والمسكين والفقير، ولا ينبغي أن يكون مقصوراً على هذه الحالات، بل كل ما يحتاج إلى مساعدة ضحايا الحروب، والمجاعات غيرها.
٤. أن الصلاة لها شأن عظيم، ولها فضلها ومكانتها، ومنزلتها، وهي الفيصل بين الإسلام والكفر.
٥. الحث على التعاون المجتمعي والعمل المشترك.

**ثبت بالمصادر والمراجع:**

- ١- ابن القيم وحسه البلاغي في تفسير القرآن، عبد الفتاح لاشين، ط ١ / الرائد العربي، لبنان - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ٢- الإتيقان في علوم القرآن، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ)، محمد أبو الفضل إبراهيم، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

- ٣- أحكام القرآن، أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت ١٤٠٥هـ.
- ٤- أحكام القرآن، القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الأشبيلي المالكي، (المتوفى: ٥٤٣هـ)، ط ٣ / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٥- أحكام القرآن، لابن الفَرس الأندلسي، ط / دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٧-٢٠٠٦م.
- ٦- أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٧- الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، نور الدين علي ابن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري، ط ٢ / المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م.
- ٨- أضواء البيان، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الشنقيطي، ط / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٩- الإعجاز البياني في القرآن الكريم، لعمار ساسي، ط / دار المعارف للإنتاج والتوزيع - البليدة، ٢٠٠٣م.
- ١٠- إعراب القراءات الشوان، أبو البقاء للعكبري، ت / محمود السيد عزوز، ط / عالم الكتب.
- ١١- إعراب القرآن، أحمد عبيد الدعاس وآخرون، ط ١ / دار المنير ودار الفارابي - دمشق، ١٤٢٥هـ.
- ١٢- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، الحسين بن أحمد بن خالويه، أبو عبدالله (المتوفى: ٣٧٠هـ) ط / مطبعة دار الكتب المصرية (١٣٦٠هـ - ١٩٤١م).
- ١٣- الأم، الشافعي؛ أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: ٢٠٤هـ)، ط / دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠ / ١٩٩٠م.

- ١٤- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين البيضاوي (المتوفى: ٦٨٥هـ)، ط / العربي - بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١٥- الإيمان أركانه حقيقته نواقضه، د / محمد نعيم ياسين، ط / دار عمر بن الخطاب، الإسكندرية.
- ١٦- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (المتوفى: ٧٤٥هـ)، ط / دار الفكر - بيروت ١٤٢٠هـ.
- ١٧- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (المتوفى: ٥٨٧هـ)، ط ٢ / دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٨- البرهان في تناسب سور القرآن، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، أبو جعفر (المتوفى: ٧٠٨هـ)، ت / محمد شعباني، ط / وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٩- البرهان في علوم القرآن، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (المتوفى: ٧٩٤هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٧م، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٢٠- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني - مجموعة من المحققين، ط / دار الهداية.
- ٢١- التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري (المتوفى: ٦١٦هـ)، ط / عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- ٢٢- التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، ط / دار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤هـ.
- ٢٣- التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبى الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ)، ت: الدكتور عبدالله الخالدي، ط ١ / شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم - بيروت، ١٤١٦هـ.

- ٢٤- التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (المتوفى: ٨١٦هـ)، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون سنة نشر.
- ٢٥- تفسير الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، جزء ١: المقدمة وتفسير الفاتحة والبقرة، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد العزيز بسيوني، الناشر: كلية الآداب - جامعة طنطا، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.
- ٢٦- تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) لمحمد رشيد، ط / الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠ م.
- ٢٧- تفسير القرآن العظيم (ابن كثير)، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، ت / محمد حسين شمس الدين، ط / دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٢٨- تفسير القرآن الكريم، لابن القيم، تحقيق: مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، بإشراف الشيخ إبراهيم رمضان، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط ١ / ١٤١٠ هـ.
- ٢٩- تفسير المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي (المتوفى: ١٣٧١هـ)، ط ١ / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م.
- ٣٠- تفسير ابن عثيمين، ط ١ / دار الثريا للنشر، ٢٠٠٤ م - ١٤٢٥ هـ.
- ٣١- تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، نور الدين علي بن محمد بن علي بن عبد الرحمن بن عراق الكناني (المتوفى: ٩٦٣هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٣٩٩ هـ.
- ٣٢- جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

- ٣٣- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ)، ط٧ / مؤسسة الرسالة - بيروت.
- ٣٤- الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبدالله محمد القرطبي (المتوفى: ٦٧١هـ)، ط / الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م، دار الكتب المصرية - القاهرة.
- ٣٥- جمال القراء وكمال الإقراء، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني المصري الشافعي، أبو الحسن، علم الدين السخاوي (المتوفى: ٦٤٣هـ)، ت / د. مروان العطيّة، وآخرون، ط١ / دار المأمون للتراث - دمشق - بيروت، ١٩٩٧م.
- ٣٦- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، السيد أحمد الهاشمي، ط / المكتبة العصرية - صيدا بيروت.
- ٣٧- رحلة إلى الدار الآخرة، لمحمود المصري، ط٢ / مكتبة التقوي، ٢٠٠٣م.
- ٣٨- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبدالله الحسيني الألوسي (المتوفى: ١٢٧٠هـ)، ط / دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٣٩- زاد المسير في علم التفسير، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط١ / دار الكتاب العربي - بيروت، ١٤٢٢هـ.
- ٤٠- زهرة التفاسير، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد، المعروف بأبي زهرة (المتوفى: ١٣٩٤هـ)، ط / دار الفكر العربي.
- ٤١- السراج المنير، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (المتوفى: ٩٧٧هـ)، مطبعة بولاق (الأميرية) - القاهرة ١٢٨٥هـ.
- ٤٢- سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- ٤٣- سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي،

- أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (ج ١، ٢)،  
ومحمد فؤاد عبد الباقي (ج ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر  
الشريف (ج ٤، ٥)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي -  
مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ٤٤- الشرح الكبير على متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد ابن قدامة المقدسي  
الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين (المتوفى: ٦٨٢هـ)، ط / دار الكتاب  
العربي للنشر والتوزيع.
- ٤٥- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق:  
محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة  
ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٤٦- صحيح مسلم: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله  
ﷺ - مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ)،  
المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت - بدون  
تاريخ طبعة.
- ٤٧- صفوة التفاسير، محمد علي الصابوني- دار الصابوني للطباعة والنشر  
والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.
- ٤٨- العقائد الإسلامية، سيد سابق (المتوفى: ١٤٢٠هـ) ط / دار الكتاب العربي - بيروت.
- ٤٩- عقيدة المؤمن، لأبي بكر الجزائري، ط ٢ / المكتبات الأزهرية.
- ٥٠- غرائب القرآن ورغائب الفرقان، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي  
النيسابوري (المتوفى: ٨٥٠هـ) ط / دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٥١- فتح القدير، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (المتوفى:  
١٢٥٠هـ)، ط ١ / دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت - ١٤١٤هـ.
- ٥٢- فتح المجيد شرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، ت: محمد  
حامد الفقي ط ٧ / السنة المحمدية، القاهرة، مصر، ١٣٧٧هـ / ١٩٥٧ م.

- ٥٣- الفتوحات الإلهية، الشيخ سليمان بن عمر العجيلي الشافعي، ط / دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- ٥٤- فقه الفقراء والمساكين في الكتاب والسنة، د. عبد السلام الخرشى، ط / ١، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار المؤيد، السعودية، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.
- ٥٥- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٥٦- القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط / ٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٥٧- القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله، ابن جزي الكلبي الغرناطي (المتوفى: ٧٤١هـ).
- ٥٨- كتاب العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: ١٧٠هـ)، ت / د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، ط / دار ومكتبة الهلال.
- ٥٩- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: ٥٣٨هـ)، ط / دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ.
- ٦٠- الكشاف والبيان، أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، أبو إسحاق (المتوفى: ٤٢٧هـ)، ت: الإمام أبي محمد بن عاشور، ط / ١ / دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م.
- ٦١- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريني الكفوي، أبو البقاء الحنفي (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، ت / عدنان درويش - محمد المصري، ط / مؤسسة الرسالة - بيروت، بدون.



- ٦٢- لسان العرب، محمد بن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (المتوفى: ٧١١هـ) ط / دار صادر - بيروت.
- ٦٣- مباحث في التفسير الموضوعي، مصطفى مسلم، ط ٤ / دار القلم، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٦٤- مباحث في علوم القرآن، مناع بن خليل القطان (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، ط ٣ / مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
- ٦٥- محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨ هـ .
- ٦٦- المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي (المتوفى: ٣٩٢هـ)، ط / وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٦٧- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ)، ط ١ / دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢٢ هـ.
- ٦٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرنؤوط، عادل مرشد، وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.
- ٦٩- معاني القرآن وإعرابه، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق الزجاج (المتوفى: ٣١١هـ)، ط ١ / عالم الكتب - بيروت، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.
- ٧٠- معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، ط ١ / دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - الأردن، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.
- ٧١- المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ت: (إبراهيم مصطفى وزملاؤه)، ط / الناشر: دار الدعوة.

- ٧٢- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، ط / دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ٧٣- المغني، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (المتوفى: ٦٢٠هـ)، ط / مكتبة القاهرة.
- ٧٤- مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ)، ط / دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.
- ٧٥- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: ٥٠٢هـ)، تحقيق / صفوان عدنان الداودي، ط / دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٧٦- الموضوعات، جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (المتوفى: ٥٩٧هـ)، ط / المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.
- ٧٧- الناسخ والمنسوخ، أبو القاسم هبة الله بن سلامة، (ت: ٤١٠هـ)، ط ٢ / مطبعة مصطفى الحلبي، ١٩٦٧م.
- ٧٨- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، للبقاعي، ط / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.



## فتاوي الفقهاء (\*)

✽ التعريف الفقهي للسفيه والرشيد.

علي حيدر

✽ القضاء في ميراث الولد المستحق.

الإمام مالك بن أنس

✽ المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض.

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

✽ إذا تزوجت المرأة تزويجاً فاسداً، لم يجز تزويجها لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها.

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي

---

(\*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضاً من فتاوى السلف، للدلالة على حيوية الفقه الإسلامي، ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة.

## التعريف الفقهي للسفيه والرشيد

علي حيدر

السفيه هو الذي يصرف ماله في غير موضعه، ويبذر في مصروفاته، ويضيع أمواله، ويتلفها بالإسراف، والذين لا يزالون يغفلون في أخذهم وإعطائهم، ولم يعرفوا طريق تجارتهم وتمتعهم بحسب بلاهتهم وخلو قلوبهم، يعدون أيضاً من السفهاء. السفيه مأخوذ من السفه، والسفه لغة خفة العقل، والسفيه هو من كان في عقله خفة، أما شرعاً فهو الذي يصرف ماله في غير موضعه، يعني خلافاً لما يقتضيه الشرع والعقل، ويبذر في مصروفاته، ويضيع أمواله، ويتلفها بالإسراف.

والفرق بين الإسراف والتبذير، هو أن التبذير صرف الشيء في غير محله اللائق. أما الإسراف فهو صرف الشيء في محله اللائق زيادة عن اللازم. (رد المحتار في الفرائض). فعلى ذلك التبذير هو تجاوز موضع الحق، وجهل بمواضع ومواقع الحقوق: أما الإسراف فهو تجاوز في الكمية وجهل في مقادير الحقوق.

فالتبذير والإسراف اللذان ينشآن عن السفه يكونان أحياناً في أمور الشر، فكما أن من يعطي ماله للعازفين والمغنين، أو يجمع في بيته أهل الشرب والفسق، فيطعمهم ويسقيهم، أو يسرف في الإنفاق عليهم، أو من يفتح باب الجوائز والصلوات أو يشتري الطيور الطائرة بأثمان باهظة أو من يلقي أمواله في النهر والبحر أو يحرقها بالنار، وكذلك يعد

سفيها من أسرف في نفقة؛ إذ إن الذي لا يكون له غرض في تصرفاته، وكان له غرض إلا أنه تصرف به بصورة جعلته لا يعد غرضاً فهو سفيه كالغبن في التجارة من غير محمده، وإن يكن الأصل في التصرفات أن تكون مبنية على المسامحة، كما أن البر والإحسان مشروعان، إلا أن الإسراف فيهما حرام كالإسراف في المأكولات والمشروبات؛ قال الله -تعالى-: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا﴾ [الفرقان: ٦٧] أي: لم يتجاوزوا حد الكرم ﴿وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾ [الفرقان: ٦٧]، أي: لم يضيقوا تضيق الشحيح، أي: البخيل ويكون الإسراف في الأمور الخيرية أيضاً كبناء المساجد أو صرف جميع أمواله على الأمور الخيرية، مع عدم اقتداره متبعاً الهوى وتاركاً ما يدل على الحجى، أما إذا صرف شخص ماله على المعاصي كشرب الخمر والزنا، فلا يعد سفيها بالمعنى المبين في هذه المادة، انظر المادة (٩٦٣) (رد المحتار، أبو السعود، الهندية في الباب الثاني)، ويعد أيضاً بمنزلة السفيه الذين لا يزالون يغفلون في أخذهم وإعطائهم، ولم يعرفوا طريق تجارتهم وتمتعهم بحسب بلاهتهم، مع أنه لا يعدون سفهاء بالمعنى الوارد في الفقرة الأولى، ويمكن الحجر على أبله وبسيط كهذا عند الإمامين كما ذهب إليه المادة (٩٥٨)، ويطلق على كل من الأبله والبسيط مغفل، وليس المغفل فاسداً، وإنما هو من كان سليم القلب لا يقدر على التصرفات الرباحة مع كونه يخدع فيها (رد المحتار منلا مسكين، الهندية في الباب الثاني)، والمغفل أيضاً اسم مفعول من التغفيل، وهو من لم توجد فيه فطانة (الطحطاوي).

## والرشيد هو الذي يتقيد بمحافظته ماله ويتوقى السرف والتبذير

الرشيد هو المصلح في ماله أي: الذي يتقيد بمحافظته ماله، ويتوقى السرف والتبذير والصرف في غير مواضعه ويجتنبه، وهذا يعد رشيداً ما دام على تلك الحال، سواء أكان فاسقاً طارئاً أو أصلياً أم غير فاسق، يعني: أن مجرد الفسق ليس مانعاً للرشيد وموجباً للسفيه، وعليه إنما يتحرى عن الرشد في المال، وليس في المال والدين معاً، وقد فسر الرشد بالإصلاح في قوله -تعالى-: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُمْ﴾ [النساء: ٦]، أي: عرفتُم وأبصرتُم ﴿مِنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء: ٦]، فالرشيد من يكون مصلحاً في ماله فقط (التنوير)<sup>(١)</sup>.

## القضاء في ميراث الولد المستلحق

الإمام مالك بن أنس

قال مالك: الأمر المجتمع عليه عندنا في الرجل يهلك وله بنون. فيقول أحدهم: قد أقر أبي أن فلاناً ابنه: أن ذلك النسب لا يثبت بشهادة إنسان واحد، ولا يجوز إقرار الذي أقر إلا على نفسه في حصته من مال أبيه، يعطى الذي شهد له قدر ما يصيبه من المال الذي بيده.

