مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة
مجلة علمية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي
العدد مائة واثنان- السنة السابعة والعشرون-شعبان- رمضان-شوال-ذو القعدة-١٤٣٥هـ- سبتمبر (أيلول) - أكتوبر(تشرين الأول)-نوفمبر(تشرين الثاني)-ديسمبر(كانون١)٢٠١٤م

في هذا العدد

الأسواق والأسعار	الدكتور/ شوقي أحمد دنيا
دراسة مقارنة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي.	
شبهة حد الردة في السنة النبوية.	الدكتورة/ نوال بنت عبدالعزيز العيد
الدخيل في أصول الفقه.	الدكتور/ مشعل بن غنيم المطيري
مُتْعة طلاق الزوجة - دراسة فقهية.	الدكتور/ حسن عبد الغني أبوغدة
أثر الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح.	الدكتورة/ البندري بنت عبد الله الجليل

فتاوى الفقهاء

- لا يحلف إلا بطلب الخصم.
- من أثبت حقاً على غائب، وأراد أن يخرج أو يوكل لاقتضائه.
- متى اشترى شيئاً شراء فاسداً لشرط مفسد أو لسبب آخر لم يجز له قبضه.
- يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها.

مسائل في الفقه

- كلمة (الذرية) وما تدل عليه من أحكام.
- زكاة راتب الموظف وما في حكمه.
- زكاة أموال القصّر.
- الوساوس التي يتعرض لها المؤمنون.
- حكم ما إذا كان شاهد الزور يضمن ما ترتب على شهادته من ضرر.



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

« من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين »
« متفقٌ عليه»

السنة السابعة والعشرون
العدد مائة واثنان

ذو القعدة 1435هـ
ديسمبر 2014م

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

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

موقع المجلة على على الانترنت :

www.alfiqhia.com

البريد الالكتروني :

fiqhia@gmail.com

البريد الالكتروني لصاحب المجلة ورئيس تحريرها :

anafisa1@gmail.com

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية فصلية مُحكّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

العدد مائة واثنان

السنة السابعة والعشرون-شعبان- رمضان-شوال-ذو القعدة-١٤٣٥هـ سبتمبر (أيلول) - أكتوبر(تشرين الأول)-نوفمبر(تشرين الثاني)-ديسمبر(كانون الأول)٢٠١٤م

صاحبها ورئيس تحريرها الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن التفيسية

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

* **عنوان المراسلات:**
ص.ب ١٩١٨ - الرياض ١١٤٤١

* **وكيل التوزيع:** الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع
الرياض: ٤٨٧١٤١٤
فاكس: ٤٨٧١٤٠٦

* **طبعت** في مطابع دار البحوث
هاتف : ٤٨٥٢١٦١
٤٨٥٢١٦١

فاكس : ٤٨٥٢١٨٨

* **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.
ردمد: NSSI : ١٣١٩-٠٧٩٢

الهيـئة العلمـية الاستشـارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / أحمد محمد نور سيف - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / حمزة بن حسين الشريف - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / سعود بن عبد الله الفنيسان - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / صالح بن غانم السدلان - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الشيخ / عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه - الجمهورية الموريتانية الإسلامية

الأستاذ الدكتور / عبد الوهاب 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 عبد الوهاب الباحسين - المملكة العربية السعودية

هيئة التحرير

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / حسن عبد الغني أبو غدة - الأستاذ في جامعة الملك سعود

الأستاذ الدكتور / سعد بن تركي الخثلان - عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية

الدكتور / عبد الله بن أحمد سالم المحمادي - أستاذ مشارك في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور/ عبد العزيز بن سعود الضويحي - الأستاذ في جامعة الملك سعود

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

قـواعد النـشر وشروطـه

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 أرقام الآيات الكريمة والمراجع العلمية الأصلية في هوامش الصفحات مع ترجمة موجزة عن الْعَلَمِ أو الأعلام الذين وردت الإشارة إليهم في البحث.

٦) بيان المراجع العلمية ومؤلفيها في نهاية كل بحث حسب الحروف الهجائية مع بيان مكان وزمان طباعتها وجهة نشرها .

٧) أن يُرفق بالبحث إفادة تتضمن عدم نشره من قبل .

٨) أن يختم البحث بخلاصة تبين النتيجة والرأي، أو الآراء التي تضمنها .

٩) أن يرفق بالبحث خلاصة مستوفية له لترجمتها إلى اللغة الإنجليزية .

١٠) ألا تقل صفحات البحث عن خمسين صفحة من صفحات المجلة .

١١) يكتب اسم الباحث ثلاثياً مع وظيفته العلمية إن وجدت .

١٢) يحق لهيئة التحرير مراجعة البحث مراجعة أولية وتقرير مدى أهليته للتحكيم.

١٣) 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 المحكِّمين وعدم معرفة المحكِّمين لأسماء الباحثين سواء وافقوا على نشر بحوثهم أو أبدوا بعض الملاحظات عليها أو رأوا عدم نشرها.

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

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

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

١٦) يحق للمجلة إعادة نشر البحوث التي سبق نشرها.

١٧) يحق للباحث الحصول على أربع مستلات من بحثه.

١٨) البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها .

* ترتيب البحوث في المجلة يخضع للاعتبارات الفنية فقط.
* "الآراء المنشورة في المجلة تعبِّر عن وجهة نظر أصحابها".

محتويات العدد

* رسالة من هيئة المجلة ٦
* الأسواق والأسعار دراسة مقارنة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي ١٠
الدكتور شوقي أحمد دنيا
* شبهة حد الردة في السنة النبوية ٦٦
الدكتورة نوال بنت عبدالعزيز العيد
* الدخيل في أصول الفقه ١٨٢
الدكتور مشعل بن غنيم المطيري
* مُتْعة طلاق الزوجة ـ دراسة فقهية ـ ٢٥١
الدكتور حسن عبد الغني أبوغدة
* أثر الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح ٢٨٦
الدكتورة البندري بنت عبد الله الجليل

* فتاوى الفقهاء:
ـ لا يحلف إلا بطلب الخصم ٣٥٦
ـ من أثبت حقاً على غائب، وأراد أن يخرج أو يوكل لاقتضائه ٣٥٩
ـ متى اشترى شيئاً شراء فاسداً لشرط مفسد أو لسبب آخر لم يجز له قبضه ٣٦٠
يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها ٣٦٢

* مسائل في الفقه:
الدكتور عبد الرحمن بن حسن النفيسه
ـ كلمة (الذرية) وما تدل عليه من أحكام ٣٦٤
ـ زكاة راتب الموظف وما في حكمه ٣٦٨
ـ زكاة أموال القصَّر ٣٧٠
ـ الوساوس التي يتعرض لها المؤمنون ٣٧٢
ـ حكم ما إذا كان شاهد الزور يضمن ما ترتب على شهادته من ضرر ٣٨٨

رسالة من قارئ

سأل سائل عن معنى الدين في مفهوم الإنسان، فقيل له: الدين حقيقة فطرية ملازمة له وهذه الحقيقة لا تحتاج إلى تعليل؛ لأنه خلق أصلًا لكي يؤمن بالله، فإن لم يؤمن به فهو إما جاهل بمعنى الدين وإما مؤمن به بطريقة ضالة، وذلك حين يظن أن له إلهًا غير الإِلَهَ الحقيقي الذي عرف العقل والحس أنه لا إِلَهَ إلا هو .