قال: وتفسير ذلك، أن يهلك الرجل ، ويترك ابنين له. ويترك ست مئة دينار. فيأخذ كل واحد منهما ثلاث مئة دينار. ثم يشهد أحدهما بأن أباه الهالك أقر أن فلاناً ابنه. فيكون على الذي شهد للذي استلحق مئة دينار. وذلك نصف ميراث المستلحق. لو لحق ولو أقر له الآخر أخذ المئة الأخرى، فاستكمل حقه وثبت نسبه.

(١) دررالحكام شرح مجلة الأحكام ج ٢ ص ٥٨٦-٥٨٧.

وهو أيضاً بمنزلة المرأة تقر بالدين على أبيها أو على زوجها. وينكر ذلك الورثة. فعليها أن تدفع إلى الذي أقرت له بالدين قدر الذي يصيبها من ذلك الدين. لو ثبت على الورثة كلهم. إن كانت امرأة ورثت الثمن، دفعت إلى الغريم ثمن دينه. وإن كانت ابنة ورثت النصف، دفعت إلى الغريم نصف دينه. على حساب هذا يدفع إليه من أقر له من النساء.

قال مالك: فإن شهد رجل على مثل ما شهدت به المرأة: أن لفلان على أبيه ديناً. أوقف صاحب الدين مع شهادة شاهده. وأعطى الغريم حقه كله، وليس هذا بمنزلة المرأة، لأن الرجل تجوز شهادته. ويكون على صاحب الدين، مع شهادة شاهده أن يحلف. ويأخذ حقه كله. فإن لم يحلف أخذ من ميراث الذي أقر له، قدر ما يصيبه من ذلك الدين. لأنه أقر بحقه. وأنكر الورثة. وجاز عليه إقراره<sup>(١)</sup>.

### المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

قال الشافعي رحمه الله تعالى: «وكذلك أبان أن المراد بتحريم الرضاع بعض المرضعين دون بعض، واحتج فيما قال النبي ﷺ لسهلة بنت سهيل لما قالت له: كنا نرى سالمًا ولدًا، وكان يدخل عليّ وأنا فضل، وليس لنا إلا بيت واحد، فماذا تأمرني؟ فقال عليه السلام فيما بلغنا «أرضعيه خمس رضعات، فيحرم بلبنها» ففعلت، فكانت تراه ابنًا من الرضاعة<sup>(٢)</sup>.

(١) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي ص ٥٢٦-٥٢٧.

(٢) مختصر المزني ص ٢٢٧ وتتمة الفصل: «فأخذت بذلك عائشة رضي الله عنها فيمن أحببت أن =

قال الماوردي: وذهب أكثر الفقهاء إلى أن رضاع الكبير لا يحرم، وقالت عائشة: رضاع الكبير يحرم كرضاع الصغير، وبه قال من الفقهاء الأوزاعي، ويشبهه أن يكون قول أهل الظاهر، احتجاجاً بقول النبي ﷺ لسهلة بنت سهيل: «أرضعيه خمس رضعات يحرم بهن عليك»، وكان سالم كبيراً، وكانت عائشة رضي الله تعالى عنها إذا أحببت أن يدخل عليها من الرجال أحد، أمرت أختها أم كلثوم أو غيرها من بنات إخوتها وبنات أخواتها أن ترضعه خمس رضعات يصير بهن محرماً، وخالفتها أم سلمة، وسائر أزواج النبي ﷺ في ذلك قلن ما نرى رضاع الكبير إلا رخصة في سالم وحده. والدليل على أن رضاع الكبير لا يحرم قول الله -تعالى-: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، فجعل تمام الرضاع في الشرع مقدراً بحولين، فاقترضى أن يكون حكمه في الشرع بعد الحولين مخالفاً لحكمه في الحولين، وحكمه في الشرع هو التحريم.

وروى ابن عباس أن النبي ﷺ قال: لا رضاع بعد الحولين نفياً لتحريمه لا لجوازه.

= يدخل عليها من الرجال وأبى سائر أزواج النبي ﷺ أن يدخل عليهن بتلك الرضاعة أحد من الناس، وقلن: ما نرى الذي أمر به ﷺ إلا رخصة في سالم وحده، وروى الشافعي رحمه الله: أن أم سلمة قالت في الحديث: هو لسالم خاصة (قال الشافعي) رحمه الله تعالى، فإذا كان خاصاً، فالخاص مخرج من العام، والدليل على ذلك قول الله -جل ثناؤه-: ﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنَمِّ الرِّضَاعَةَ﴾، فجعل الحولين غاية وما جعل له غاية فالحكم بعد مضي الغاية خلاف الحكم قبل الغاية كقوله -تعالى-: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)، فإذا مضت الأقراء فحكمهن بعد مضيها خلاف حكمهن فيها (قال المزني)، وفي ذلك دلالة عندي على نفي الولد لأكثر من سنتين بتأقيت حمله وفصاله ثلاثين شهراً، كما نفى توقيت حولين الرضاع لأكثر من الحولين (قال الشافعي) رحمه الله تعالى: وكان عمر ﷺ لا يرى رضاع الكبير يحرم وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما، وقال أبو هريرة ﷺ: لا يحرم من الرضاع إلا ما فتق الأمعاء».



وروي عن النبي ﷺ أنه قال: لا رضاع بعد فطام، يعني لا تحرم رضاع بعد انقضاء زمانه.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: الرضاعة من المجاعة، وما سد الجوعة والكبير لا يسد الرضاع جوعته فلم يثبت له فيه حكم.

وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «الرضاع ما أنبت اللحم، وأنشز العظم. وروى: الرضاعة ما فتقت الأمعاء وأنبت اللحم، وهذا لا يكون إلا في الصغير، وقد مضى الجواب عن حديث سالم في اختصاصه بالرضاع في الكبير دون الصغير. فإذا ثبت أن تحريم الرضاع مختص بالصغير دون الكبير، فقد اختلف الفقهاء في حد تحريمه على أربعة مذاهب:

أحدها: وهو مذهب الشافعي: أنه محدد بحولين، فإن وجد بعد الحولين بيوم لم يحرم، وهو قول أبي يوسف ومحمد.

والمذهب الثاني: ما قاله مالك في إحدى رواياته: إنه يحرم بعد الحولين بشهر، فجعل زمانه محددًا بخمسة وعشرين شهرًا.

والمذهب الثالث: ما قاله أبو حنيفة إنه يحرم بعد الحولين بستة أشهر، فجعل زمانه محددًا بثلاثين شهرًا.

والمذهب الرابع: ما قاله زفر بن الهذيل أنه يحرم إلى ثلاثة أحوال محددة بستة وثلاثين شهرًا، استدلالًا بعموم قول الله -تعالى-: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمْ أَلَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، ويقول النبي ﷺ: «الرضاعة من المجاعة»، ولأنها من يعتد فيها بالرضاع فوجب أن يثبت فيها التحريم كالحولين.

ودليلنا قوله -تعالى-: ﴿حَوْلِينَ كَامِلِينَ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣]، وما حد في الشرع إلى غاية كان ما عداها بخلافها كالأقراء، وهذه دلالة الشافعي. وروى ابن عباس أن النبي ﷺ «لا رضاع بعد فصال». والفصال في الحولين لقول الله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ، وَفِصَالُهُ، ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: ١٥]، وقد ثبت أن أقل الحمل ستة أشهر، فدل على أن الباقي هو الفصال، ولأنه حول لا يثبت حكم الرضاع في آخره، فوجب أن لا يثبت حكمه في أوله كالحول الرابع طردًا، والثاني عكسًا، ولأن الحد إذا علق بالحول ولم يبلغ به الكمال قطع على التمام كالحول في الزكاة.

فأما الاستدلال بعموم الآية والخبر فمخصوص بما ذكرناه.

وأما قياسهم على الحولين ففساد بالشهر السابع يتغذى فيه باللبن، ولا يقع به التحريم، ثم المعنى في الحولين: أنه لما وقع التحريم بالرضاع في آخره، وقع بالرضاع في أوله، وخالف الثالث<sup>(١)</sup>.

إذا تزوجت المرأة تزويجًا فاسدًا، لم يجز تزويجها لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها.

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي

وإذا تزوجت المرأة تزويجًا فاسدًا، لم يجز تزويجها، لغير من تزوجها حتى يطلقها أو يفسخ نكاحها. وإذا امتنع من طلاقها، فسخ الحاكم نكاحه. نص عليه أحمد. وقال الشافعي: لا حاجة إلى فسخ ولا طلاق؛ لأنه نكاح غير

(١) الحاوي الكبير ج ١٤ ص ٤٢٥-٤٢٨.

منعقد، أشبه النكاح في العدة. ولنا، أنه نكاح يسوغ فيه الاجتهاد، فاحتيج في التفريق فيه إلى إيقاع فرقة، كالصحيح المختلف فيه، ولأن تزويجها من غير تفريق يفضي إلى تسليط زوجين عليها، كل واحد منهما يعتقد أن نكاحه الصحيح، ونكاح الآخر الفاسد، ويفارق النكاح الباطل من هذين الوجهين. وإذا زوجت بآخر قبل التفريق، لم يصح الثاني أيضاً، ولم يجز تزويجها الثالث حتى يطلق الأولان أو يفسخ نكاحهما، ومتى فرق بينهما قبل الدخول، فلا مهر لها؛ لأنه عقد فاسد لم يتصل به قبض، فلم يجب به عوض كالبيع الفاسد، وإن كان التفريق بعد الدخول، فلها المهر؛ بدليل قوله - عليه السلام -: «فلها المهر بما استحل من فرجها». وإن تكرر الوطاء فالمهر واحد؛ للحديث، ولأنه إصابة في عقد فاسد، أشبه الإصابة في عقد صحيح.

فصل: والواجب لها مهر مثلها، أو ما إليه أحمد؛ فإنه قال في العبد يتزوج بغير إذن سيده: يعطي شيئاً.

قال القاضي: يعني مهر المثل. وهو ظاهر قول الخرقي؛ لقوله: «وإذا زوج الوليان فالنكاح للأول منهما، فإن دخل بها الثاني فلها مهر مثلها». وهذا مذهب الشافعي. والمنصوص عن أحمد أن لها المسمى؛ لأن في بعض ألفاظ حديث عائشة: «ولها الذي أعطها بما أصاب منها». قال القاضي: حدثناه أبو بكر البرقاني، وأبو محمد الخلال، بإسناديهما. وقال أبو حنيفة: الواجب الأقل من المسمى أو مهر المثل؛ لأنها إن رضيت بدون مهر مثلها فليس لها أكثر منه، كالعقد الصحيح، وإن كان المسمى أكثر لم يجب الزائد؛ لأنه بغير عقد صحيح ولنا، قول النبي ﷺ: «فلها المهر بما استحل من

فرجها». فجعل لها المهر المميز بالإصابة، والإصابة إنما توجب مهر المثل، ولأن العقد ليس بموجب، بدليل الخبر، وأنه لو طلقها قبل مسها لم يكن لها شيء، وإذا لم يكن موجباً كان وجوده كعدمه، وبقي الوطاء موجباً بمفرده، فأوجب مهر المثل، كوطء الشبهة، ولأن التسمية لو فسدت لوجب مهر المثل، فإذا فسد العقد من أصله كان أولى. وقول أبي حنيفة إنها رضيت بدون صداقتها. إنما يصح إذا كان العقد هو الموجب، وقد بينا أنه إنما يجب بالإصابة، فيجب مهر المثل كاملاً، كوطء الشبهة.

فصل: ولا يجب لها بالخلوة شيء. في قول أكثر أهل العلم؛ لأن النبي ﷺ جعل لها المهر بما استحل من فرجها. يعني أصاب. ولم يصبها. والمنصوص عن أحمد أن المهر يستقر بالخلوة، قياساً على العقد الصحيح، وبناء على أن الواجب المسمى بالعقد، وقد ذكرنا ذلك<sup>(١)</sup>.



(١) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٥١-٣٠٣.

## مسائل في الفقه (\*)

الدكتور / عبدالرحمن بن حسن النفيسة

٥٢٥ \*\* الفساد في الأرض في معناه الشامل.

٥٢٦ \*\* حكم من يفتي دون أن يكون له علم فيما يفتي فيه.

٥٢٧ \*\* حكم تشبه أحد الجنسين بالآخر.

٥٢٨ \*\* تحديد بدايات الشهور ونهاياتها.

٥٢٩ \*\* الجهر بالقراءة وقت الصلاة خارج المسجد.

٥٣٠ \*\* شرط الولاية في النكاح وحكم نسب الولد في حال فقد هذا الشرط.

---

(\*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء، ويجب عنها رئيس تحرير المجلة معالي الدكتور / عبدالرحمن بن حسن النفيسة، وتنشر في موقع المجلة على الشبكة (www.alfiqhia.com).

## ٥٢٥- الفساد في الأرض في معناه الشامل

سؤال من ع . محمد حول معنى الفساد في الأرض، وما يشمل هذا المعنى  
والوسائل لمقاومته

الفساد في اللغة: من فسد الشيء بمعنى عطب ، وفسد اللحم انتن، وفسد  
الرجل جاوز الصواب والحكمة . والفساد التلف والعطب والاضطراب  
والخلل<sup>(١)</sup>. وفي الاصطلاح عرّف الفقهاء الفساد بأنه: مخالفة الفعل المشروع،  
ويكاد هذا التعريف مشابهاً لمعناه اللغوي<sup>(٢)</sup>.

والحديث عن الفساد في الأرض، وما قيل فيه مما يصعب جمعه وذكر  
تفاصيله؛ ففي كتاب الله الكريم آيات كثيرة عن تحريمه والتوعد بالعقاب  
عليه، وسنتوقف عند ثلاث منها: الأولى: قول الله -تعالى-: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ  
لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾<sup>(١١)</sup> **أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**  
**وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ** ﴿ [البقرة: ١٢] والمراد بهم المنافقون الذين حاربوا رسالة  
رسول الله ﷺ عن طريق الخداع والكذب، وظهورهم العلني أنهم مسلمون  
ومخلصون لهذه الرسالة، وأن هدفهم ابتغاء الإصلاح، بينما هم يحاربونها  
في بواطنهم وبين زعمائهم، فكذبهم الله وبيّن أنهم هم المفسدون، ولكنهم  
لا يشعرون بفسادهم -إما بسبب ما ران على قلوبهم من الكفر، وإما لأنهم  
جهلة لا يشعرون بأن الله يعلم سرائرهم .

(١) المعجم الوسيط مادة (فسد).

(٢) التلويح على التوضيح ٢ / ١٣٢، ودرر الحكام ١ / ٩٣ م ١٠٨، والأحكام للآمدي ١ / ٦٧ - ٦٨،  
وكشف الأسرار ١ / ٢٥٨.

والفساد بسبب النفاق ليس حالة طارئة على الرسالة النبوية، بل هو حالة تاريخية مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ولكن هذا الفساد يتكيف حسب الحال والزمان والمكان الذي يوجد فيه المنافقون، فإذا كان هؤلاء في عهد الرسالة يتخافتون فيما بينهم، فيزعمون أنهم يفعلون ما فيه صلاح الأمة، فالفرق التاريخية التي حاصرت المسلمين في القرون التالية للرسالة، كانت تجهر بفسادها وتحليلها للمحرمات وتحريمها للمحلات، وقد تجسد أصحابها في فرقة السبئية وفرق الخوارج عامة: كالحرورية والمحكمة والنواصب والأزارقة والنجادات، وغيرهم من فرق الخوارج، التي ابتليت بها الأمة. وهؤلاء لا يختلفون عن الفرق التالية لهم، ومنها في هذا العصر: البابية والبهائية والقاديانية، ومن يسمون أهل القرآن، ومن هم على شاكلتهم من الفرق الباطنية، التي تطفو على السطح ما بين وقت وآخر، وتنتشر الفساد في الأرض، ومع خطر الفرق في ماضيها إلا أن الفرق المعاصرة أشد خطرًا منها بسبب تطور التقنية ووسائل الاتصال بين الإنسان في هذا الزمان، إلى جانب القوى المعادية المساندة لها في إطار الصراع الأممي المعاصر.

وإذا كان وجود هذه الفرق في ماضيها وحاضرهما أمرًا ليس بعجب، بحكم ما يطرأ على مسيرة الإنسان من خلل عقدي أو فكري أو نفسي، أو بحكم الصراع الأممي، الذي تتضارب فيه المصالح بأخطارها، إذا كان هذا ليس بعجب فإن العجب، ألا تستطيع الأمة مقاومة هذه الفرق، إلا بعد أن يشتد خطرهما، ثم يصعب على الأجيال درءها، فتكون هذه الأجيال فريسة

لها، كما حدث قديماً في بعض أطراف بلاد المسلمين، والأندلس مثال شاهد على ذلك.

الآية الثانية: قول الله - عز وجل -: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأعراف: ٨٥] إن الأصل الذي لا مرء فيه أن الله جعل الأرض صالحة لحياة عباده، ليقيموا فيها شعائره، مما هو مبين في رسالات الأنبياء والمرسلين؛ فالإفساد في الأرض يشمل في عمومه أمرين: الأول: ما هو متعلق بحق الله في وجوب توحيده وطاعته واتباع أوامره، واجتناب نواهيه، كما وردت على لسان أنبيائه ورسله، وخاتمهم رسولنا محمد ﷺ؛ فمن كفر بما أمر الله به أو دعا إلى غير طاعته فقد أفسد في الأرض، فأصبح ممن قال فيهم: ﴿وَالَّذِينَ يَنْفُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: ٢٥]. الأمر الثاني: ما يتعلق بحق العباد في وجوب حفظ دمائهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم؛ فكل من تعرض لشيء من هذه الحقوق دون سبب مشروع يعد مفسداً في الأرض، سواء كان هذا الفساد يتعلق به ذاته كقتله نفسه أو إفساده لماله، أو عقله، أو كان هذا الفساد يتعلق بغيره كسرقة ماله أو قطع الطريق عليه.

وقد ذكر الفقهاء - رحمهم الله - أمثلة كثيرة من هذا الفساد، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أنه يحرم على المسلم الإفساد لما اكتسبه والسرف والمخيلة فيه، لقول الله - عز وجل -: ﴿وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ﴾ [القصص: ٧٧]، ومن اشتد جوعه حتى عجز عن طلب القوت، ففرض على كل من علم



به أن يطعمه، أو يدل عليه من يطعمه، صوتاً له عن الهلاك، فإن امتنعوا عن ذلك اشتركوا في الإثم، لقول رسول الله ﷺ: أيما رجل مات ضياعاً بين أقوام أغنياء، فقد برئت منهم ذمة الله وذمة رسوله<sup>(١)</sup>.

وفي مذهب الإمام مالك يعد أخذ المال من الفساد في الأرض، وإنما يجتهد الإمام في الذي يخيف ولا يقتل ولا يأخذ مالا، ويؤخذ بحضرة ذلك قبل أن يطول زمانه<sup>(٢)</sup>. وكذا يعد قطع الدنانير من الفساد في الأرض، وفي هذا قال محمد بن رشد: الدنانير التي قطعها من الفساد في الأرض، هي تلك القائمة التي تجوز عدداً بغير وزن، فإذا قطعت فردت ناقصة غش بها الناس، فكان ذلك من الفساد، وهذا في تفسير قول الله -عز وجل-: ﴿قَالُوا يَسْعَيْبُ أَصْلَوتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرَكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ﴾ [هود: ٨٧]، إنهم أرادوا بذلك قطع الدنانير والدراهم، لأنه نهاهم عن ذلك، وقيل: إنهم أرادوا بذلك تراضيتهم فيما بينهم بالربا الذي كان نهاهم عنه<sup>(٣)</sup>.

وفي مذهب الإمام الشافعي: أن من الفساد في الأرض قطع الطريق مجاهرة، لقول الله -عز وجل-: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا﴾ [المائدة: ٣٣] الآية. فهذه الآية قد نزلت إخباراً من الله تعالى بحكم من حارب الله ورسوله، ويسعى في الأرض فساداً من المسلمين وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

(١) الاختيار لتعليق المختار لابن مودود الموصلي ج ٤ ص ١٧٥ وأحكام القرآن للجصاص ج ٤ ص ٥٤-٥٦.  
 (٢) المدونة الكبرى للإمام مالك رواية الإمام سحنون ج ٤ ص ٥٥٢ مع مقدمات ابن رشد.  
 (٣) البيان والتحصيل في المسائل المستخرجة لأبي الوليد بن رشد ج ٦ ص ٤٧٤-٤٧٥.  
 (٤) الحاوي الكبير للمواردي ج ١٧ ص ٢٣٥-٢٣٦.

وفي مذهب الإمام أحمد المراد بتحريم الفساد في الأرض بعد إصلاحها: الأمر للعباد ألا يفسدوا فيها بالمعاصي والدعاء إلى غير طاعة الله، بعد إصلاح الله إياها، فإن عبادة غير الله والدعوة إلى غيره والشرك به هو أعظم فساد في الأرض، بل فساد الأرض، في الحقيقة إنما هو الشرك به، ومخالفة أمره<sup>(١)</sup>. والأمثلة في هذا مما يصعب حصره .

الآية الثالثة: قول الله - عز وجل -: ﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الروم: ٤١] قيل: إن الفساد هنا بمعنى القحط وقلة النبات وذهاب البركة<sup>(٢)</sup>. وقال ابن عباس رضي الله عنهما: المراد به نقصان البركة بأعمال العباد كي يتوبوا<sup>(٣)</sup>، وهذه الآية منطوية بما قبلها من آيات أخبر فيها عز وجل: أن الناس إذا ذاقوا رحمة من ربهم فرحوا بها، وإذا أصابتهم سيئة بما قدمت أيديهم قنطوا، وهم أيضاً لم يروا أنه يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر، وأن الذي يتعامل بالربا لكي يربو ماله لن يربو عند الله، وأن ما يؤتاه العبد من صدقة يريد بها وجه الله، يضاعف له ما عمله، وأن الله هو الذي خلق الخلق، ويرزقهم ثم يميتهم، ثم يحييهم، وأنه ليس من أصنام المشركين من يفعل من شيء من هذا، ولهذا فهو الذي يسبح له كل شيء، فتعالى وتنزه عما يفعله المشركون. وبسبب أفعال هؤلاء من الأمم البائدة ظهر الفساد في البر والبحر، بما يعنيه ذلك من القحط وفساد النبات، ونزع البركة من الأنفس والأموال،

(١) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ١٥ ص ٢٤ وبدائع الفوائد لابن القيم ج ٢ ص ١٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١٤ ص ٤٠.

(٣) المرجع السابق نفسه .

وما كان هذا ليكون لو أنهم اتبعوا ما أمرهم الله به، فلما كانوا على تلك الحال من الفساد أذاقهم بعض ما استحقوه من العذاب، بسبب فسادهم، وكان هذا الاستحقاق نذيراً لهم، بأن يرجعوا إلى ما أمرهم به ربهم (الروم: ٤١، ٤٠، ٣٩، ٣٧، ٣٦). وفي هذا رحمة لهم من استحقاق كامل العذاب، المتمثل في الغرق والخسف والأخذ بالصيحة والرجفة، كما حدث لقوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب، وغيرهم من الأمم البائدة. وهذا الاستحقاق من العذاب عام في كل زمان ومكان، لكل من كان على مثل ما كان عليه أقوام الأمم البائدة. قلت: والمعنى الشامل للفساد في الأرض مبين في كتب التفسير والحديث والفقه أما معناه جواباً عن السؤال فيمكن إيجازه في خمس مسائل:

**المسألة الأولى:** ما يتعلق -كما ذكر- بحق الله عز وجل على عباده، فيما أمرهم به من توحيده وطاعته، وعدم الشرك به، وما أوجبه عليهم من اتباع الأحكام، التي جاءتهم بها رسله، وآخرهم وخاتمهم رسوله محمد ﷺ، ومنها وجوب إقامة العدل وتحريم الظلم والبغي والفسوق والطغيان، مما هو معلوم لهم من هذه الكتب ومن الرسل مباشرة؛ فمن جحد أو أنكر حقاً من هذه الحقوق أو حكماً من هذه الأحكام تكذيباً أو استهزاء أو تشكيكاً يعد مفسداً في الأرض. وكل من أنكر حقاً من حقوق أنبياء الله ورسله كإنكار رسالاتهم، أو الاستهزاء بهم، أو التنقص منهم يعد مفسداً في الأرض.

**المسألة الثانية:** ما يتعلق بحق رسول الله ﷺ على أمته، وذلك فيما جاءهم به من البيئات، وما يجب عليهم من طاعته في قوله أو فعله أو تقريره. ومن هذه الحقوق التمسك بسنته والسير على هديه وحماية رسالته والدفاع عنها والتبشير

بها وإبلاغها، فمن خالف ما أمر به أو نهى عنه أو تعرض لسنته، أو شكك فيها، أو استهزأ بها، أو تعرض لزوجاته أمهات المؤمنين، أو تعرض لصحابته بتكذيبهم أو الاستهزاء بهم أو التنقص منهم يعد مفسداً في الأرض.

**المسألة الثالثة:** ما يتعلق بواجب العبد تجاه نفسه، ذلكم أنها ليست ملكاً له، وإنما هي ملك لله عز وجل وبنيانه في الأرض، فمن تعرض لها بقتل أو جرح أو ظلم، أو ألقى بها إلى التهلكة، يعد مفسداً في الأرض، والأصل فيه قول الله -عز وجل-: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] وقوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩] ومن الفساد في الأرض الشرك بالله وإسراف العبد في إنفاق المال، والعلو، والكبر، وارتكاب الزنا والفواحش. وشاهده قول الله -تعالى-: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا﴾ [الفرقان: ٦٣] إلى قوله: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان: ٦٧-٦٨].

**المسألة الرابعة :** ما يتعلق بواجب العبد تجاه غيره، وهذا الواجب يقتضي مسالته له، فلا يعتدي أو يتعدى عليه، ولا يظلمه، ولا يبخره حقاً من حقوقه، سواء كان مناط هذه الحقوق النفس أو المال أو العرض أو العقل، فالطبيب الذي يسقط الأجنة دون حق يعد مفسداً في الأرض، ومثله المرأة التي تغوى النساء، والتاجر الذي يبيع للناس أطعمة فاسدة، وهكذا كل من ولي أمراً من أمور العباد، وأفسد فيه يعد مفسداً في الأرض، والأمثلة أكثر من أن تحصى، والأصل في مسالة

العبد لغيره من جنسه، قول الله عز وجل: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] وقوله -عز ذكره-: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [الإسراء: ٥٣] وقول رسول الله محمد ﷺ: (لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ها هنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه)<sup>(١)</sup>. ومسالمة العبد لا تنحصر في جنسه بل في جنس غيره من المخلوقات الأخرى. والأصل فيه قصة المرأة التي دخلت النار في هرة حبستها ولم تطعمها ولم تتركها<sup>(٢)</sup>.

**المسألة الخامسة:** ما يتعلق بواجب العبد تجاه المكان الذي يعيش فيه، وهو الأرض وهذه قد جعلها الله سالحة لخلقه أماناً وملاذاً لهم، تقيهم من البرد والحر والكواسر من الحيوانات، وقد ذكر الله مكانتها في آيات كثيرة في قوله -عز وجل-: ﴿بَيَّأُهَا النَّاسُ كُؤُومًا فِي الْأَرْضِ حَلَائِلًا طَيِّبًا﴾ [البقرة: ١٦٨]، وقوله -عز ذكره-: ﴿وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ﴾ [الرحمن: ١٠]، وقوله تقديس اسمه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ [الملك: ١٥]، وقوله: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا﴾ ﴿٣٠﴾ أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا ﴿٣١﴾ وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا ﴿٣٢﴾ مِّنْعًا لَّكُمْ وَلَا تَنعَمَكُمُ﴾ [النازعات: ٣٠-٣٣]، وهذا الفضل الذي وضعه الله في الأرض يقتضي صيانتها من العبث، أو

(١) أخرجه المسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب تحريم ظلم المسلم، وخذله، واحتقاره ودمه، وعرضه، وماله برقم (٢٥٦٤).

(٢) وكامل الحديث: عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي ﷺ، قال: (دخلت امرأة النار في هرة ربطتها، فلم تطعمها، ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب: خمس من الدواب فواسق، يقتلن في الحرم برقم (٣٣١٨)

تلويثها بالملوثات، أو إفساد مكنوناتها، سواء في البر أو البحر أو في الهواء، مما هو واقع في هذا الزمان، فهذا كله من الفساد في الأرض.

قلت: هذا هو الفساد في الأرض في إيجازه.

أما السؤال عن الوسائل لمقاومة الفساد، فمن العسير تحديد هذه الوسائل، ولكنها ترتبط بمدى وعى الإنسان، وقدرته على مقاومة هذا الفساد. فالشعوب التي استطاعت تطوير التربية العلمية والعملية لإنسانها، استطاعت مقاومة الفساد، فتعلم إنسانها كيف يفعل في حياته طوعاً أو كرهاً، وفي الحياة المعاصرة وقائع محسوسة ومشهودة عن أفعال الإنسان في صلاحه أو فساده.

### ٥٢٦- حكم من يفتي دون أن يكون له علم فيما يفتي فيه

سؤال من س.ر عن شخص يدعي العلم، ويفتي من يستفتيه، دون أن يكون له علم معلوم.

مسألة الفتيا مشكلة الماضي، كما هي مشكلة الحاضر؛ ففي الماضي كانت معاناة الأمة من الفرق التي كانت تفتي، وتحرف الكلم عن مواضعه، كما فعلت فرق الخوارج ما فعلت، فأولت القرآن الكريم والأحاديث فضلت، وأضلت، حتى توالفت الفرق التي ما تزال الأمة تعيش آثارها. أما في الحاضر فالأمر لا يختلف عن الماضي، فبحكم واقع الاتصال ونوازل الحياة وحاجة الناس إلى معرفة ما يواجهونه كثر المفتون حتى صاروا البسطاء يفتون في قضايا شائكة، وهم مع حسن نيتهم لا يدركون أخطار الفتوى، التي قال عنها رسول الله ﷺ: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار<sup>(١)</sup>.

(١) أخرجه الدارمي في سننه ج ١ ص ٢٥٨ برقم: (١٥٩).