نعم: لقد أنكر إنسان منذ كينونته معرفة هذه الحقيقة فَضَلَّ الطريق بينما أدركها إنسان آخر فسار على الطريق السوي.

أما الإنسان الأول - في إنكاره حقيقة الدين - فهو إما جاهل اتبع قادته حين أنكروا الرسالة التي نزلت من السماء وحملها الأنبياء والرسل، فظن ظن السوء فيمن جاء بها؛ فكذبه وعصاه بل تآمر عليه كما فعلت الأمم البائدة، مثل أقوام نوح وعاد وثمود، فلما يئست رسلهم منهم تبرَّؤوا منهم فأصابهم العذاب، فهلكوا فلم يبق لهم سوى آثار هذا الهلاك. وإما أن يكون ذلك الإنسان مدركًا لحقيقة الدين ولكنه ينكرها بفعل استكباره وطغيانه كما فعل فرعون وقومه فكان الهلاك عاقبتهم .

وأما الإنسان الآخر فقد عرف معنى الدين، إما بفطرته حين أدرك أن الكواكب مجرد آيات، أما الصانع الحقيقي فهو العلي العظيم الذي لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار. أو يكون الإنسان قد عرف هذه الحقيقة عندما صدَّق الرسالات التي

جاءته من عند الله، كما فعل ذلك (بعض) بني إسرائيل في زمانهم الأول حين صدقوا (بعض) رسلهم، خلافًا لمن كان على عهدهم ممن أنكر هذه الرسالات .

وحال الإنسان في كل زمانه ومكانه وواقعه ومآله هي حال نفس الإنسان في تعاقب ماضيه، فهو إما مدرك لحقيقة الدين أو منكر لها وقد يكون في واقعه ومآله أكثر إدراكًا لهذه الحقيقة، وذلك بفعل ما طرأ عليه من تطور عقله وعلمه؛ فقد أبصر في تشريحه لجسمه صنع الصانع -عزذكره وجل جلاله- وأدرك في مساره إلى الفضاء عظمة الكون وما فيه. وأدرك بسبب عمق تفكيره أنه لم يخلق عبثًا وأن الدين حماية له من العبث ومزالق النفس، وأن الله -عز وجل- حين أراده له كان رحمة له ورأفة به.

وحال الإنسان لا تتغير بفعل تتابع الزمن، فإن أدرك حقيقة الدين نجا من الهلاك وإن جعلها أو أنكرها كان لهذا الهلاك أدنى وأقرب، وتبقى مسؤولية إبلاغه حقيقة الدين على من أمره الله بإبلاغها لخلقه فقد أمر نبيه ورسوله محمدًا ﷺ أن يبلغ الخلق هذه الحقيقة وهذا الأمر أمر لأمته من بعده.

اللهم إننا نشهد أنه بلغ هذه الرسالة، وأدى الأمانة وجاهد من أجلها حتى بلَّغها وقد بقيت تبعاتها على أمته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

فماذا تراها فاعلة لما أمرت به ؟

والله المستعان

يعزي منسوبو (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة) الأسرة المالكة الكريمة والأمتين العربية والإسلامية، في الفقيد الراحل خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز الذي توفي في اليوم الثالث من شهر ربيع الثاني عام١٤٣٦هـ، ويسألون الله -عز وجل- أن يتغمده بواسع رحمته ومغفرته ويجزيه خير الجزاء على ما قدمه من خدمات لدينه ووطنه وأمته، إن العين لتدمع والقلب ليحزن ولا نقول إلا ما يرضي الله -عز وجل- «إنا لله وإنا إليه راجعون» ...

ويهنئ منسوبو (مجلة البحوث الفقهية المعاصرة) خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز على مبايعة الأمة له ملكًا على المملكة العربية السعودية؛ فقد جاءت هذه المبايعة للرجل الأمين الصادق، فالكل يعرف أن شخصية الملك سلمان تحمل العديد من الخصائص القيادية الكبرى؛ فهو رجل المهمات الصعبة ورجل الدولة ورجل السياسة، ورجل المعارف والتاريخ والآداب. ولا يسعنا في هذه المناسبة إلا أن نرجو الله -عز وجل- أن يديم على خادم الحرمين الشريفين الملك سلمان بن عبد العزيز التوفيق، وأن يسدد خطاه ويعينه على تحقيق ما يتطلع إليه من خدمة دينه ووطنه وأمته .

إذا سيد منا خلا قام سيد قؤول لما قال الكرام فعول

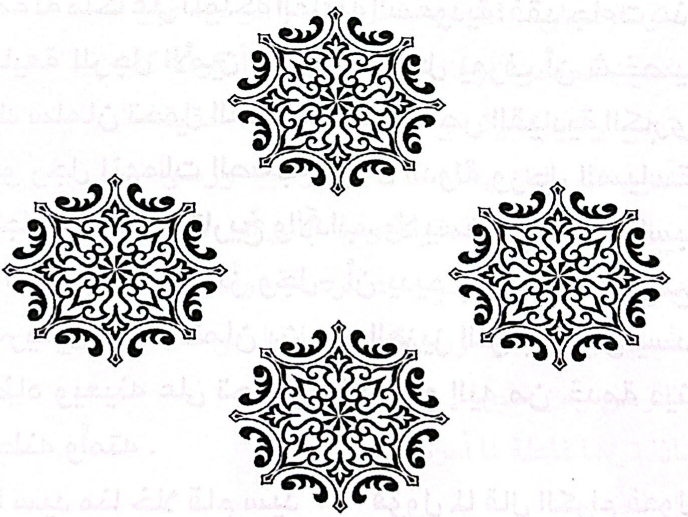
○ كما يهنيء منسوبو المجلة صاحب السمو الملكي الأمير مقرن بن عبدالعزيز بتعيينه ولياً للعهد ونائباً لرئيس مجلس الوزراء .

○ وصاحب السمو الملكي الأمير محمد بن نايف بن عبد العزيز بتعيينه ولياً لولي العهد ونائباً ثانياً لرئيس مجلس الوزراء .

○ وصاحب السمو الملكي الأمير محمد بن سلمان بن عبد العزيز بتعينه وزيراً للدفاع ورئيساً للديوان الملكي ومستشاراً خاصاً لخادم الحرمين الشريفين .

ويسألون الله عز وجل أن يوفقهم جمعاً ويسدد خطاهم في خدمة الدين والوطن .

إنه ولي ذلك والقادر عليه ..



الأســـــــواق والأســـــــعار
دراسة مقارنة بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الوضعي

الدكتـــــور/ شوقـــي أحمـــد دنـــيا

المقدمة:

تؤدى الأسواق وظيفة أساسية في حياة الأفراد والمجتمعات؛ ففيها تعرض وتطلب مختلف السلع والخدمات التي لا يستغني عنها الناس في قيام حياتهم وازدهارها. وانتقال السلع والخدمات من يد لید في الأسواق تحكمه قاعدة المعاوضة، فكلٌ يعطي ويأخذ مقابل ما يعطي، البائع يعطي السلعة أو الخدمة ويأخذ الثمن الذي يراه مكافئًا لها، والمشتري يقدم الثمن بهدف حصوله على السلعة أو الخدمة المكافئة لما دفعه من ثمن. فنحن في الأسواق أمام معاوضات مالية. وحتى تؤدي السوق وظيفتها على الوجه المنشود وتقدم لكل طرف فيها العوض الذي يجعله راضيًا بل سعيدًا بحصوله عليه مقابل ما قدمه، كان لزامًا أن تحاط بسياج قوي من القيم والمبادئ الأخلاقية، وأن ترتكز على العديد من النظم واللوائح، وأن تكون تحت رعاية الدولة ونظرها.