والكلام عن الفتيا وآثارها وأخطارها، مما أفاض فيه أئمة السلف والخلف من العلماء، وأفادوا فيه بما يغني. ويمكن إيجاز حال المفتين في أمرين: الأول: الفتيا المبنية على الهوى والمخالفة، لما ورد في كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ، وإجماع الأمة، فهذه الفتيا محرمة وباطلة ويجب منع صاحبها والحجر عليه ... (١).

والأصل في التحريم الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب، ففيه آيات كثيرة، منها قول الله عز وجل لنبيه داود -عليه السلام-: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦] ومنها قوله عز ذكره لنبيه محمد ﷺ: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجنات: ١٨] وقوله تقديست أسماءه: ﴿أَفْرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عَاقِبِ رَأْسِهِ وَنَفَىٰ عَنْهُ أَسْمَاءَهُ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الجنات: ٢٣].

أما السنة، فقول رسول الله ﷺ: (لا تتركبوا ما ارتكبت اليهود، فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل) (٢). وقوله عليه الصلاة والسلام: (ما بال أقوام يلعبون بحدود الله، ويستتهزؤون بآياته: طلقتك. راجعتك) (٣).

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج ٥ ص ٩٣ والمجموع للنووي ج ١ ص ٤١ وإعلام

الموقعين لابن القيم ج ٤ ص ٢١٧.

(٢) إبطال الحيل لابن بطة ج ١ ص ٤٦ وعون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته ج ٩ ص ٢٤٤.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج ٧ ص ٥٢٨ برقم (٤٨٩٨) وذكره ابن بطة في إبطال الحيل ج ١ ص ٤٠ و ٤١.

الأمر الثاني: الفتيا من قبل الجاهل الذي لا يعرف الأحكام الشرعية، التي جاءت في كتاب الله، وفي سنة رسوله محمد ﷺ وأقوال العلماء، فهذا يأثم إثماً عظيماً، ولا يعذر في جهله وفي هذا قال الإمام الشافعي - رحمه الله- لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله، إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله: ناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيه، وما أريد به، ويكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ، وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه من السنة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار وتكون له قريحة بعد هذا فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي<sup>(١)</sup>. وقال الإمام ابن القيم - رحمه الله - ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا، إلا لمن اتصف بالعلم والصدق، فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه<sup>(٢)</sup>.

والفتيا من صاحب الهوى أو من الجاهل مما يفتن الناس، ويضرهم في دينهم ودنياهم، لقول رسول الله ﷺ: (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)<sup>(٣)</sup>.

لهذا يلزم ولي الأمر - أي ولي أمر - منع من يفتي بهواه، أو يفتي وهو

(١) نقله ابن القيم عن الخطيب البغدادي في إعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ١٠.

(٢) إعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ١٠.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب: كيف يقبض العلم؟ برقم (١٠٠).



جاهل بما يفتي فيه، لأن في استمرارهما فتنة للناس، وخطراً عليهم في دينهم وديناهم . والأصل في مسؤولية ولي الأمر قول رسول الله ﷺ: (كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، الإمام راع ومسئول عن رعيته.... الحديث) (١). كما تترتب مسؤوليته بحكم ولايته العامة، التي توجب عليه حفظ الناس في دينهم وفي أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وعقولهم.

### ٥٢٧- حكم تشبه أحد الجنسين بالآخر

سؤال من الأخ ع النعابي القبائلي من الجزائر عن تشبه أحد الجنسين بالآخر والحكم فيه .

التشبه والتشبيه في اللغة : الدلالة على مشاركة أمرٍ لآخر في معنى، فالأمر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، وذلك المعنى هو وجه التشبيه، ولا بد فيه من آلة التشبيه، وغرضه، والمشبه، وفي اصطلاح علماء البيان: هو الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه، كالشجاعة في الأسد، والنور في الشمس (٢).

وظاهرة تشبه الرجال بالنساء، وتشبه النساء بالرجال معلومة منذ القدم، ولكنها قد تختلف شكلاً ومضموناً في زمان أو مكان دون آخر، ولعل هذه الظاهرة أشد في هذا الزمان، بحكم ما طرأ فيه من وسائل التجميل والمحترفين له، إلى جانب انتشار وسائل التواصل بين الإنسان، وما فيها من الإغراء والتقليد، ناهيك عن الأمور الأخرى، التي قد تستهوي بعض الشباب

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب الجمعة في القرى والمدن برقم (٨٩٣).

(٢) المعجم الوسيط مادة (أشبه وشبه) والتعريفات للجرجاني ص ٥٨.

من الجنسين، فيرون فيها حسناً ما ليس بالحسن. والأصل فيه التحريم، لما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن: رسول الله ﷺ لعن المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال<sup>(١)</sup>. وقد ذكر الإمام ابن حجر - رحمه الله - في شرح هذا الحديث ما قاله الإمام الطبري - رحمه الله - بأن المعنى لا يجوز للرجال التشبه بالنساء في اللباس والزينة، التي تختص بالنساء ولا العكس، ثم قال الإمام ابن حجر: وكذا في الكلام والمشى، فأما هيئة اللباس فتختلف باختلاف عادة كل بلد، فرب قوم لا يفترق زي نسائهم من رجالهم في اللبس، لكن يمتاز النساء بالاحتجاب والاستتار وأما ذم التشبه بالكلام، فمختص بمن تعمد ذلك، وأما من كان ذلك من أصل خلقته، فإنما يؤمر بتكلف تركه، والإدمان على ذلك بالتدريج، فإن لم يفعل وتمادى دخله الذم، وهو هنا التشبه<sup>(٢)</sup>. وعامة الفقهاء على أن تشبه أحد الجنسين بالآخر محرّم<sup>(٣)</sup>.

قلت: وما نراه في هذا الزمان أن تشبه الرجال بالنساء يظهر في تقليد الرجال للنساء في لبس الزينة الخاصة بالنساء: كالأصباغ في الوجه واليدين، ولبس القلائد والثياب والأسورة النسائية، وتقليدهن في الأصوات والحركات، والمشى والكلام، ونحو ذلك مما يختص به النساء دون الرجال. كما أن تشبه النساء بالرجال يظهر في تقليد الرجال في اللباس والمظهر والوشم على

(١) أخرجه البخاري في كتاب اللباس، باب المتشبهون بالنساء والمتشبهات بالرجال برقم (٥٨٨٥).  
 (٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٠ ص ٣٤٥-٣٤٦.  
 (٣) الأزواج عن اقتراح الكبائر لابن حجر الهيتمي ج ١ ص ١٤٤ ونهاية المحتاج ج ٢ ص ٣٦٢ وروضة الطالبين للنووي ج ٢ ص ٢٦٣ وكشاف القناع للبهوتي ج ١ ص ٢٨٣ وإعلام الموقعين لابن القيم ج ٤ ص ٤٠٢ وكتاب الكبائر للذهبي ص ١٣٤.

اليدين والكفين وتقليد الرجال في رفع أصواتهم والعزوف عن الزواج منهم ونحو ذلك مما هو من صفات الرجال دون النساء .

والأخطر في تشبه أحد الجنسين بالآخر، ما قد يؤدي إليه هذا التشبه، ويؤول إليه مما يعرف بـ زواج المثل، حيث أصبح لأصحاب هذا الزواج حقوق ودور في عدد من المجتمعات، فتستثمر أصواتهم في الانتخابات، وتفتح لهم النوادي، وتعلن أفعالهم في الإعلام، مما يؤذن بعقاب الله، كما فعل بقوم لوط على جريمتهم، التي تقشعر منها الأبدان، وتشمئز منها النفوس ، وتنفر منها الطباع - بما فيها طباع الحيوانات- ويمقتها كل ذي عقل، فاستحقوا بذلك العقاب، الذي تمثل في قلب بلدهم، فجعل الله عاليها سافلها وأمطر عليهم حجارة من سجيل، كما قال -عز وجل-: ﴿فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيهَا سَافِلَهَا وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِّن سِجِّيلٍ مَّنْضُودٍ﴾ [هود: ٨٢].

فالحكم في تشبه أحد الجنسين بالآخر محرم بالنص، ومن يفعله لا خلاق له.

## ٥٢٨- تحديد بدايات الشهور ونهاياتها

سؤال من الأخ ع... البداح من المملكة العربية السعودية، وأيضاً الأخ محمد العمر من المملكة الأردنية الهاشمية عن تحديد بدايات الشهور ونهاياتها وكيف يتم إثبات هذه البداية وهذه النهاية ؟

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

فإن بدايات الشهور ونهاياتها تعرف بالأهلة. كما تعرف بهذه الأهلة مسيرة العباد في أزمانهم وأمكنثهم ومختلف عباداتهم كصومهم وحجهم وفي هذا قال الله - عز وجل -: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٨٩] وقد نزلت هذه الآية لما قال معاذ بن جبل رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لرسول الله ﷺ: يا رسول الله إن اليهود يكثرُونَ علينا السؤال عن الأهلة، فما بال الهلال يبدو دقيقًا، ثم يزيد حتى يستوي ويستدير، ثم ينقص حتى يعود كما كان؟! فأنزل الله هذه الآية، وفيها الحكمة عن بدو الهلال وتناقصه، ليكون ذلك معينًا للعباد في أمرين مهمين من حياتهم، أولهما ما يتعلق بديانهم وحاجاتهم فيها من البيوع، ومختلف المعاملات، وثانيهما ما يتعلق بأموالهم الدينية، كالصوم والفطر والحج وغير ذلك.

فاقتضى هذا حكمًا أن بداية أي شهر من السنة تثبت بإهلال الهلال، كما تثبت نهايته بغياب هذا الهلال. وهذا الإثبات يتم برؤية العين المجردة، لقول رسول الله ﷺ في شهر رمضان: (صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فأكملوا عدة شعبان ثلاثين)<sup>(١)</sup>. وهذا الإهلال يثبت في الصوم بشاهد واحد، لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ، فقال: أبصرت الهلال الليلة، فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله؟» قال: نعم، قال: «قم يا بلال فأذن في الناس أن يصوموا غدًا»<sup>(٢)</sup>، ولما روى ابن عمر رضي الله عنهما (أن الناس تراؤا الهلال

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، برقم (١٩٠٩).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه في كتاب الصوم، باب ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال برقم

فأخبرت رسول الله ﷺ أنني رأيتهُ فأمر الناس بالصيام<sup>(١)</sup>، هذا في دخول شهر رمضان: أما في خروجه أي في نهاية الشهر، وما يعقبه من الفطر، فلا يكون إلا بشاهدين عدلين، لما رواه الحارث بن حاطب رضي الله عنه قال: عهد إلينا رسول الله ﷺ أن ننسك للرؤية، فإن لم نره وشهدا شاهدا عدل، نسكنا بشهادتهما<sup>(٢)</sup> وهكذا في بدايات الشهور ونهاياتها سائر السنة.

وهنا لا خلاف بين جمهور العلماء، في أن الرؤية الشرعية أساس في تحديد بدايات الشهور ونهاياتها، بما في ذلك شهر رمضان وشهر ذي الحجة، ولكن هناك من يقول بأن الرؤية قد لا تتيسر بسبب ما يحجبها من الغيوم أو الأمطار أو الأتربة أو الدخان الكثيف أو نحو ذلك من النوازل، مما يحجبها عن العين، وهو ما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله: (فإن غم عليكم)، ومع تطور التقنية العلمية، وما أفرزته من المراصد الفلكية، أصبح من المهم الاستعانة بها في بيان بداية الشهر ونهايته، لأن الراصد يرى الهلال بالعين من خلال المرصد ولا يعلم خلاف جوهرى حول الاستعانة بهذه الوسيلة العلمية، إنما الخلاف قد انصب، ولا يزال ينصب على تحديد بدايات الشهور ونهاياتها بـ(الحساب)، وهذا الخلاف ليس جديدًا فقد ذهب مطرف بن عبدالله بن الشخير<sup>(٣)</sup> منذ أواخر القرن الأول وابن قتيبة

(١٦٥٢) والحاكم في المستدرک ج ١ ص ٥٨٦ برقم (١٥٤٣).

(١) أخرجه الدارمي في سننه ج ٢ ص ١٠٥٢ برقم (١٧٣٣).

(٢) أخرجه أبوداود في سننه في كتاب الصوم، باب شهادة رجلين على رؤية هلال شوال برقم (٢٣٣٨).

(٣) مطرف بن عبدالله بن الشخير الحرشي العامري، أبو عبد الله: زاهد من كبار التابعين. له كلمات في الحكمة مأثورة، وأخبار. ثقة فيما رواه من الحديث. ولد في حياة النبي ﷺ. ثم كانت إقامته ووفاته في البصرة. حلية الأولياء ج ٢ ص ١٩٨ والأعلام للزركلي ج ٧ ص ٢٥٠.

من اللغويين<sup>(١)</sup> إلى القول بتقدير المنازل، واعتبار حسابها في صوم رمضان، حتى إنه لو كان صحوا لرؤي لقوله عليه الصلاة والسلام: ( فإن غم عليكم فاقدروا له )<sup>(٢)</sup>، أي استدلوا عليه بمنزله، وقدروا تمام الشهر بحسابه .

وقد تداول عدد من أئمة المذاهب الأربعة هذه المسألة؛ ففي مذهب الإمام أبي حنيفة ذهب القاضي عبد الجبار<sup>(٣)</sup> ومحمد بن مقاتل الرازي<sup>(٤)</sup> وغيرهم إلى القول بالحساب<sup>(٥)</sup>. وفي مذهب الإمام مالك ذهب عدد من علماء المذهب إلى القول باعتماد الحساب واعتباره قطعي، ومنهم القرافي<sup>(٦)</sup>، وذكر الإمام القرطبي: أن الداودي قيل له في معنى قوله (فاقدروا له)، أي قدروا المنازل قال:

(١) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، أبو محمد: من أئمة الأدب، ومن المصنفين الكثيرين. ولد ببغداد وسكن الكوفة. ثم ولي قضاء الدينور مدة، فنسب إليها. وتوفي ببغداد. من كتبه «تأويل مختلف الحديث وأدب الكاتب و المعارف وكتاب المعاني و عيون الأخبار والشعر والشعراء . وفيات الأعيان ج١ ص ٢٥١ ولسان الميزان ج٣ ص ٣٥٧ .

(٢) سبق تخريجه

(٣) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الاسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره. وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولي القضاء بالرقي، ومات فيها. له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن) و(الأمال) و(المجموع في المحيط بالتكليف). لسان الميزان ج٣ ص ٣٨٦ وتاريخ بغداد ج ١١ ص ١١٣ .

(٤) محمد بن مقاتل الرازي لا المروزي، حدث عن وكيع وطبقته تكلم فيه ولم يترك انتهى، روى عنه محمد بن جرير الطبري وغيره، وسمع منه البخاري، ولم يحدث عنه، فروى الخليلي في الإرشاد من طريق بهثة بن سليم، قال سمعت البخاري يقول: حدثنا محمد بن مقاتل فليل له الرازي، فقال: لأن أحر من السماء إلى الأرض أحب إلي من أن أروي عن محمد بن مقاتل وأظن ذلك من قبل الرأي و توفي سنة ثمان وأربعين ومئتين، - وقيل: في التي بعدها - من الحادية عشرة، ضعيف.. لسان الميزان ج٥ ص ٣٨٨ ومعجم شيوخ الطبري ج٥ ص ٥٩١ .

(٥) حاشية رد المحتار لابن عابدين ج٢ ص ٣٨٧ .

(٦) أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي: من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة (من برابرة المغرب)، وإلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي) بالقاهرة. وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة. له مصنفات جليلة في الفقه والأصول، منها (أنوار البروق في أنواع الفروق) الديرافج المذهب ص٦٢ - ٦٧ وشجرة النور الزكية ص ١٨٨ .

وهذا لا نعلم أحداً قال به إلا بعض أصحاب الإمام الشافعي، أنه يعتبر في ذلك بقول المنجمين، وأن الإجماع حجة عليهم<sup>(١)</sup>. وأكثر من قال باعتماد الحساب عدد من أصحاب المذهب الشافعي، ومنهم القفال<sup>(٢)</sup> وابن دقيق العيد<sup>(٣)</sup> وفي فتاوى السبكي<sup>(٤)</sup>، قال: بأن الخلاف فيما إذا دل الحساب على إمكان رؤية الهلال، ولم ير فأحد الوجهين أن السبب إمكان الرؤية، والثاني: وهو الأصح أن السبب نفس الرؤية، أو إكمال العدة، وعلى كلا الوجهين ليس ما دل عليه الحساب محكوماً عليه بالبطلان، وقد يكون في نفسه، بحيث تنتهي مقدماته إلى القطع، وقد لا تنتهي إلى ذلك بحسب مراتب بعده عن الشمس وقربه.

ثم ذكر صورة أخرى هي أن يدل الحساب على عدم إمكانية رؤيته، ويدرك ذلك بمقدمات قطعية، ويكون في غاية القرب من الشمس، ففي هذه الحالة لا

- (١) جامع الأحكام الفقهية من تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٤٠.
- (٢) محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي، القفال، أبو بكر: من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث واللغة والأدب. من أهل ما وراء النهر. وهو أول من صنف الجدل الحسن من الفقهاء. وعنه انتشر مذهب (الشافعي) في بلاده. مولده ووفاته في الشاش (وراء نهر سيحون) رحل إلى خراسان والعراق والحجاز والشام. من كتبه (أصول الفقه) و(محاسن الشريعة) و(شرح رسالة الشافعي) وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٥٨ وتهذيب الأسماء واللغات ج ٢ ص ٢٨٢ وطبقات السبكي ج ٢ ص ١٧٦.
- (٣) محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد: قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد. أصل أبيه من منفوط (بمصر) انتقل إلى قوص، فنشأ بقوص، وتعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة. وولي قضاء الديار المصرية سنة ٦٩٥ هـ فاستمر إلى أن توفي (بالقاهرة). له تصانيف، منها (إحكام الأحكام) الدرر الكامنة ج ٤ ص ٩١ ومفتاح السعادة ج ٢ ص ٢١٩ وفوات الوفيات ج ٢ ص ٢٤٤.
- (٤) تقي الدين السبكي

علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام السبكي الأنصاري الخزرجي، أبو الحسن، تقي الدين: شيخ الإسلام في عصره، وأحد الحفاظ المفسرين المناظرين. وهو والد التاج السبكي صاحب الطبقات. ولد في سبك (من أعمال المنوفية بمصر) وانتقل إلى القاهرة ثم إلى الشام. وولي قضاء الشام سنة ٧٣٩ هـ واعتل فعاد إلى القاهرة، فتوفي فيها، من كتبه الدر النظيم في التفسير، لم يكمله، ومجموعة فتاوى وغيرها من الكتب. طبقات الشافعية ج ٦ ص ١٤٦ - ٢٢٦ والأعلام للزركلي ج ٤ ص ٣٠٢.

يمكن فرض رؤيتنا له حساً، لأنه يستحيل فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر، ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط، فالذي يتجه قبول هذا الخبر، وحمله على الكذب أو الغلط، ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما، لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع، فضلاً عن أن يقدم عليه .....<sup>(١)</sup>

وقد عارض هذا القول جمهور العلماء، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أنه لا عبرة بقول المؤقتين، ولو كانوا عدولاً، وفي هذا قال ابن عابدين «إنه لا عبرة لقولهم في وجوب الصوم على الناس، ولا يعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب نفسه، وأشار إلى ما ورد بأنه لا يلزم بقول المؤقتين: إنه أي الهلال يكون في السماء ليلة كذا وإن كانوا عدولاً، وذكر أن ما قاله السبكي من الاعتماد على قول الحساب، قد رده متأخرو أهل مذهبه، منهم ابن حجر والرملي في شرحي المنهاج. وفي فتاوى الشهاب للرملي، سئل عن قول السبكي: لو شهدت بيّنة رؤية الهلال ليلة الثلاثين من الشهر، وقال الحساب بعدم إمكان الرؤية تلك الليلة عمل بقول أهل الحساب، لأن الحساب قطعي والشهادة ظنية، فهل يعمل بما قاله أم لا؟ فأجاب بأن المعمول به ما شهدت به البيّنة، لأن الشارع نزلها منزلة اليقين، وما قاله السبكي مردود رده عليه جماعة من المتأخرين، وليس في العمل بالبيّنة مخالفة لصلاته عليه الصلاة والسلام، ووجه ما قلناه: إن الشارع لم يعتمد الحساب، بل ألغاه بالكلية بقوله عليه الصلاة والسلام: «نحن أمة لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا، واختتم بالقول بأن مجد الأئمة الترجماني

(١) فتاوى السبكي ج١ ص ٢٠٧.



ذكر أن أصحاب الإمام أبي حنيفة إلا النادر والشافعي أنه لا اعتماد على قول من قال بالحساب»<sup>(١)</sup>.

وفي مذهب الإمام أحمد: شدد شيخ الإسلام ابن تيمية الإنكار على من يقول بالحساب، وسماهم: بـ(المتفقهة الحادثين) بعد المئة الثالثة من الهجرة، وأن العلم بالاضطرار من دين الإسلام أن العمل في رؤية هلال الصوم أو الحج، وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالصلاة بخبر الحاسب، أن يرى أو لا يرى لا يجوز، وأن النصوص المستفيضة عن رسول الله ﷺ بذلك كثيرة، وأن المسلمين قد أجمعوا عليه، ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلاً، ولا خلاف حديث، إلا من بعض المتأخرين من المتفقهة الحادثين؛ فما زعموه أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب، فإن كان الحساب دل على الرؤية صام، وإلا فلا، وهذا القول وإن كان مقيداً بالاغمام ومختصاً بالحساب فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافه، وقال - رحمه الله- فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به، فما قاله مسلم. و أشار إلى أن هذا القول قد يقارب قول ممن يقول من الإسماعيلية بالعدد دون الهلال، وبعضهم يروي عن جعفر الصادق جدولاً يعمل عليه، وهذه الأقوال خارجة عن دين الإسلام<sup>(٢)</sup>.

قلت: ولا مرأى في أن الرؤية الشرعية في بدايات الشهور ونهاياتها، وخاصة شهري رمضان وذو الحجة هي الأصل، لثبوت الحكم فيها ولا خلاف فيه ولا

(١) حاشية رد المحتار لابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان ج ٢ ص ٣٨٧-٣٨٨.

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٣٢-١٣٥ والمغني لابن قدامة ج ٤ ص ٣٢٨ وما بعدها.

خلاف أيضاً بأن على المسلمين أن يجتهدوا في الأخذ بهذه الوسيلة، عند صومهم وفطرهم وحجهم، وسائر أحكامهم فيما يحتاجونه من معرفة بداية شهورهم ونهايتها في الإيلاء والعدة، ونحو ذلك من الأحكام المبنية على التوقيت، ومن المعلوم أن دين الإسلام لما بدأ في المدينة وأطرافها وما حولها كانت الرؤية في تحديد بدايات ونهايات الشهور سهلة. وبعد انتشار دين الإسلام في الأرض مصداقاً لقول رسول الله ﷺ: (لا يبقى على الأرض بيت مدر ولا وبر إلا أدخله الله الإسلام بعز عزيز، أو بذل ذليل)<sup>(١)</sup> بعد هذا الانتشار قد لا تكون الرؤية المجردة ممكنة حسبما تتعرض له أماكن المسلمين من الصحو والغيم، وهو ما أشار إليه رسول الله ﷺ بقوله: (فإن غم عليكم). ناهيك بأن أقليات من المسلمين تسكن في أقصى الشرق والغرب، وفي القطبين، فإذا كانت هذه الأقليات أو بعضها قريبة من بلاد المسلمين، ولم يكن ثمة اختلاف في المطالع فسوف يكون للمسلم هناك معرفة وقت صومه وفطره وحجه. أما إذا كان المسلم في مكان بعيد كالقطبين، أو أقاصي الصين، أو اليابان، ولا يستطيع أن يحقق الرؤية في صومه وفطره، فلا مناص له حينئذ من وسيلة أخرى، تعينه على أداء عبادته، فالحساب ربما هو الوسيلة الممكنة له، والاعتماد على هذا الحساب لا يسقط بأي حال حكم الرؤية، بل هو باق إلى يوم القيامة .

وقد علمنا بالأصل من دين الإسلام أن الله عز وجل قد وسَّع على عباده في أداء شعائهم، فلم يكلفهم ما لا يطيقون، والآيات في كتاب الله وسنة رسوله محمد ﷺ كثيرة، ففي الكتاب قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه ج ١٥ ص ٩٢ برقم (٦٦٩٩).

﴿إِلَّا وَسَعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقوله عز ذكره: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله تقديس اسمه: ﴿فَأَنقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وأما في السنة فقول رسوله محمد ﷺ: (يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا، فإنني بعثت مبشرا لا منفرا)<sup>(١)</sup>. وقوله عليه الصلاة والسلام: (لا تشددوا على أنفسكم فيشدد عليكم، فإن قوماً شددوا على أنفسهم، فشدد الله عليهم، فتلك بقاياهم في الصوامع والديار)<sup>(٢)</sup>، وقوله: (إن أعظم المسلمين جرماً، من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته)<sup>(٣)</sup>.

والذين قالوا بالحساب حال غم الهلال أئمة وأعلام من التابعين وتابعيهم، ولاشك أنهم قد اجتهدوا فيما قالوا: إما لأنهم علموا ما حدث من نوازل لبعض المسلمين في الأطراف، التي يقيمون فيها، أو لأنهم استشرفوا المستقبل، فقالوا بجواز ما قد يحدث للمسلمين من نوازل في مسيرة حياتهم، وما قد تحتاجه هذه المسيرة من أحكام .

وأما القول بأن رسول الله ﷺ قال: نحن أمة أمية لا نكتب ولا نحسب، فإن هذا كان وصفاً لظرف زمني هو حال وصف العرب قبل الإسلام، كما قال الله عز وجل عنه: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢]، وهذا الوصف لا يدل على تحريم الحساب والكتابة، لأن الله عز

(١) أخرجه البخاري في كتاب العلم باب ما كان النبي ﷺ يتخولهم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا برقم (٦٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الأدب، باب في الحسد برقم (٤٩٠٤).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه برقم (٧٢٨٩).

وجعل جعل الليل والنهار آيتين من آياته العظام، فطمس آية الليل، وجعل آية النهار مبصرة، ليعلم عباده حساب السنين، كما قال عز ذكره: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَنْ حَمَلَهُ الظَّالِمَاتُ فَالَّذِينَ كَفَرُوا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الإسراء: ١٢]، وقد أمر رسوله وأمر المؤمنين بأن يكتبوا ديونهم ومعاملاتهم في قوله تقديس اسمه: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنُكُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

**خلاصة القول:** إن تحديد بدايات الشهور ونهاياتها بما فيها، وأهمها في حياة المسلمين شهر رمضان وذو الحجة، يكون بالرؤية الشرعية المباشرة، أي برؤية العين. فإن لم يتيسر ذلك فتكون الرؤية من خلال المراصد الفلكية، فإن لم تتيسر إحدى هاتين الوسيلتين، فيلجأ حينئذ إلى اعتماد الحساب في تحديد بدايات الشهور ونهاياتها.

## ٥٢٩- الجهر بالقراءة وقت الصلاة خارج المسجد

**سؤال عن:** حكم الجهر بالقراءة خارج المساجد وقت الصلاة.

لعل هذا مما عمت به البلوى، فالذي يجهر بالقراءة ويرفع صوته خارج المسجد يرى في ذلك فضلاً كبيراً، فليس أفضل من أن يستمع من هم حول المسجد إلى القرآن، ناهيك بما في ذلك من تنبيه الغافلين عن الصلاة، وموعظة النساء في بيوتهن، وترغيب الصبيان في الذهاب إلى المساجد. ولا شك أن في الجهر بالقراءة فضلاً كبيراً فقد روى البخاري عن أبي سلمة بن عبدالرحمن، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (ما أذن الله لشيء

ما أذن لنبي حسن الصوت بالقرآن يجهر به<sup>(١)</sup>. ولكن هذا الجهر ليس على إطلاقه فقد روى عقبة بن عامر الجهني رضي عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (الجاهر بالقرآن كالجهر بالصدقة، والمسر بالقرآن كالمسر بالصدقة)<sup>(٢)</sup>. كما أن الجهر بالقراءة مقيد بعدم إيذاء الغير، ففي حديث أبي سلمة عن أبي سعيد رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتكف في المسجد، فسمعهم يجهرون بالقراءة، فكشف الستر وقال: (ألا إن كلكم مناخ ربه، فلا يؤذنين بعضكم بعضاً، ولا يرفع بعضكم في القراءة أو قال في الصلاة)<sup>(٣)</sup>. وينبني على هذا عدم جواز الجهر بالقراءة إذا كان في هذا الجهر إيذاء للآخرين. وآراء العلماء في هذا مبنية على هذا الحديث، فقد روي عن عمر بن عبدالعزيز رضي الله عنه أنه كان يخرج آخر الليل وكان حسن الصوت يصلي فقراً، فقال سعيد بن المسيب: يا برد اطرد هذا القارئ عني فقد آذاني. فسكت برد فقال: يا ويحك يا برد اطرد هذا القارئ عني فقد آذاني. فقال برد: إن المسجد ليس لنا، إنما هو للناس، فسمع ذلك عمر فأخذ نعليه ثم تنحى<sup>(٤)</sup>.

وقد نقل الإمام النووي - رحمه الله - في المجموع عن العلماء: أن محل رفع الصوت بقراءة القرآن إذا لم يخف رياء، ولم يتأذ به أحد، وإلا فالإسرار بها أفضل، ويقاس على هذا من يجهر بالذكر أو القراءة بحضرة من يطالع

(١) أخرجه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم: «الماهر بالقرآن مع الكرام البررة» برقم (٧٥٤٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب في رفع الصوت بالقراءة في صلاة الليل برقم (١٣٣٣).

(٣) نفس المرجع، وينظر التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر النمري ج ٣ ص ١٣٣-١٣٥.

(٤) البيان والتحصيل لأبي الوليد بن رشد القرطبي ج ١ ص ٤٦٦.