وقد حظيت الأسواق وما يجرى فيها من تبادل وأسعار برعاية

(*) أستاذ الاقتصاد وعميد كلية التجارة – جامعة الأزهر (سابقًا) .

الإسلام واهتمامه منذ نشأة دولته بالمدينة المنورة، في زمن الرسول ﷺ ، وكذلك عبر عصوره الممتدة، فيحدثنا التاريخ أنه كان من أول ما ينظر فيه الخليفة من شؤون المسلمين هو أسواقهم وأسعار سلعهم وخدماتهم.

وعلى المستوى الفكري حظيت الأسواق بعناية علماء الإسلام فأفردوها بالدراسة في بعض المؤلفات، وأدرجوا مسائلها كمحاور أساسية في بعضها الآخر. وهي جديرة بذلك الاهتمام حتى يومنا هذا.

وفي هذا البحث نعرض بلغة فقهية اقتصادية لبعض جوانب الأسواق ذات الأهمية. مع الإشارات السريعة لمنظور الاقتصاد الوضعي لتلك الجوانب.

المبحث الأول: الأهمية الاقتصادية للأسواق والأسعار

من نافلة القول الإشارة إلى ما هو معهود ومعروف لدى الاقتصاديين من أن أركان النظرية الاقتصادية- أو إن شئت فقل أركان علم الاقتصاد -أربعة: الاستهلاك والإنتاج والتبادل والتوزيع، وإذا كان الاستهلاك في نظر الاقتصاد هو الغاية والهدف، ومن ثم فله مكانته وأهميته، وإذا كان الإنتاج في نظرهم هو الأداة أو الوسيلة للاستهلاك، حيث إن الموجود في الكون في غالبيته العظمى موارد، وليس سلعًا وخدمات، ومن ثم فللإنتاج مكانته وأهميته، فإن التبادل هو الذي يوفر الإنتاج جيد النوع وفير الحجم، من خلال ما يتيحه من تخصص وتقسيم

للعمل. كما أنه يعد المعبر أو القنطرة التي يعبر عليها الإنتاج إلى الاستهلاك، فالإنتاج مهما كان نوعه وحجمه لا قيمة له إذا لم يكن مآله في النهاية الاستهلاك، ولا يكون ذلك غالبًا إلا من خلال التبادل، وحيث إن التبادل لا يقف عند السلع والخدمات النهائية، وإنما يمتد ليشمل تبادل النقود، وتبادل عناصر الإنتاج وخدماتها، فإنه بذلك يعد محددًا رئيسًا من محددات التوزيع ونمطه القائم. وهكذا ظهر للتبادل، وخاصة ما كان فى شكل تجارة، أهمية اقتصادية كبيرة، ولذلك لا نجد مثار عجب كبير مناداة بعض كبار الاقتصاديين بكون علم الاقتصاد موضوعه التبادل. وإن كنا لا نصل معهم إلى هذا الحد. لكنا مع ذلك نؤكد أن الإنتاج في غالبه هو إنتاج للسوق في المقام الأول، ومعنى ذلك أنه بدون تبادل ولا تجارة لا مجال للحديث عن إنتاج متزايد متطور، ولا مجال في الوقت نفسه للحديث عن إشباع جيد ومتطور لحاجات الإنسان. وهكذا صارت المشروعات الاقتصادية، اليوم بصفة خاصة، وقبل اليوم بوجه عام، ومهما كان مجالها وطبيعة نشاطها: زراعية كانت أو صناعية أو خدمية أو مهنية... إلخ - هي مشروعات تجارية، من حيث كونها تستهدف الربح من خلال التبادل التجاري. والمعروف اقتصاديًّا أن التبادل في حد ذاته يرفع من حجم الإشباع القومي حتى وإن لم يزد الناتج، بفعل ما هو معروف من تناقص المنفعة الحدية، واختلاف الأفراد في مقدار ما يحوزونه من سلع وخدمات، على ما هو

معهود في صندوق ايدجورث.

إن التبادل، وما يتطلبه عادة من تخصص أفراد ومؤسسات لاتخاذه مهنة ونشاطًا، ومن ثم ظهور التجارة والتجار، وما يتطلبه ذلك كله من وجود أسواق يلتقي فيها أو من خلالها البائعون بالمشترين قد نال، في ضوء ما له من أهمية اقتصادية، عناية علم الاقتصاد واهتمامه، فخصص فيه مساحات واسعة لدراسة الأسعار والأسواق، ولا عجب في ذلك فمن خلال التبادل والأسواق توجد وتحدد الأسعار، عن طريق ما يعرف اقتصاديًا بالعرض والطلب.

وأهمية الأسعار في التخصيص الكفء أو غير الكفء للموارد، وفي توزيع الدخول العادل أو غير العادل ليست محل خلاف بين الاقتصاديين[١] فالسعر الجيد الذي يفصح عن القيمة ويعبر بحق عنها ،الذي هو نتاج سوق سليمة صحيحة يعد محددًا رئيسًا للكفاءة الاقتصادية للنظام الاقتصادي. ولذلك فإن كل الأنظمة الاقتصادية تعنى بتوفير النظام السعري الجيد، وما يتضمنه من أسس ومؤسسات وأدوات وإجراءات.

والأهمية الاقتصادية للتبادل والتجارة لم ينفرد الاقتصاديون بإظهارها وتعرفها، بل سبقهم إلى ذلك الإسلام وعلماؤه. فلقد حفل القرآن الكريم بالتجارة، وبما تقدمه من خدمات اقتصادية، مقدمًا لها الضوابط الأساسية التي تكفل لها كفاءتها في أداء وظيفتها، فأباحها،

(١) محبوب الحق، ستار الفقر، ص٤٢. FF ٢٩٦.K. Wicksell, pp

بل حضَّ عليها من جهة، ومنع كل صور الغش والظلم فيها من جهة ثانية، وحرَّم كل ما قد يجرى فيها من عقود وممارسات ضارة من جهة ثالثة. وكذلك السنة النبوية؛ القولية والفعلية والتقريرية. وهل هناك أبلغ دلالة على الأهمية الاقتصادية للتجارة من قول الرسول ﷺ «تسعة أعشار الرزق في التجارة»[١]. ألا يعد ذلك، خاصة في عصرنا هذا، من معجزات النبوة؟ ثم إن الأهمية الاقتصادية للتجارة والسوق في نظر الإسلام تتجسد عمليًا في قيام الرسول ﷺ فور قدومه للمدينة بإنشاء سوق المدينة وإدارته والإشراف عليه وتعهده المتوالي والمستمر، وإعلانه الصريح بحمايته من أي عدوان، من داخل السوق أو من خارجه، وبفتحه أمام من يريد الدخول فيه والخروج منه دون أي عوائق أو عقبات مالية أو إدارية أو غيرها، فقال ﷺ «نعم سوقكم هذه فلا تنتقص ولا يضرب عليها خراج»[٢]. وإذا كانت السوق قد تزامن إنشاؤها مع المسجد، فهما، طبقًا لمصادر السيرة المعتمدة أول مؤسستين أقيمتا في صدر الإسلام بالمدينة. فقد أخذت بعض أحكام المسجد. ولم يقف اهتمام السنة بالتجارة والأسواق عند ذلك وإنما قدمت كل التشريعات التي توفر لها مقومات الكفاءة في أداء وظيفتها والقيام بمهمتها الاقتصادية. فطهرتها من كل صنوف الإنحراف والتشوه، من احتكار وغش وتدليس، وغير ذلك. واحترمت مؤشراتها

(١) رواه الطبراني وابن أبي الدنيا.
(٢) رواه الطبراني.

السعرية ولم تتدخل فيها، طالما هي بعيدة عن هذه التشوهات ومنعت كل ما ينقص من فاعليتها، ومن ذلك تلقي الركبان وبيع الحاضر للبادي وبيع النجش، وغير ذلك. وجاء عمر – رضي الله عنه - وأعلنهما صريحة واضحة أن عدم قيام تجارة جيدة وقوية في المجتمع يولد التبعية للغير والاحتياج إليه(١). ومن الأمثلة بالغة الدلالة عمليًا على الأهمية الاقتصادية للتجارة في صدر الإسلام ما كان عليه الصحابة الأجلاء: عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام وغيرهم، من غنى كبير وثراء بالغ، والعامل الأساسي -إن لم يكن الوحيد- وراء ذلك هو التجارة التي أجادوها ومارسوها محليًا ودوليًا. قال سعيد بن المسيب ط كان أصحاب رسول اللهﷺيتجرون في بحر الروم، منهم طلحة بن عبيد الله وسعيد بن زيد بن نفيل. وكانت التجارة والأسواق محل رعاية وعناية الحكومات الإسلامية الجادة عبر العصور. بل كانت تعد عند الكثير منهم من المهام ذات الأولوية المطلقة.

وعندما ولي علي-رضي الله عنه- نظر في المجال الاقتصادي، وما يقوم عليه من أنشطة، ولم يغفل في ذلك التجارة بجوار الزراعة والصناعة، وأعلن بأسلوب وعبارة اقتصادية عن إنتاجية التجارة ووقوفها على قدم وساق في ذلك مع الصناعة والزراعة، سابقًا بذلك بآماد طويلة الفكر الاقتصادي الغربي الذي تعثر طويلاً في نظرته للتجارة حتى

(١) عبد الحى الكتاني، التراتيب الإدارية، ج٢، ص٢٠.

عدّها نشاطًا اقتصاديًّا منتجًا. يقول الخليفة الراشد علي لواليه على مصر: «ثم استوص بالتجار وذوي الصناعات وأوص بهم خيرًا: المقيم منه والمضطرب بماله، والمترفق ببدنه، فإنهم مواد المنافع وأسباب المرافق، وجلابها من المباعد والمطارح، في برك وبحرك وسهلك وجبلك، وحيث لا يلتئم الناس لمواضعها ولا يجترئون عليها». وقد أوضح الإمام الغزالي هذا المعنى بتفصيل مطول، منتهيًا فيه إلى ضرورة التبادل أولاً، وضرورة التجارة وما يستتبعها من أسواق ثانيًا[١].

وقد شارك الغزالي في ذلك العديد من علماء المسلمين. أذكر منهم هنا على سبيل المثال وليس الحصر: يحيى بن عمر في كتابه الفذ الرائد «أحكام السوق» الذي فيه يقول: «ينبغى للوالي الذي يتحرى العدل أن ينظر في أسواق رعيته، ويأمر أوثق من يعرف ببلده أن يتعاهد السوق...»[٢] وكذلك من كتب في الحسبة وعددهم ليس بالقليل.

وهكذا صارت التجارة في نظر الإسلام من المهن المفروض توافرها في المجتمع؛ لأنها شعبة من شعب الإنتاج الأساسية.

المبحث الثاني: السياج الأخلاقي للتجارة والأسواق

في ضوء الأهمية الكبيرة للتجارة والأسواق، وما يمارس فيها ومن خلالها من معاملات وتبادلات ،التي وعيها وأدركها جيدًا علم الاقتصاد المعاصر، ومن قبله الإسلام وعلماؤه كانت جديرة بوضع

(١) إحياء علوم الدين، ج٢، ص ٢٧٧.

(٢) المكتبة التونسية للتوزيع، تونس، د.ت.، ص٣١.

القواعد والأسس التي تمكنها من أداء هذه المهمة على الوجه الصحيح، وإلا مارست وظيفتها على الوجه السيئ، وبقدر ما هي أساسية في التخصيص الكفء للموارد والإشباع الحقيقى للمستهلك، والتوزيع العادل للدخول. وبعبارة كلية بقدر ما هي أساسية في تحقيق الكفاءة الاقتصادية العامة للاقتصاد القومي والاقتصاد الدولي بقدر ما هي على الوجه المقابل أساسية فى التخصيص السيئ للموارد، والإشباع الزائف للمستهلك، والتوزيع الجائر للدخول، ومعنى ذلك أنها آلية اقتصادية شديدة التأثير، الإيجابي والسلبي، على حد سواء. ومن هنا كانت جديرة بأن توضع لها القواعد والأسس الجيدة التي تحول بينها وبين الانحراف المدمر. والوعي الاقتصادي الصحيح بهذه القضية يجعلنا نتفهم موقف الإسلام من السوق والتجارة الفهم الصحيح. فمثلاً نجد أحاديث نبوية عديدة ذات درجة مقبولة لدى علماء الحديث تذم التجارة والأسواق، ونجد في الوقت نفسه أحاديث عديدة على الدرجة نفسها من القبول تمدح التجارة والأسواق. والنظر الاقتصادي الصحيح يقدم أفضل السبل للفهم الصحيح لهذه النصوص الإسلامية وإزالة ما بينها من تعارض ظاهري، بل تبيان أنها متكاملة متضافرة، كلها تستهدف غاية واحدة وتدور حول حقيقة واحدة. وهذه بعض النصوص، يقول ﷺ: «اللهم بارك لأهل المدينة في سوقهم»[1] «خير بقاع

(١) رواه الطبراني.

الأرض المساجد وشر البقاع فيها الأسواق»[١] «تسعة أعشار الرزق في التجارة»[٢] «فضل الكسب عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور»[٣] «إن التجار يبعثون يوم القيامة فجارًا إلا من اتقى الله وبر وصدق»[٤].

ويقول عمر رضي الله عنه: «ما خلق الله ميتة أموتها بعد القتل في سبيل الله أحب إلى من أن أموت بين شعبتي رحل، أضرب في الأرض، أبتغي من فضل الله عزوجل»[٥]. ويقول الحسن البصري: «الأسواق موائد الله فمن أتاها أصاب منها»[٦].

هذه الأحاديث والآثار قد يبدو عليها التعارض. لكنها عند التأمل الدقيق فيها من جهة، وعند استحضار الأهمية الاقتصادية الكبيرة للتجارة والسوق من جهة ثانية لا نجدها تحمل أدنى تعارض، بل هي في الحقيقة يؤكد بعضها بعضًا في تبيان ضرورة أن تكون التجارة والأسواق رشيدة بعيدة عن كل عناصر التشويه والاختلال، حتى تنهض فعلاً بوظيفتها الاقتصادية.

وهكذا نجد أن ما قد يبدو أنه ذم للسوق والتجارة في بعض النصوص فإنه ليس ذمًّا للتجارة والسوق من حيث هي، وإنما هو في الحقيقة ذم لما يشيع فيها من أخلاقيات ذميمة وآداب سيئة وممارسات رذيلة.

---

(١) رواه أحمد.
(٢) رواه مسلم.
(٣) رواه أبو داود.
(٤) رواه الترمذي.
(٥) رواه ابن أبي الدنيا.
(٦) إحياء علوم الدين، ج٤، ص٦٤.