أو يدرس أو يصنف<sup>(١)</sup>. ولما كان رفع الصوت بالقراءة مما يكون فيه أذى فلا يجوز لقارئ الجهر بها بين نيام أو مصلين أو تالين لها جهراً. ونقل صاحب الفروع في المذهب الحنبلي عن حنبل قوله: إن كثيراً من أقوال وأفعال يخرج مخرج الطاعات عند العامة، وهي مآثم عند العلماء، مثل القراءة في الأسواق، ويصح فيها أهل الأسواق بالنداء والبيع، فلا أهل السوق يمكنهم الاستماع، وذلك امتهان<sup>(٢)</sup>.

قلت: هذا قليل من كثير، ولا شك أن هؤلاء الذين يرفعون أصواتهم بالقراءة يبتغون الأجر والثوبة، فهم بالتأكيد حسنو النية، كما أن الذين يحبون الاستماع لكلام ربهم يبتغون الأجر، ولكنهم قد لا يدركون مدى الضرر الذي يسببونه لمريض أقعده المرض عن حضور صلاة الجماعة، أو امرأة تتهدج في بيتها، أو مسن أو مسنة يصليان، وهما قاعدان، أو على جنبيهما، كما قد لا يدرك هؤلاء ما يسببه رفع أصواتهم من ضرر لأطفال نيام مستغرقين في نومهم.

والواجب في هذه المسألة مراعاة أمر رسول الله ﷺ بعدم الإيذاء بالقراءة، فهو الرؤوف بأمته، والأسوة الحسنة لها، لقول الله - عز وجل: ﴿حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨] وقوله عز ذكره: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ﴾ **وَالْيَوْمَ الْآخِرُ**﴾ [الأحزاب: ٢١].

(١) المجموع شرح المهذب ج ٢ ص ١٦٦.

(٢) كتاب الفروع لابن مفلح ج ١ ص ٥٥ وكشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج ١ ص ٤٣١.

٥٣٠- شرط الولاية في النكاح وحكم نسب الولد في حال فقد هذا الشرط.

سؤال من الأخ ع ... فارح عن امرأة تزوجت بدون ولي، وأنجبت من زوجها أولادًا فهل يلحق نسب هؤلاء الأولاد بأبيهم أم لا ؟

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

فإن شرط الولاية في النكاح مما اختلف فيه السلف، والسبب في هذا الاختلاف: أنه -كما قيل- لم يأت نص من الكتاب أو السنة في وجوب هذا الشرط أو عدمه وأن كل ما جاء فيه يعد من باب (الاحتمال) وفي هذا الاختلاف قولان: القول الأول: الوجوب ومن قال به احتج بقول الله -عز وجل-: ﴿وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمَّا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقد نزلت هذه الآية في أخت معقل بن يسار، فقد طلقها زوجها، وتركها إلى أن انتهت عدتها، ثم ندم على طلاقها، فخطبها فرضيت بزواجها منه، فأبى أخوها معقل، وقال: وجهي من وجهك أن تزوجنيه. فنزلت هذه الآية، فدعاه رسول الله ﷺ وقال له: (إن كنت مؤمناً فلا تمنع أختك من زوجها، فقال معقل: آمنت بالله، فزوجها منه) (١).

وعلى هذا القول فإن هذا توجيه لولي المرأة، فلولم يكن له حق في الولاية على موليته، لما نُهي عن عضلها، كما هو حال معقل بن يسار وأخته. كما احتج أصحاب هذا القول بما روته أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: أن

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) برقم (٤٥٢٩).

رسول الله ﷺ قال : (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له)<sup>(١)</sup>. كما احتجوا أيضاً بحديث أبي موسى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: (لا نكاح إلا بولي)<sup>(٢)</sup>.

والقائلون بالوجوب من الصحابة ابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأم المؤمنين عائشة وعمران بن الحصين وأنس بن مالك رضي الله عنهم<sup>(٣)</sup>. كما قال به عدد من التابعين ومنهم عمر بن عبدالعزيز وسعيد بن المسيب وابن أبي ليلى والثوري وقال به أيضاً عدد من الأئمة.

ففي مذهب الإمام مالك وجوب هذا الشرط في رواية عن الإمام، وقيل: إنه يرى أن الشرط سنة، وليس بفرض مع التفريق بين المرأة الشريفة وغيرها<sup>(٤)</sup>. وفي مذهب الإمام الشافعي وجوب شرط الولاية في نكاح المرأة، فلا يصح العقد عليها إلا به، ولا يجوز لها أن تعقد على نفسها، ولو أذن لها وليها، وسواء كانت كبيرة أم صغيرة أو بكرًا أم ثيبًا<sup>(٥)</sup>. بمثل هذا في مذهب الإمام أحمد، فلا نكاح إلا بولي وشاهدين من المسلمين، فلا تملك المرأة إذا تزويج نفسها، ولا غيرها، ولا توكيل غيرها في تزويجها، فإن فعلت لم يصح نكاحها<sup>(٦)</sup>.

(١) أخرجه الترمذي في كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي برقم (١١٠٢).

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي برقم (١٨٨٠) وأبو داود في كتاب النكاح باب في الولي برقم (٢٠٨٥).

(٣) المغني لابن قدامة ج٩ ص٣٤٥.

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي ج٢ ص٨.

(٥) الحاوي الكبير ج١١ ص٥٧.

(٦) المغني لابن قدامة ج٩ ص٣٤٥.



القول الثاني: عدم وجوب شرط الولاية في النكاح، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وزفر والزهري والشعبي وآخرين، واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿أَنْ يَنْكِحَنَّ أَرْوَاجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وقوله عز ذكره: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله تقديس اسمه ﴿فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٤] وهذا يفيد رفع الاعتراض عنهن. كما احتجوا بأحاديث، منها حديث ابن عباس رضي الله عنهما الذي سبق ذكره أن رسول الله ﷺ قال (الأيام أحق بنفسها) وكذا حديث عائشة: أن فتاة دخلت عليها، فقالت: إن أبي ونعم الأب زوجني ابن أخيه، ليرفع بي خسيسته، وأنا كارهة، قالت: اجلسي حتى يأتي رسول الله ﷺ، فجاء عليه الصلاة والسلام فأخبرته، «فأرسل إلى أبيها فدعاه، فجعل الأمر إليها، فقالت: يا رسول الله، قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردت أن أعلم أن للنساء من الأمر شيء<sup>(١)</sup>. كما احتجوا بأن المرأة تملك حق التصرف في مالها، فما دام هذا يجوز لها فيجوز لها أن تنفرد بالعقد على نفسها، إلا إذا تزوجت من غير كفاء<sup>(٢)</sup>.

قلت: لقد دل الاختلاف على أن وجوب شرط الولاية مما يحتمل، وأن عدم هذا الشرط مما يحتمل أيضاً، فإذا عقد ولي المرأة عليها، فهذا مما يحتمل صوابه، للتأويل المذكور للآيات والأحاديث، وإن تزوجت المرأة بدون ولي، أي انفردت بالعقد على نفسها، فهذا أيضاً مما يحتمل صوابه للتأويل المذكور للآيات والأحاديث المشار إليها. والراجع في هذه المسألة -والله أعلم- وجوب شرط الولي ولعله الأصوب للمرأة المسلمة في هذا الزمان الذي تعقدت فيه القضايا وكثر فيه الإشكال في مجال الأسرة.

(١) أخرجه النسائي في كتاب النكاح باب البكر يزوجه أبوها وهي كارهة برقم (٣٢٦٩).

(٢) الهداية شرح البداية للمرغيناني ج١ ص١٩٦.

أما ما ورد في السؤال عن نسب الولد في حال انفراد أمه بالعقد على نفسها، فالحكم فيه أن يلحق نسبه بالزوج لأن وطأه لها مما يحتل صوابه، وقد جاء في المغني لابن قدامة على مذهب الإمام أحمد: إن من اعتقد حله (الزواج بدون ولي) ليس عليه إثم ولا أدب، لأنه من مسائل الفروع المختلف فيها، ومن اعتقد حرمة أثم وأدب، وإن أتت منه بولد لحقه نسبه في الحالين<sup>(١)</sup>. ولما سئل شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - عن هذه المسألة قال: إن المسلمين متفقون على أن كل نكاح اعتقد الزوج أنه نكاح سائغ إذا وطئ فيه، فإنه يلحقه فيه ولده، ويتوارثان باتفاق المسلمين، وإن كان ذلك النكاح باطلاً في نفس الأمر<sup>(٢)</sup>.

وخلاصة القول: إن شرط الولاية في النكاح أو عدمه مما اختلف فيه السلف، ولكل منهم - رحمهم الله - حجته، واستدلاله في الوجوب أو عدمه، فمن قال بالوجوب فصوابه محتمل، ومن قال بعدم الوجوب فيحتمل أيضاً صوابه. والراجح: في هذه المسألة - والله أعلم - وجوب هذا الشرط ولعله الأصوب للمرأة المسلمة في هذا الزمان، الذي تعقدت فيه القضايا في مجال الأسرة. أما نسب الولد فيلحق بنسب الزوج الواطئ، ويتوارث معه.

والله أعلم .



(١) المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٥٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٢٤ ص ١٣ .

## وثائق في الفقه

- تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه
- وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع
- التورق: حقيقته، أنواعه ( الفقهي المعروف والمصرفي المنظم )
- الجراحة التجميلية وأحكامها
- حقوق الارتفاق وتطبيقاته المعاصرة في الأملاك المشتركة
- عقد التملك الزمني TIME SHARING
- حقوق وواجبات المرأة المسلمة
- تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف
- المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

## 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:

### تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق: ٢٢-٢٥ مارس ٢٠١٥م.

وبعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع التكفير وأسبابه وآثاره وعلاجه، وبعد استماعه إلى الحوار والمناقشات التي دارت حول هذا الموضوع، وبالنظر إلى تفاقم ظاهرة الجراءة على تكفير المسلمين والتسرع في إطلاق حكم الردة على الأفراد والمجتمعات والدول والحكومات دون مراعاة لأصول الشريعة ومقاصدها وقواعدها.

ونظراً لخطورة الآثار المترتبة على هذه الجراءة من القتل والتدمير والتشريد.

وبعد استعراض ما ورد في الشريعة من تدابير، تحفظ كيان الأمة وتحمي المجتمعات الإسلامية والأفراد من أخطار التكفير، قد قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على قرار المجمع رقم: ١٢٥ (١/١٧) الصادر في الدورة السابعة عشرة، بشأن الإسلام والأمة الواحدة والمذاهب العقدية والفقهية والتربوية، والمتضمن عدم جواز تكفير أي فئة من المسلمين تؤمن بالله سبحانه وتعالى وبرسوله  $r$ ، وأركان الأيمان وأركان الإسلام، ولا تنكر معلوماً من الدين بالضرورة.

ثانياً: التأكيد على قرار المجمع رقم: ١٧٥ (١/١٩) بشأن الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، والمتضمن الحكم بأن الفتوى بالردة أو التكفير مردها إلى أهل العلم المعتبرين مع تولى القضاء النظر والحكم في ذلك وفق ما اشترطه الفقهاء مع النظر في درء الحكم بالردة فيما يمكن أن يكون شبهة، ويحذر من خطورة المحاولات التي تتجه إلى نسبة التكفير إلى طائفة من طوائف المسلمين وإصااقه بها، كما يحذر من خطورة تكفير الصحابة وأمهاة المؤمنین رضي الله عنهم أجمعين أو التقليل من مكانتهم وتقديرهم.

ويوصي بما يأتي:

أن تستكمل أمانة المجمع تنفيذ التوصيات السابقة التي دعا إليها المجمع، المتضمنة عقد ندوات ولقاءات تبحث في الموضوعات الآتية:

- مسألة الولاء والبراء.
- حديث الفرقة الناجية، وما بُني عليه من نتائج.
- التكفير لعدم التطبيق الشامل لأحكام الشريعة الإسلامية.

## ويوصي المجمع:

١. شباب الأمة ويحذرهم من ادعاءات أصحاب الفكر المنحرف وأهل الغلو، ويوجههم للعلم الصحيح النافع، وفق منهج وسطي ويقتدى بما جاء عن سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان.
٢. علماء الأمة ودعاتها للتواصل مع الشباب والقيام بمسؤولية الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق المنهج الوسطي.
٣. الحكومات والدول بتوفير الوسائل وتذليل العقبات للتواصل مع الشباب وتوجيههم الوجهة الصحيحة من قبل علماء الأمة وقادة الفكر والرأي فيها.
٤. الإفادة من التجارب الناجحة في بعض الدول في محاوررة أصحاب الفكر الضال، ومن ذلك تجربة: «المناصحة» في المملكة العربية السعودية.

### الإثبات بالقرائن والأمارات (المستجدات)

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي في دورته العشرين المنعقدة في وهران (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية) خلال الفترة من ٢٦ شوال إلى ٢ من ذي القعدة ١٤٣٣هـ، الموافق ١٣-١٨ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٢م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الإثبات بالقرائن والأمارات (المستجدات)، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف القرينة

أمر ظاهر يُستفاد منه في استنباط أمر مجهول.

ثانياً: أنواع القرائن:

إن للقرينة مفهوماً واسعاً يستوعب أنواعاً متعددة باعتبارات مختلفة، وقد استجدت قرائن كثيرة تبعاً لتطور الحياة العلمية كالبصمة بأنواعها المختلفة، والتصوير، والتسجيل الصوتي، والتوقيع الإلكتروني، والرسائل الإلكترونية ونحوها.

ثالثاً: العمل بالقرائن:

الأصل أن لا يُقضى إلا بحجة شرعية تبين الحق من إقرار، أو شهادة، أويمين، فإن لم يوجد شيء من ذلك جاز العمل بالقرائن القطعية؛ نصية كانت أو قضائية، وعلى ذلك:

رابعاً:

١. يجوز الاعتماد على القرائن القطعية المستجدة في إثبات الحقوق المالية والجرائم المختلفة ما عدا الحدود والقصاص.
٢. يجوز الاعتماد على القرائن في إثبات العقود ما لم يرد عليها ما يبطلها.
٣. يستأنس بالقرائن غير القطعية لإثبات الحقوق ونحوها إذا وجدت دلائل أخرى يطمئن إليها القضاء.

## وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع

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 وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: الوقف من أوسع أبواب الفقه التي تقوم على الاجتهاد وهو تصرف معقول المعنى مرتبط بمقاصد الشرع، مبتغاه تحقيق مصالح الوقف للواقف والموقوف عليهم.

ثانياً: وقف الأسهم والصكوك والحقوق المعنوية والمنافع ووحدات الصناديق الاستثمارية:

(١) إن النصوص الشرعية الواردة في الوقف مطلقة يندرج فيها المؤبد والمؤقت، والمفزز والمشاع، والأعيان والمنافع والنقود، والعقار والمنقول، لأنه من قبيل التبرع وهو موسع ومرغب فيه.

(٢) يجوز وقف أسهم الشركات المباح تملكها شرعاً، والصكوك، والحقوق المعنوية، والمنافع، والوحدات الاستثمارية، لأنها أموال معتبرة شرعاً.