واليوم يصم بعض الاقتصاديين أنواعًا من الأسواق بأنها نوادٍ للقمار، لسوء ما يجري فيها[١].

وإنما ظهر ذلك الذم بوضوح في التجارة والسوق؛ لأن مادة التعامل فيها هي الأموال وتبادلها، لا على وجه التبرع، وإنما على وجه النفع المتبادل، وهنا تتقابل المصالح، وتتصادم الدوافع، فكل فرد فيها مدفوع بتحقيق مصلحته، بل أكبر قدر منها، وفي غمرة ذلك قد يجور على مصلحة الغير ويتعدى عليها، وفتنة المال وجني أكبر قدر منه لدى الإنسان غير منكرة ولا محل شك، وليس كل متعامل في السوق بقادر على أن يكبح جماح دافع المصلحة الخاصة، بحيث لا يطغى على مصالح الغير، وقد صاغ هذه الحقيقة الإمام الغزالي صياغة دقيقة بقوله: «..فالقيام بحقوق الله مع المخالطة والمعاملة مجاهدة لا يقوم بها إلا الصديقون» وفي عبارة أخرى له «وسلوك طريق الحق هذا في التجارة أشد من المواظبة على نوافل العبادات والتخلي لها» وفي عبارة ثالثة له «وبالجملة التجارة محك الرجال، وبها يمتحن دين الرجل وورعه»[٢].

لا عجب والحال كذلك أن يؤكد الإسلام ضرورة إعمال ما تبناه من قيم أخلاقية حميدة في دنيا التجارة والأسواق ومراعاته. وأن يؤكد في الوقت ذاته تحاشي ما لفظه وطرحه من قيم أخلاقية ذميمة. ومعنى

(١) موريس آليه، الظروف النقدية لاقتصاد السوق، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة.
(٢) إحياء علوم الدين، ج٤، ص٦٤.

قيام الإسلام بذلك أن المسألة لم تعد مجرد وازع أخلاقي، وإنما باتت مع ذلك وفوقه قضية تشريعية ملزمة، لا تقف آثارها عند راحة النفس أو تأنيب الضمير، وإنما تمتد لتحدث أثرها الموضوعي في سلامة العقود والمبادلات وفسادها.

وهذه أمثلة قليلة على ما قدمه الإسلام للتجارة والتبادل والأسواق من قواعد إسلامية، هي في أساسها قيم وقواعد أخلاقية.

١- الصدق:

هو خلق إسلامي حميد وهو مفروض في كل موقف في نظر الإسلام وليس فقط مرغوبًا فيه. وهو في مجال التجارة أشد افتراضًا. ولذلك ظهر في النصوص الشرعية المتعلقة بالتجارة بكثرة «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»[١]. ولم يكتف الإسلام بأن يكون التاجر صادقًا بل حثه وحضه على أن يكون صدوقًا «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»[٢]. فالمطلوب أن يصبح الصدق لدى التاجر سجية.

والكذب خلق ذميم، وهو في مجال التبادل والتجارة أشد ذمًّا. وصور الصدق والكذب في مجال التبادل والتجارة أكثر من أن تحصى. فهناك السعر وهناك الخامات وهناك المصنع أو المزرعة التي أنتجت وهناك

(١) متفق عليه.
(٢) رواه الترمذي.

العمر الافتراضي وهناك المنفعة وهناك ما تتطلبه السلعة من صيانة وخدمة، وهناك البدائل القريبة والبعيدة وهناك الكفاءة والمقدرة وهناك العيوب ... إلخ. وعلى التاجر أن يصدق في كل ما يدلي به من معلومات في هذه المجالات المختلفة.

ولخطورة الكذب في هذه المجالات وما يحدثه من آثار سلبية في الطرف الثاني، وعلى الاقتصاد القومي، تدخل التشريع الإسلامي فيعاقب من يكذب بنقيض مقصودة، مقدمًا للطرف الآخر إمكانية التراجع في موضوع التبادل، وقد نظم الفقه الإسلامي هذه المسائل بدقة وتفصيل، ليس هنا مجال التعرض لها.

يقول ﷺ: «يا معشر التجار إياكم والكذب»[1]. والتحلي بهذه القيمة الأخلاقية الحميدة يحمي التجارة من الإعلانات غير الحقيقية، أو بعبارة أدق الكاذبة، وما تجلبه من ويلات وخيمة لا تقف عند حد إهدار الموارد وتدني الإشباع بل تصل إلى إزهاق النفوس في حالات كثيرة.

٢- الوفاء:

هو خلق رفيع، وهو أعلى رفعة في دنيا التجارة والمعاملات المالية وضده الغدر، وهو خلق ذميم، وفي مجال التجارة والمعاملات أشد ذمًّا؛ لأن دنيا التجارة لا تمثل فيها المعاملات الحاضرة المرئية الفورية إلا جانبًا قد يكون متواضعًا إلى حد كبير. وتشيع فيها المعاملات الآجلة

(١) رواه الطبراني في الكبير.

والارتباطات على سلع وخدمات قد لا تكون تحت الرؤية الكاملة، وهنا تلعب الكلمة دورها الحاسم في إتمام هذه الصفقات أو توقفها. أن طبيعة التبادل المالي الدفع والأخذ، وما دفع طرف مالاً إلا مقابل حصوله على مال من الطرف الثاني. ومدار تحقق هذه المعاملات في كثير من صورها هو الوفاء بما قبل واتفق عليه كل طرف. فالوفاء بالوعد مطلوب شرعًا، وإلا دخل المرء في نطاق النفاق، ففي الحديث الشريف «وإذا وعد أخلف»[١]. وهو في العقود أقوى طلبًا.

قال تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ غَيۡرَ مُحِلِّي ٱلصَّيۡدِ وَأَنتُمۡ حُرُمٌۗ إِنَّ ٱللَّهَ يَحۡكُمُ مَا يُرِيدُ﴾ [المائدة:١]. ولا تقف أهمية توافر خلق الوفاء في التبادل والتجارة عند كون المعاملات الآجلة شائعة ،وإنما لأنه- كما قال بحق د.أنس الزرقا - «من يشتري سلعة أو خدمة إنما يشتري معها أيضًا - ولو لم يشعر - مجموعة من الالتزامات أو الضمانات الملازمة للصفقة، التي يتفاوت مدى الوفاء بها بين تعاقد وآخر...»[٢]. والعديد من الصفقات التجارية تتم اليوم من خلال الاتفاقيات والثقة في الالتزام بما ورد فيها والوفاء به[٣].

٣- الأمانة:

هي خلق حميد، وهي في المعاملات المالية والصفقات التجارية

(١) متفق عليه.
(٢) د. أنس الزرقا، قواعد المبادلات في الفقه، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي.
(٣) نفس المصدر.