(٣) تترتب على وقف الأسهم والصكوك والحقوق والمنافع وغيرها أحكام من أهمها:

(أ) الأصل في الأسهم الوقفية بقاءها واستعمال عوائدها في أغراض الوقف وليس المتاجرة بها في السوق المالية فليس للناظر التصرف فيها إلا لمصلحة راجحة أو بشرط الواقف فهي تخضع للأحكام الشرعية المعروفة للاستبدال.

(ب) لو صفت الشركة أو سددت قيمة الصكوك فيجوز استبدالها بأصول أخرى كعقارات أو أسهم وصكوك أخرى بشرط الواقف أو بالمصلحة الراجحة للوقف.

(ت) إذا كان الوقف مؤقتاً بإرادة الواقف يُصفى حسب شرطه.

(ث) إذا استثمر المال النقدي الموقوف في شراء أسهم أو صكوك أو غيرها فإن تلك الأسهم والصكوك لا تكون وقفاً بعينها مكان النقد، ما لم ينص الواقف على ذلك، ويجوز بيعها للاستثمار الأكثر فائدة لمصلحة الوقف، ويكون أصل المبلغ النقدي هو الموقوف المحبّس.

(ج) يجوز وقف المنافع والخدمات والنقود نحو خدمات المستشفيات والجامعات والمعاهد العلمية وخدمات الهاتف والكهرباء ومنافع الدور والجسور والطرق.

(ح) لا يؤثر وقف المنفعة لمدة محددة على تصرف مالك العين بملكه، إذ له كل التصرفات المباحة شريطة المحافظة على حق الوقف في المنفعة.

- (خ) ينقضي وقف الحقوق المعنوية بانتهاء الأجل القانوني المقرر لها.
- (د) يقصد بالتوقيت أن تكون للوقف مدة ينتهي بانقضائها. ويجوز التوقيت بإرادة الوقف في كل أنواع الموقوفات.
- (ذ) يمكن لمن حاز أموالاً مشبوهة أو محرّمة لا يعرف أصحابها أن يبئري ذمّته ويتخلّص من خبثها بوقفها على أوجه البرّ العامة في غير ما يقصد به التعبّد، من نحو بناء المساجد أو طباعة المصاحف، مع مراعاة حرمة تملك أسهم البنوك التقليدية (الربوية) وشركات التأمين التقليدية.
- (ر) يجوز لمن حاز أموالاً لها عائد محرم أن يقف رأس ماله منها والعائد يكون أرساداً له حكم الأوقاف الخيرية ؛ لأنّ مصرف هذه العوائد والأموال إلى الفقراء والمساكين ووجوه البرّ العامة عند عدم التمكن من ردّها لأصحابها. وعلى متولي الوقف أن يعمل بأسرع وقت على أن يستبدل بهذه الأموال ما هو حلال شرعاً ولو خالف بذلك شرط الواقف إذ لا عبرة بشرط الواقف إذا تعارض مع نص الشارع.

ويوصي بما يلي:

- (١) دعوة الحكومات والمجالس التشريعية في البلدان الإسلامية إلى تعديل قوانين ونظم الأوقاف فيها بما يتفق مع قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

- (٢) دعوة وزارات التعليم والجامعات في البلدان الإسلامية إلى تخصيص مقررات دراسية تعنى بدراسة الوقف دراسة علمية موضوعية.
- (٣) دراسة المجمع موضوع إدارة الوقف وأسسها وتنظيمها وضوابطها ومعايير اختيار واستمرار الإدارة في موقعها في دورات قادمة، وأن يولى هذا الموضوع عناية خاصة باعتباره أساس نجاح ونهضة الأوقاف واستثماراتها.

### التورق: حقيقته، أنواعه ( الفقهى المعروف والمصرفى المنظم )

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 التورق: حقيقته، أنواعه ( الفقهى المعروف والمصرفى المنظم )، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

وبعد الاطلاع على قرارات المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة بهذا الخصوص،

قرر ما يلي:

أولاً: أنواع التورق وأحكامها:

- (١) التورق في اصطلاح الفقهاء: هو شراء شخص (المستورق) سلعة

بثمن مؤجل من أجل أن يبيعه نقدًا بثمن أقل غالبًا إلى غير من اشترت منه بقصد الحصول على النقد. وهذا التورق جائز شرعًا، شرط أن يكون مستوفياً لشروط البيع المقررة شرعًا.

- (٢) التورق المنظم في الاصطلاح المعاصر: هو شراء المستورق سلعة من الأسواق المحلية أو الدولية أو ما شابهها بثمن مؤجل يتولى البائع (الممول) ترتيب بيعها، إما بنفسه أو بتوكيل غيره أو بتواطؤ المستورق مع البائع على ذلك، وذلك بثمن حال أقل غالبًا.
- (٣) التورق العكسي: هو صورة التورق المنظم نفسها مع كون المستورق هو المؤسسة والممول هو العميل.

ثانيًا: لا يجوز التورقان (المنظم و العكسي) وذلك لأن فيهما تواطؤًا بين الممول والمستورق، صراحة أو ضمناً أو عرفاً، تحايلاً لتحصيل النقد الحاضر بأكثر منه في الذمة، وهو ربا.

ويوصي بما يلي:

التأكيد على المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية باستخدام صيغ الاستثمار والتمويل المشروعة في جميع أعمالها، وتجنب الصيغ المحرمة والمشبوهة التزاماً بالضوابط الشرعية، بما يحقق مقاصد الشريعة الغراء، ويجلي فضيلة الاقتصاد الإسلامي للعالم الذي يعاني من التقلبات والكوارث الاقتصادية المرة تلو الأخرى.

تشجيع القرض الحسن لتجنب المحتاجين للجوء للتورق. وإنشاء المؤسسات المالية الإسلامية صناديق للقرض الحسن.

## الصكوك الإسلامية ( التوريق ) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها

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 الصكوك الإسلامية ( التوريق ) وتطبيقاتها المعاصرة وتداولها، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،  
قرر ما يأتي:

أولاً: المقصود بالتوريق، والتصكيك:

التوريق التقليدي تحويل الديون إلى أوراق مالية (سندات) متساوية القيمة قابلة للتداول، وهذه السندات تمثل ديناً بفائدة لحاملها في زمة مصدرها، ولا يجوز إصدار هذه السندات ولا تداولها شرعاً.

أما التصكيك (التوريق الإسلامي) فهو إصدار وثائق أو شهادات مالية متساوية القيمة تمثل حصصاً شائعة في ملكية موجودات (أعيان أو منافع أو حقوق أو خليط من الأعيان والمنافع والنقود والديون) قائمة فعلاً أو سيتم إنشاؤها من حصيلة الاكتتاب، وتصدر وفق عقد شرعي وتأخذ أحكامه.

## ثانياً: خصائص الصكوك:

- (١) يمثل الصك حصة شائعة في ملكية حقيقية.
- (٢) يصدر الصك على أساس عقد شرعي، ويأخذ أحكامه.
- (٣) انتفاء ضمان المدير (المضارب أو الوكيل أو الشريك المدير).
- (٤) أن تشترك الصكوك في استحقاق الربح بالنسبة المحددة وتحمل الخسارة بقدر الحصة التي يمثلها الصك، ويمنع حصول صاحبه على نسبة محددة مسبقاً من قيمته الاسمية أو على مبلغ مقطوع.
- (٥) تحمل مخاطر الاستثمار كاملة.
- (٦) تحمل الأعباء والتبعات المترتبة على ملكية الموجودات الممثلة في الصك، سواء كانت الأعباء مصاريف استثمارية أو هبوطاً في القيمة، أو مصروفات الصيانة، أو اشتراكات التأمين.

## ثالثاً: أحكام الصكوك:

- (١) لا يجوز أن يتعهد مدير الصكوك بإقراض حملة الصكوك، أو بالتبرع عند نقص الربح الفعلي عن الربح المتوقع، وله - بعد ظهور نتيجة الاستثمار - أن يتبرع بالفرق، أو أن يقرضه، وما يصير عرفاً يعتبر كالتعهد.
- (٢) مدير الصكوك أمين لا يضمن قيمة الصك إلا بالتعدي أو التقصير أو مخالفة شروط المضاربة أو المشاركة أو الوكالة في الاستثمار.
- (٣) لا يجوز إطفاء الصكوك بقيمتها الاسمية بل يكون الإطفاء بقيمتها السوقية، أو بالقيمة التي يتفق عليها عند الإطفاء.

(٤) يراعى في الصكوك من حيث قابليتها للتداول الالتزام بالضوابط المنصوص عليها في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم: ٣٠ (٤/٣) التالية:

(أ) إذا كانت مكونات الصكوك لا تزال نقودًا فتطبق أحكام الصرف.  
(ب) إذا انقلبت الموجودات لتصبح ديونًا كما هو الحال في بيع المرابحة فيطبق على تداول الصكوك أحكام الدين، من حيث المنع إلا بالمثل على سبيل الحوالة.

(ت) إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من النقود والديون والأعيان والمنافع فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة وفقًا للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعيانًا ومنافع. أما إذا كان الغالب نقودًا أو ديونًا فتراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة.

وفي جميع الأحوال يتعين تسجيل التداول أصوليًا في سجلات الجهة المصدرة.

رابعًا: لا يجوز أن يتخذ القول بالجواز ذريعة أو حيلة لتصكيك الديون وتداولها كأن يتحول نشاط الصندوق إلى المتاجرة بالديون التي نشأت عن السلع، ويجعل شيء من السلع في الصندوق حيلة للتداول.

### خامساً: التطبيقات المعاصرة للصكوك:

انطلاقاً من أن الشريعة الإسلامية قادرة على استيعاب المستجدات، ومنها الحل لكل ما يطرأ والحكم على كل ما يستجد، وانطلاقاً من أن الصكوك الإسلامية تعتبر ابتكاراً لأداة تمويلية شرعية تستوعب القدرات الاقتصادية الكبيرة، فقد تعددت مجالات تطبيق الصكوك ومنها استخدامها أداة فاعلة من أدوات السياسة النقدية، أو في تمويل موارد البنوك الإسلامية أو استثمار فائض سيولتها، وفي إعمار الممتلكات الوقفية، وتمويل المشروعات الحكومية، وإمكانية استخدام هذه الصكوك في الخصخصة المؤقتة شريطة أن يكون عائد هذه الصكوك جميعها ناشئاً عن موجودات دارة للدخل.

يوصي المجمع بما يلي:

- (١) ضرورة التزام المصارف الإسلامية بالبحث عن حلول تلبي الحاجات الاقتصادية وتلتزم بالأحكام الشرعية.
- (٢) حيث إن الإطار القانوني لعملية التصكيك هو أحد المقومات الأساسية التي تؤدي دوراً حيوياً في نجاح عمليات التصكيك فإن مما يحقق ذلك الدور قيام السلطات التشريعية في الدول الأعضاء بإيجاد الإطار القانوني المناسب والبيئة القانونية الملائمة والحاكمة لعملية التصكيك من خلال إصدار تشريعات قانونية ترعى عمليات التصكيك بمختلف جوانبها وتحقق الكفاءة الاقتصادية والمصادقية الشرعية بشكل عملي.



## الجراحة التجميلية وأحكامها

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م، بعد الاطلاع على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: الجراحة التجميلية وأحكامها، وبعد استماعه إلى المناقشات المستفيضة التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف جراحة التجميل:

جراحة التجميل هي تلك الجراحة التي تعنى بتحسين (وتعديل شكل) جزء أو أجزاء من الجسم البشري الظاهرة، أو إعادة وظيفته إذا طرأ عليه خلل مؤثر.

ثانياً: الضوابط والشروط العامة لإجراء عمليات جراحة التجميل:

- (١) أن تحقق الجراحة مصلحة معتبرة شرعاً، كإعادة الوظيفة وإصلاح العيب وإعادة الخلقة إلى أصلها.
- (٢) أن لا يترتب على الجراحة ضرر يربو على المصلحة المرجاة من الجراحة، ويقرر هذا الأمر أهل الاختصاص الثقات.
- (٣) أن يقوم بالعمل طبيب (طبيبة) مختص مؤهل؛ وإلا ترتبت مسؤوليته عليه (حسب قرار المجمع رقم ١٤٢ (٨ / ١٥).

- (٤) أن يكون العمل الجراحي بإذن المريض (طالب الجراحة).
- (٥) أن يلتزم الطبيب (المختص) بالتبصير الواعي (لمن سيجري العملية) بالأخطار والمضاعفات المتوقعة والمحتملة من جراء تلك العملية.
- (٦) أن لا يكون هناك طريق آخر للعلاج أقل تأثيراً ومساساً بالجسم من الجراحة.
- (٧) أن لا يترتب عليها مخالفة للنصوص الشرعية وذلك مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في حديث عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لعن الله الواشمات والمستوشمات والنامصات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله. [رواه البخاري]، وحديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «لعنت الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة والواشمة والمستوشمة من غير داء». [رواه أبو داود] ولنهيه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عن تشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء. وكذلك نصوص النهي عن التشبه بالأقوام الأخرى، أو أهل الفجور والمعاصي.
- (٨) أن تراعى فيها قواعد التداوي من حيث الالتزام بعدم الخلوة وأحكام كشف العورات وغيرها، إلا لضرورة أو حاجة داعية.

ثالثاً: الأحكام الشرعية:

- (١) يجوز شرعاً إجراء الجراحة التجميلية الضرورية والحاجية التي يقصد منها:

(أ) إعادة شكل أعضاء الجسم إلى الحالة التي خلق الإنسان عليها، لقله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤].

- (ب) إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم ،
- (ج) إصلاح العيوب الخلقية مثل: الشفة المشقوقة (الأرنبية) واعوجاج الأنف الشديد والوحمات، والزائد من الأصابع والأسنان، والتصاق الأصابع إذا أدى وجودها إلى أذى مادي أو معنوي مؤثر.
- (د) إصلاح العيوب الطارئة (المكتسبة) من آثار الحروق والحوادث والأمراض وغيرها، مثل: زراعة الجلد وترقيعه، وإعادة تشكيل الثدي كلياً حالة استئصاله، أو جزئياً إذا كان حجمه من الكبر أو الصغر بحيث يؤدي إلى حالة مرضية، وزراعة الشعر حالة سقوطه خاصة للمرأة.
- (هـ) إزالة دمامة تسبب للشخص أذى نفسياً أو عضوياً. (قرار المجمع ٢٦ (٤/١) -
- (٢) لا يجوز إجراء جراحة التجميل التحسينية التي لا تدخل في العلاج الطبي ويقصد منها تغيير خلقة الإنسان السوية تبعاً للهوى والرغبات بالتقليد للآخرين، مثل عمليات تغيير شكل الوجه للظهور بمظهر معين، أو بقصد التدليس وتضليل العدالة وتغيير شكل الأنف وتكبير أو تصغير الشفاه وتغيير شكل العينين وتكبير الوجنات.
- (٣) يجوز تقليل الوزن (التنحيف) بالوسائل العلمية المعتمدة ومنها الجراحة (شفط الدهون)، إذا كان الوزن يشكل حالة مرضية ولم تكن هناك وسيلة غير الجراحة بشرط أمن الضرر.
- (٤) لا يجوز إزالة التجاعيد بالجراحة أو الحقن ما لم تكن حالة مرضية شريطة أمن الضرر.