أعلى حمدًا. والخيانة خلق ذميم، وهي في المبادلات والتجارة أشد ذمًّا. وهذه القيمة الخلقية ليست ببعيدة عن الوفاء والغدر، وإن كان لها ما يميزها. ولشدة حرص الإسلام على وجود الأمانة وتحاشي الخيانة. لم يكتف بذكر الوفاء والغدر. إننا أمام قضية جوهرية هي قضية الالتزام المتضمن في العقد ، وضرورة تنفيذ هذا الالتزام على الوجه المتفق عليه. وعندما يقوم بذلك طرف التبادل يعد موفيًا بما التزم ويعد أمينًا في التزامه، وإلا فهو غادر أو خائن. وفي دنيا التجارة كثيرًا ما يأتمن إنسان إنسانًا أو شركة شركة أخرى أو دولة دولة أخرى. أو مودعًا مستثمرًا أو رجل أعمال عاملاً ، وكثيرًا ما تتم الصفقات من خلال الأمانة. وقد خصص الفقه الإسلامي في باب البيع فصلاً خاصًا بهذا اللون من الصفقات أسماه «بيع الأمانة» ؛ إدراكًا منه لأهمية وضع قواعد وضوابط حاكمة له وضرورتها. ووجود هذا اللون من البيع ضروري في إتمام بعض الصفقات على الوجه المفيد النافع لأحد الطرفين، عندما لا تكون لديه الخبرة الكافية والمعرفة الجيدة بالأسعار السائدة في السوق[1]. والتخلي عن الأمانة في كثير من مجالات التبادل التجاري لا يقف أثره عند استهجان المجتمع ووخز الضمير، بل يتعدى ذلك إلى إبطال التصرف وما هنالك من عقود. ومعنى هذا أن المسألة لم تعد فى نطاق المرغوب وما ينبغي، وإنما دخلت فى باب المفروض وما يجب.

(١) نفس المصدر.

٤- البيان والإفصاح والشفافية:

كل ذلك يمثل خلقًا حميدًا، خاصة في مجال التبادل والتجارة والأسواق، وضده الكتمان والإخفاء والتدليس. لقد افترض الاقتصاد الوضعي في السوق المثالية، وهي سوق المنافسة المعرفة بأحوال السوق من كلا الطرفين. لكن الإسلام قد بالغ في توفير ذلك، فأمر به وجعله قاعدة من قواعد التجارة والسوق لا غنى عنها إسلاميًا وكذلك اقتصاديًا وليس مجرد فرضية قد لا تصدق. لقد طالب الإسلام المتعاملين بالبيان والتبيين، وطالب الجماعة بتوفير ذلك حتى وإن لم تكن طرفًا مباشرًا في التبادل، وطالب الدولة بالسهر على ذلك.

ولنراجع الحديث الشريف الذي سبق ذكره «فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما» ومعنى ذلك أن المسألة لها أبعادها الخاصة التي لا تندرج تحت مجرد الصدق والكذب. فنحن في حاجة إلى توفير معلومات كافية، وأن تكون هذه المعلومات صادقة. وبداية يجب على كل بائع يعلم عيبًا في سلعته أن يصرح به للمشتري، قال ﷺ «لا يحل لامرئ مسلم يبيع سلعة يعلم أن بها داءً إلا أخبر به»[١]. ويجب على كل من يعلم به حتى لو لم يكن طرفًا في التبادل، أن يفصح عنه، نصحًا لغيره[٢]. ومن هنا وجب قيام جمعيات لحماية المستهلك وتقديم ما هو مطلوب من معلومات

(١) رواه أحمد.
(٢) المنذري، الترغيب والترهيب، ج٢، ص ٥٧٥.

عن السلع والخدمات. وقد حذر الإسلام التاجر من استغلال عدم معرفة بعض المتعاملين بالأسعار وأحوال الأسواق، والبيع بسعر أعلى. وورد في ذلك حديث «غبن المسترسل ربا»[١]. وإذا لم يكن ذلك من باب الحقيقة فهو حرام حرمة الربا. والإسلام بذلك يوفر مزيدًا من الحماية ضد الظلم.

والإعلان التجاري لا يذمه الإسلام، طالما التزم الصدق، وابتعد عن الكذب، وحقق منفعة للمشتري. إذ هو عند ذلك يدخل في نطاق التبيين والتوضيح الحقيقي للسلع والخدمات المتداولة، مما يحقق المزيد من الإشباع للمستهلك، والمزيد من حسن التخصيص للموارد بالتالي[٢].

٥- العدل:

هو خلق حميد قد بالغ الإسلام في الإعلاء من شأنه، وضده الظلم الذي بالغ الإسلام في ذمه. ومن مواطن العدل والظلم التجارة والمعاملات المالية، فالتجارة، كما قال الغزالي محك الرجال، ومعنى العدل هنا أن يحرص كل طرف أن يسلم للطرف الثاني حقه كاملا غير منقوص، وأن يحب له ما يحب لنفسه، فإن أنقصه من حقه المتفق عليه بغير رضاه. فقد ظلمه وأكل ماله بالباطل وبخسه حقه. ومن هنا حرم الإسلام أكل الأموال بالباطل، وحرم البخس في المعاملات، وحرم التطفيف، وحرم الغش؛ لأن الغاش في التبادل قد أخذ أكثر من حقه

(١) المناوي، فيض القدير، حديث رقم ٥٧٥٧.
(٢) د. سمير حسن، الإعلان، القاهرة، ١٩٨٤م.

بغير رضا الطرف الثاني، فالمشتري ما دفع في السلعة هذا الثمن إلا من خلال مواصفات محددة قد رضيها، فإذا حدث غشٌ ما فمعناه أن مواصفات السلعة أدنى من المواصفات التي قبل بها. ولذلك كان التحذير الإسلامي الشديد من الغش «من غش فليس منا»(١). وصنوف الغش التجاري أكثر من أن تحصى، ولاسيما في عصرنا الحاضر، وهناك من علماء الإسلام السابقين من تناول موضوع الغش التجاري والاقتصادي بوجه عام بمزيد من الدراسة(٢).

وقد وصلت أخلاقيات بعض التجار المسلمين شأوًا بعيدًا في حرصهم على تحري، ليس فقط العدل وعدم الظلم وإنما الإحسان إلى المشتري(٣)، إعمالاً لقاعدة «حب لأخيك ما تحب لنفسك». ونظرًا لأن الاحتكار يحمل في طياته الظلم، مع ما يحمله من مساوئ أخرى فقد حرمه الإسلام، بل لعن من يمارسه «المحتكر ملعون»(٤) وتوعده بعقوبات شديدة القسوة في الدنيا قبل الآخرة، «من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالجذام والإفلاس»(٥).

إن المحتكر يحصل على ثمن أعلى من قيمة سلعته، ويحقق لنفسه أرباحًا ما كان له أن يحققها في غيبة الاحتكار. وهو بذلك يظلم الغير، ويخل بقاعدة التعادل والتكافؤ في التبادل. بل أنه في نظر بعض

(١) رواه مسلم.
(٢) ابن الحاج، المدخل، ج٤، ص١٢.
(٣) الغزالي، الإحياء، ج٢، ص٨٠.
(٤) رواه ابن ماجة.
(٥) المنذري، ج٢، ص٥٨٣.

اقتصاديي الغرب يدخل ضمن جماعة اللصوص[1].

ومن جوانب فاعلية الاقتصاد الإسلامي في هذا الصدد أنه لم يحرم الاحتكار لما فيه من مضار ومفاسد اقتصادية فحسب، بل لما فيه كذلك، وبنفس الأهمية من مفاسد أخلاقية. وعندما تعجز السوق الإسلامية حتى في ظل هذه القيم الأخلاقية لضعف الوازع الأخلاقي عند المتعاملين عن تقديم أسعار السلع والخدمات الصحيحة السليمة لا ينفض الإسلام يده، وإنما يلزم الدولة – والدولة في نظر الإسلام دولة حكيمة رشيدة – بالتدخل، لوضع الأمور في نصابها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإسلام في هذه الحالة لا ينسى القيم الأخلاقية، فعلى الدولة وهي تمارس هذه المهمة ألا تتخلى عن الأخلاق الإسلامية الحميدة. وعلى رأسها العدل، فلا تحابي مستهلكًا على حساب منتج أو بائع ولا العكس، ولا تمكن أحدًا من إلحاق ظلم أو ضرر بأحد[2]. وعندما رفض الرسولﷺالتدخل في قوى السوق وإجراء التسعير، علل ذلك بخشية وقوع ظلم على أحد. والرسولﷺبذلك يحذر الأمة وحكامها من كل ممارسات وسياسات ينتج منها ظلم.

٦- السماحة:

هي خلق حميد حث الإسلام على التحلى به في مجال المعاملات المالية قالﷺ«رحم الله عبدًا سمحًا إذا باع، سمحًا إذا اشترى سمحًا

(١) لسترثارو، الصراع على القمة، عالم المعرفة، الكويت العدد ٢٠٤، ص٣٤٤.
(٢) الباجي، المنتقى، ج٥، ص ١٩.

إذا اقتضى»[١] والسماحة في التجارة صورها عديدة والتساهل أبوابه متعددة، قد يكون في الثمن أو في الموعد أو المكان أو الأسلوب أو غير ذلك ما يعد فوق المطلوب. ويمكن التعبير عن السماحة بالجود والتساهل وعدم الكزازة والعنت للطرف الثاني. وعدم التمسك بحرفية الحق والواجب، سواء في البيع أو الشراء أو الدائنية والمديونية. وهكذا يشيع في دنيا التجارة من جراء هذا الخلق جو من المودة والمحبة والتقدير والعرفان. ووجود مثل هذا الجو أحد ضرورات وجود نشاط تجاري كفء. وقد التفت العلماء وشراح الحديث الشريف إلى جانب له أهميته فقالوا إن السماحة المرغوب فيها شرعًا لا تعني التهاون والتقصير، ولا تعني عدم الانضباط والالتزام، ولا تعني إضاعة الحقوق. فكل ذلك خارج عن نطاق الأخلاق الإسلامية، بل خارج عن نطاق التشريع الإسلامي في مجال التبادل والتجارة. يقول ابن الحاج «وينبغي له أن يكون هينًا لينًا في بيعه وشرائه مع وجود التحفظ على نفسه من الإجحاف بها فيما يخل بحالها، فإذا باع سامح بالشيء الذي لا يضر لحاله ، وكذلك إذا اشترى»[٢].

٧- قصد منفعة الغير:

ويتمثل في صور عديدة، منها نية التاجر ومقصده من قيامه بتجارته، فعليه عند ذلك- كما قال كثير من العلماء- أن يقصد الإسهام في تحقيق

(١) رواه البخاري ج١ ص٢٧٨ .

(٢) ابن الحاج، مرجع سابق، ج٤، ص٣٨. وانظر توضيحًا شافيًا، إحياء علوم الدين، ٢/٨٢.

المنفعة للغير وتسهيل حصوله على ما يحتاجه. يقول الإمام محمد بن الحسن: «إن الكسب – الإنتاج بكل فروعه – فيه معنى المعاونة على القرب والطاعات، أي كسب كان، حتى إن فتَّال الحبال ومتخذ الكيزان والجزار وكسب الحوكة فيه معاونة على الطاعات والقرب»[١]. ويقول ابن الحاج: «ويتعين على التاجر أن يجلس بنية التيسير على إخوانه المسلمين وإعانته لهم بما يحصله في دكانه من السلع، حتى يأتي من هو مضطر أو محتاج فيجد حاجته متيسرة دون تعب»[٢]. وهذا يتعارض مع ما يشيع اليوم في الحياة التجارية مما يعرف بالإغراق، الذي يتجسد فيه بوضوح قصد الإضرار بالغير، تاجرًا أولاً ومستهلكًا بعد ذلك. ومعلوم أن هذا السلوك بالغ الضرر على المستوى المحلي وعلى المستوى الدولي. وقد تنبه علماء الإسلام قديمًا له ، ولما فيه من خطورة فقالوا بتحريمه وتجريمه[٣]. ومنها ألا يتاجر في سلعة أو خدمة ضارة خبيثة تلحق الضرر والأذى بمن يشتريها، حتى ولو طلبها المشتري، يقولﷺ: «إن الله إذا حرم أكل شيء حرم ثمنه»[٤]. ومقصود الأكل في الحديث مطلق الانتفاع والاستهلاك، وقال العلماء إنه يحرم بيع السلعة المباحة إذا كانت ستستخدم في إنتاج سلعة محرمة، مثل بيع العنب لمصانع الخمور. ولا يشتري سلعة من شخص أو شركة يعلم

(١) الكسب، ص٦١.
(٢) المدخل، ج٤، ص٢٧.
(٣) الباجي، مرجع سابق، ج٥، ص٧.
(٤) رواه أحمد.

أنه لا حق له في ملكيتها. ومنها ألاً يغرر بالغير، فيدفعه إلى الشراء أو البيع بغير السعر السائد، وهو ما يعرف بالنجش، ومنها ألا يتتبع ما يجرى من صفقات فيعيد شراء ما سبق أن اشتراه أو باعه شخص آخر، ولا يتدخل في أثناء إتمام صفقة بقصد الاستحواذ عليها وعدم تمكين الغير منها. وهذا ما عبر عنه الحديث الشريف إذ يقول «لا يبيع الرجل على بيع أخيه، ولا يسوم على سومه»(١). نهى عن إلحاق الضرر بكل من البائع والمشتري.

وفي هذا الصدد لا يحسن ترك التنبيه إلى البون الكبير بين موقف الاقتصاد الإسلامي من هذه المسألة وموقف الاقتصاد الوضعي منها، والذي هو في أحسن تقويم له، يجعل الشخص معنيًا بنفسه فقط، ولا يلتفت لغيره في نشاطه الاقتصاد إلا بقدر ما يقدمه له من منفعة خاصة، وقد صرح بذلك أدم سميث، حيث يقول: «إن القصَّاب يعرض اللحم للمستهلكين ليس بدافع الإحسان إليهم ولكن بدافع المنفعة الشخصية»(٢). وعندما استشعر رداءة هذا السلوك استدرك موضحًا أن ذلك يقود في النهاية إلى مصلحة المجتمع من خلال ما أسماه اليد الخفية (invisible hand). والاهتمام بالنفس والمصلحة الخاصة، أمر فطري لدى الإنسان، وقد احترمه الإسلام بل حض عليه، لكنه تسامى به، بحيث لا يكون على حساب مصالح الجماعة. والفرق

(١) رواه ابن ماجة ج٢ ص٧٣٤ .

(٢) A. Smith, the Wealth of Nathons, New York; p ٤٢٣.

كبير بين اقتصاد تقوم أخلاقياته على الاهتمام بالمصلحة الخاصة من خلال الاهتمام بالمصلحة العامة، كما هو الحال في الاقتصاد الإسلامي، واقتصاد تقوم أخلاقياته على الاهتمام بالمصلحة العامة من خلال الاهتمام بالمصلحة الخاصة، كما هو الحال في الاقتصاد الوضعي.

هذه إشارة سريعة إلى بعض صور الأخلاق الإسلامية في مجال التجارة، ومنها يتضح كيف أحاط الإسلام التجارة والسوق بسياج متين من الأخلاق الحسنة؛ حتى تؤدي دورها الاقتصادي على الوجه المرضي.