(٥) يجوز رتق غشاء البكارة الذي تمزق بسبب حادث أو اغتصاب أو إكراه، ولا يجوز شرعاً رتق الغشاء المتمزق بسبب ارتكاب الفاحشة، سداً لذريعة الفساد والتدليس. والأولى أن يتولى ذلك الطبيبات.

(٦) على الطبيب المختص أن يلتزم بالقواعد الشرعية في أعماله الطبية، وأن ينصح لطالبي جراحة التجميل (فالدين النصيحة).

ويوصي بما يأتي:

(١) على المستشفيات والعيادات الخاصة والأطباء الالتزام بتقوى الله تعالى، وعدم إجراء ما يحرم من هذه الجراحات.

(٢) على الأطباء والجراحين التفقه في أحكام الممارسة الطبية خاصة ما يتعلق بجراحة التجميل، وألا ينساقوا لإجرائها لمجرد الكسب المادي، دون التحقق من حكمها الشرعي، وأن لا يلجأوا إلى شيء من الدعايات التسويقية المخالفة للحقائق.

### حقوق الارتفاق وتطبيقاته المعاصرة في الأملاك المشتركة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع حقوق الارتفاق وتطبيقاته المعاصرة في الأملاك المشتركة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف حقوق الارتفاق:

حقوق الارتفاق كل ما ثبت لعقار ما على عقار آخر من الأمور المنتفع بها، مما يقبل الاشتراك.

ثانياً: أنواع حقوق الارتفاق:

الارتفاقات متعددة، ومتجددة، ومما ذكره الفقهاء قديماً:

(١) حق الشرب: هو نوبة الانتفاع بالماء لسقيا الزرع والحيوانات، أو لإجراء الماء من عقار إلى آخر.

(٢) حق المسيل: هو إسالة الماء الفائض عن الحاجة، أو غير الصالح، من الأرض المرتفعة إلى الأرض المرتفق بها، أو مروراً بها إلى مصرف عام.

(٣) حق المرور: هو ما يثبت لأرض من حق، في المرور إليها على أرض أخرى مجاورة لها.

(٤) حق التعلي أو العلو: هو حق الجزء الأعلى من البناء الذي يتكون من بناءين، أو من أبنية متعددة مترادفة فوق بعضها، في أن يعلو

ويستقر على البناء الأسفل منه، والمملوك لغيره.

ثالثاً: تنشأ حقوق الارتفاق بالأسباب التالية:

(١) إذن المالك، في الأموال الخاصة، إما بطريق المعاوضة، أو التبرع.

(٢) الضرورة.

(٣) إحياء الموات.

(٤) الجوار والأملاك المشتركة.

(٥) يمكن أن تحدث أسبابٌ تنشئ حقوق ارتفاق حديثة، تكون معتبرة شرعاً، ما لم تخالف نصوص الشريعة وقواعدها العامة، مثل تمديد أسلاك الكهرباء وأقنية وأنابيب الصرف الصحي.

رابعاً: الأحكام:

(١) القاعدة الكلية لحقوق الارتفاق أن الأصل في المنافع الحل، وفي المضار التحريم.

أما المياه الخاصة المحرزة، فلا تستحق إلا عند الضرورة، وبثمن المثل.

(٢) حق الارتفاق بالشرب أو بالإجراء وبالمسيل ثابت للعقار والمزارع ونحوها، بما يقتضيه جريان العرف والعادة.

ومن ذلك: الارتفاق بإجراء الأنابيب بغرض تشغيل المصانع والمعامل أو الصرف الصحي، مقيداً ذلك كله بعدم الإضرار.

(٣) حق التعلي ثابت لصاحبه وله التصرف فيه بعوض وبدونه بحسب ما تقتضيه الأحكام المنظمة له.

خامساً: الارتفاقات المعاصرة:

مما استقر العرف المعاصر على جعله من حقوق الارتفاق إمرار وسائل الخدمات العامة، كوسائل الاتصال، والكهرباء، والماء، والغاز، والصرف الصحي، والتكييف المركزي.

سادساً: أحكام الارتفاقات المعاصرة:

مواقف السيارات إذا كانت مواقف خاصة كالبنائيات والأسواق والمحال التجارية تتبع العين التي أبيع الوقوف من أجلها.

## عقد التملك الزمني TIME SHARING

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع عقد التملك الزمني TIME SHARING، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله.

قرر ما يلي:

أولاً: تعريف التملك الزمني المشترك:

هو عقد على تملك حصص شائعة، إما على سبيل الشراء لعين معلومة على الشيوع، أو على سبيل الاستئجار لمنافع عين معلومة لمدد متعاقبة، أو الاستئجار لمنافع عين معلومة لفترة ما بحيث يتم الانتفاع بالعين المملوكة أو المنفعة المستأجرة بالمهاياة الزمانية، أو المهاياة المكانية، مع تطبيق خيار التعيين في بعض الحالات لاختصاص كل منهم بفترة زمنية محددة.

ثانياً: أنواع التملك الزمني المشترك:

ينقسم التملك الزمني المشترك إلى:

(أ) تملك تام (للعين والمنفعة) بشراء حصة شائعة بعقد البيع للانتفاع المشترك في مدد متعاقبة.

(ب) تملك ناقص (للمنفعة فقط) باستئجار حصة شائعة من المنفعة بعقد الإجارة للانتفاع المشترك في مدد متعاقبة.

ثالثاً: الحكم الشرعي لمبدأ (التملك الزمني المشترك):

(أ) يجوز شرعاً شراء حصة مشاعة في عين و استئجار حصة مشاعة في منفعة محددة لمدة مع الاتفاق بين الملاك للعين أو المنفعة على استخدامهما بطريقة المهايأة (قسمة المنافع) زمنياً أو مكانياً سواء اتفق على المهايأة بين الملاك مباشرة أو من خلال الجهة الموكول إليها إدارة الملكية المشتركة، ولا بأس بتداول الحصة المشاعة بيعاً وشراءً وهبةً وإرثاً ورهنًا، وغير ذلك من التصرفات الشرعية فيما يملكه المتصرف لانتفاء المانع الشرعي.

(ب) يُشترط لتطبيق المبدأ المشار إليه استيفاء المتطلبات الشرعية للعقد، بيعاً كان أو إجارة.

(ت) يجب في حالة الإجارة أن يلتزم المؤجر بتكاليف الصيانة الأساسية التي يتوقف عليها الانتفاع، أما الصيانة التشغيلية والدورية فيجوز اشتراطها على المستأجر، وإذا قام بها المؤجر فلا يتحمل المستأجر إلا تكلفة المثل، أو ما يتفق عليه الطرفان.

أما في حالة البيع فيتحملها المالك باعتبارها من أعباء الملكية، وذلك بنسبة حصته الزمانية والمكانية في الملكية المشتركة.

(ث) لا مانع من التبادل للحصص في التملك الزمني المشترك بين مالكي العين أو المنفعة على الشيوع، سواء تم التبادل مباشرة بين الملاك، أو عن طريق الشركات المتخصصة بالتبادل.



## حقوق وواجبات المرأة المسلمة

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع حقوق وواجبات المرأة المسلمة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، واستحضاره أن الإسلام وضع المرأة موضعها الصحيح وجعلها أساساً لتكوين الأسرة، وفسح لها المجال للعمل، وهياً لها المكان للعطاء، وأتاح لها الفرصة للمشاركة والإبداع، وعُني بها عناية خاصة وشملها في توجيهاته برعاية حانية ووفائها حقوقها كاملة، وأوصى بها أما وأختاً وبناتاً وزوجة. وسوى بين الرجل والمرأة في استحقاق التكريم الإلهي، وفي شؤون العقيدة وفرائض العبادات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفي العمل الصالح، وفي المسؤولية والجزاء، وحق التعليم، وفي التصرفات المالية. ووضع لذلك ضوابط شرعية معتبرة، وأن الأصل العام أن خطاب التكليف شامل للرجال والنساء، إلا ما خص به أحدهما،

قرر ما يلي:

أولاً: للمرأة أن تملك ما شاءت من العقارات والمنقولات على أساس ضوابط الملكية الشرعية.

ثانياً: عمل المرأة يخضع لضوابط شرعية، وتُشجع على العمل في المجالات التي تتفوق فيها نظراً لطبيعتها الخاصة حيث تقدم إنتاجية عالية،

مثل: التربية والتعليم وطب النساء والأطفال والعمل الاجتماعي.  
 ثالثاً: للمرأة المسلمة الإسهام في الأنشطة الاجتماعية والثقافية والتربوية  
 التي لا تتعارض مع أحكام ومبادئ الشريعة، وفقاً لضوابطها المقررة.  
 رابعاً: يؤكد المجمع على قراراته السابقة بشأن المرأة رقم ١١٤ (١٢/٨)،  
 ١٥٩ (١٧/٨).

ويوصي المجمع بما يأتي:

- (١) إنشاء هيئة إسلامية عالمية متخصصة لشؤون المرأة، ويكون  
 من اختصاصها متابعة قضايا المرأة ورصد المؤتمرات المتعلقة  
 بشؤون المرأة والمشاركة فيها.
- (٢) التعاون مع المؤسسات الدولية لحماية الأسرة والمرأة والطفل من  
 الأخطار والتيارات التي تهددها.
- (٣) دعوة جميع الدول الأعضاء للحفاظ على بنود الاتفاقيات الدولية  
 التي تشتمل على مخالفات شرعية.
- (٤) يوصي المجمع بإجراء المزيد من البحث والدراسة في شأن الحقوق  
 السياسية والقضاء والولايات العامة للمرأة.

### تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر  
 الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا (ماليزيا) من ٢٤ إلى  
 ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز (يوليو) ٢٠٠٧م،

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع تحديد سن البلوغ وأثره في التكليف، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، وبعد استحضار أن العقل مناط التكليف، وأن الصغير لا يكلف شرعاً إلا إذا بلغ مرحلة تدل على توافر العقل وتمام الإدراك، وأن هناك أمارات بدنية تدل على ذلك، وأن اللجوء إلى تحديد سنّ معينة في حالة عدم معرفة البلوغ الطبيعي بالأمّارات البدنية الدالة عليه متوافق مع قواعد الشريعة ومقاصدها، وأن الشريعة جاءت بالاحتياط في الحدود بدرئها بالشبهات،

قرر ما يلي:

أولاً: سن التمييز السابق لمرحلة البلوغ سبع سنوات وتعتبر تصرفات من لم يبلغها باطلة. أما المميز فإن تصرفاته المالية تنقسم إلى: تصرفات نافعة نفعاً محضاً فتقع صحيحة نافذة، وتصرفات دائرة بين النفع والضرر فتقع موقوفة على الإجازة ممن يملكها، وتصرفات ضارة ضرراً محضاً فلا يعتد بها.

ثانياً: نظراً لكون البلوغ مرتبطاً بنمو الجسم ووصوله إلى مرحلة معينة يحصل بها تمام الإدراك فإنه يعتبر البلوغ الطبيعي بالأمّارات الدالة عليه، أو بالبلوغ بالسن بتمام (خمس عشرة سنة) في مسائل التكاليف بالعبادات. أما في التصرفات المالية والجنائية فلولي الأمر تحديد سن مناسبة للبلوغ حسبما تقتضيه المصلحة طبقاً للظروف المكانية والبيئية.

ثالثاً: لا يجوز إيقاع العقوبة بالحد أو القصاص على غير البالغ وتكون

عقوبته بالتعزير والتأديب المفوض إلى ولي الأمر، بما يتناسب والمرحلة العمرية التي وصل إليها غير البالغ.  
رابعاً: لا تسقط عن غير البالغ التبعات المالية من ضمان المتلفات وتحمل الديات حسب ما هو مقرر شرعاً.

### المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته الثامنة عشرة في بوتراجايا ( ماليزيا ) من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، الموافق ٩ - ١٤ تموز ( يوليو ) ٢٠٠٧م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع المقاصد الشرعية ودورها في استنباط الأحكام، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله،

قرر ما يأتي:

أولاً: مقاصد الشريعة هي المعاني والحكم العامة والغايات التي قصد الشارع إلى تحقيقها من تشريع الأحكام جلباً لمصالح العباد في الدنيا والآخرة.

ثانياً: يؤدي اعتبار المقاصد في الاجتهاد، وظائف عدة، منها:

- (١) النظر الشمولي لنصوص الشريعة وأحكامها.
- (٢) اعتبار مقاصد الشريعة من المرجحات التي ينبغي مراعاتها في اختلاف الفقهاء.

(٣) التبصر بمآلات أفعال المكلفين وتطبيق الأحكام الشرعية عليها.

ثالثاً: اعتبار المقاصد الشرعية بمراتبها المختلفة الإطار الأساسي  
والمناسب لحقوق الإنسان.

رابعاً: أهمية استحضار المقاصد الشرعية في الاجتهاد.

خامساً: الأعمال الصحيحة للمقاصد لا يعطل دلالة النصوص الشرعية  
والإجماعات الصحيحة.

سادساً: أهمية دراسة الأبعاد المختلفة لمقاصد الشريعة في النواحي  
الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والسياسية وغيرها.

سابعاً: أثر استحضار المقاصد الشرعية في الفهم السديد للخطاب الشرعي.

ثامناً: أهمية أعمال مقاصد الشريعة في تنزيل الأحكام الشرعية على  
الواقعات والنوازل للمعاملات المالية المعاصرة وغيرها لتحقيق التميز

في الصيغ والمنتجات الإسلامية واستقلالها عن الصيغ التقليدية.

ويوصي:

(١) دعوة أمانة المجمع إلى استكتاب المزيد من الأبحاث من أجل

التعريف بمقاصد الشريعة وجهود العلماء والباحثين فيها.

(٢) دعوة المؤسسات والمراكز العلمية إلى تدريس مقاصد الشريعة في

مناهجها التعليمية.

والله أعلم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## وفيات الأعيان

دمعة حرّى وإيمان بقضاء الله وقدره، وحكمته وتدبيره، وتصرفه في خلقه.  
في اليوم الثامن والعشرين من شهر رمضان المبارك من عام ١٤٤٠ للهجرة النبوية توفيت الأخت الأستاذة الدكتورة/ عزيزة بنت مطلق بن محمد الشهري. كما توفي معها أبناؤها الثلاثة الدكتور/ عبدالله، والشيخ عاصم، والمهندس محمد، وذلك أثر حريق مؤلم حدث لهم في سكنهم في مكة المكرمة. والأخت عزيزة أستاذة الفقه وأصوله في جامعة الملك عبدالعزيز، وقد شاركت في بحوث مجلة البحوث الفقهية المعاصرة وكانت أحرص ما تكون على جعل بحوثها متميزة تبتغي منها خدمة شريعة الله وسنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم.

وأسرة المجلة التي ألمها هذا الحادث تبعث أبلغ التعازي والمواساة إلى أسرتها الكريمة وإلى زوجها الأخ عبدالرحمن بن عبدالله الشهري، وإلى زملائها وزميلاتها، وطلابها وطالباتها.

ونسأل الله -عز وجل- أن يتقبلها وأبناءها ويشملهم برحمته وواسع مغفرته، وينزلهم منازل الشهداء، ويجزيها خير الجزاء على خدمتها لفقه شريعة الله وأصوله.

إنه ولي ذلك والقادر عليه.

إننا لله وإنا إليه راجعون.