ونختم هذه الفقرة بحديث شريف جمع العديد من مكارم الأخلاق في التجارة، أخرج الأصبهاني عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: قال رسول اللهﷺ: «إن أطيب الكسب كسب التجار الذين إذا حدثوا لم يكذبوا وإذا وعدوا لم يخلفوا وإذا ائتمنوا لم يخونوا، وإذا اشتروا لم يذموا، وإذا باعوا لم يمدحوا وإذا كان عليهم لم يماطلوا، وإذا كان لهم لم يعسروا»[1].

ب ـ أثر هذه القيم في كفاءة التبادل التجاري والتجارة والأسواق

بعد أن طوفنا سريعًا حول بعض القيم الأخلاقية التي شدد الإسلام على توافرها وتحاشى أضدادها، نأتي إلى نقطة لها أهميتها المحورية في موضوعنا فنفرد لها فقرة مستقلة بعد أن عرضنا لها لمامًا في الفقرات السابقة، وهي ما تتعلق بأثر الأخلاق الإسلامية في تحقيق الكفاءة

(١) المنذري، مرجع سابق، ج٢، ص٥٨٦.

الاقتصادية للتجارة والسوق.

سبق أن ذكرنا أنه من خلال التبادل والتجارة يتم إشباع حاجات الأفراد والمشروعات، سواء بالحصول على ما لديهم عجز فيه أو بالتخلص مما لديهم فائض فيه. وحيث إن الإنتاج يتم من أجل التسويق وتحقيق الأرباح أساسًا، ولا يكون ذلك إلا من خلال التبادل والتجارة، إذ يعد التبادل بمثابة معبر لعبور المنتجات إلى حيث الاستخدام والاستهلاك. فإن التبادل يمارس دورًا أساسًا في نجاح الإنتاج أو إخفاقه، فإذا سمح له بالمرور، دون عقبات نما وازدهر، وإلا ذبل وأضمحل وتلاشى. فإذا ما كان التبادل محوطًا بهذه القواعد الأخلاقية فإنه لن يسمح لإنتاج ضار بالمرور، ومن ثم يختنق ويتلاشى. ولو لم تجد الأغذية الفاسدة والأدوية الفاسدة أو عديمة النفع، والمخدرات وغيرها من كل ما هو ضار من السلع والخدمات على تعدد أصنافها، لو لم تجد تبادلاً وسوقًا وتجارة أكان يبقى على إنتاجها؟ إن التجارة الأخلاقية كفيلة بتجفيف منابع الإنتاج الضار. وبالتالي كفيلة بحماية المستهلك وحماية البيئة وحماية المجتمع. وحماية الموارد من التبديد والضياع وبالتالي حرمان المجتمع من إنتاج ما هو مفيد حقًا.

وبعبارة فنية اقتصادية، على السوق وما يجرى فيها من تجارة أن تسهم بفاعلية في التخصيص الرشيد للموارد وفي التوزيع العادل للدخول والثروات. ومن ثم في الإشباع المتزايد لاحتياجات الأفراد

والمجتمعات. ولا يتأتى لها تحقيق ذلك إلا من خلال قيامها بعدم السماح بتداول السلع والخدمات الضارة فيها، ثم قيامها بالتسعير الصحيح لكل ما فيها من سلع وخدمات ونقود. والسعر الصحيح لكل سلعة أو خدمة هو ما يتطابق أو يقترب من القيم الحقيقية لهذه السلع والخدمات. وأن يتم ذلك في جو من الوئام وعدم الشقاق والنزاع.

وهكذا نجد أن للسوق الجيدة ذات الكفاءة الاقتصادية العالية مقومات لابد من توافرها، وعلى رأسها ما يلي:

معلومات صحيحة، تبثها في أرجاء المجتمع المحلي والعالمي لكلٍ من المستهلكين والمنتجين، وبعبارة أعم لكل الوحدات الاقتصادية، وكثيرًا ما يرجع فشل السوق إلى افتقاد المعلومات أو عدم دقتها وصوابها[1]. وهي بهذه المعلومات الصحيحة تعين المنتجين على التخصيص الجيد لما تحت أيديهم من موارد، كما تعين المستهلكين على الحصول على ما يسد احتياجاتهم الحقيقية.

قليلة التكاليف، بمعنى أن تمكن السوق هؤلاء وأولئك من الحصول على هذه المعلومات الكافية بأقل قدر ممكن من العبء والتكلفة، فوجود المعلومات الصحيحة إن كان شرطًا ضروريًا لكفاءة السوق فإنه غير كاف، بل لابد من أن يكون ثمن الحصول عليها قليلاً، حتى تكون متاحة للجميع، وليست حكرًا على فئة معينة. وبهذا نكون أمام سوق ترسل إشارات صحيحة كافية بتكلفة زهيدة إن لم يكن بدون تكلفة.

(١) د. حازم الببلاوي، دور الدولة في الاقتصاد، ١٩٩٩م، ص١٩٠.

الحرص على النفع المتبادل، فطالما أن كل طرف في السوق التجارية يدفع فإنه ينتظر أن يعود عليه مقابلٌ، هو في نظره أكثر نفعًا له مما دفع أو على أسوأ الفروض لا يقل نفعًا عنه، إلا في ظل ظروف اضطرارية، لا حكم لها. وعلى السوق أن تتكفل بإتاحة الفرصة أمام الجميع لتحقيق ذلك.

تحاشي النزاع، إن دنيا التجارة والمال والأعمال لا تحتمل الشقاق والنزاع والخصومات والجري وراء المحاكم، وإن كانت موطنًا خصبًا لكل ذلك. وكلما تمكنت السوق، بفعل ما تكون عليه من ضوابط وقواعد منظمة للسلوك، من تقليل إن لم يكن إزاحة ما يجلب النزاع والخصومة - اكتسبت مستوى أعلى من الكفاءة.

هذه القيم والأخلاقيات كفيلة بتحقيق هذه المقومات.

ومن المهم الإشارة إلى تأثير هذه الأخلاقيات في ربحية البائع، وهل يؤثر سلبًا في نشاطه وحجم أعماله ومستقبله التجاري؟ للإجابة عن هذا السؤال الذي قد تكون له أهميته، لدى العديد من التجار ورجال الأعمال الذين يشغلهم إلى حد كبير وضعهم في السوق حاضرًا ومستقبلاً، ولا يخفى ما للربح من دور في ذلك نستعرض بعض النصوص وأقوال بعض العلماء ثم آراء بعض رجال الاقتصاد والإدارة المعاصرين.

الرسول ﷺ يقول «ما أملق تاجر صدوق»[1]. ومعنى ذلك أنه لا

(١) رواه أبو داود.

خوف على التاجر الصادق في تجارته من أن يفتقر. كما يقولﷺ «رحم الله رجلاً سمحًا إذا باع، سمحًا إذا اشترى، سمحًا إذا اقتضى» وهذا قد يكون دعاء له بالرحمة. ودعوة الرسول ما أحراها بالإجابة. وقد يكون إخبارًا من الرسول بأن من هذا سلوكه فهو مرحوم من الله تعالى. وذلك يومئ بحسن حاضره ومستقبله. وقديمًا حذر نبى الله شعيب قومه من الظلم في التبادل، مبينًا أن عاقبة ذلك الخسران في الدنيا أولاً وفي الآخرة ثانيًا.

وحذر نفس التحذير رسولناﷺإذ يقول: «ولم ينقصوا المكيال والميزان إلا أخذوا بالسنين وشدة المؤونة وجور السلطان»[1]. كذلك أخبر الصادق بأن الصدق في البيع يجلب البركة، وأن الكذب يمحق البركة، وبأن اليمين الكاذبة إن حققت البيع فإنها تمحق بركته. وكان سيدنا علي يمشي في الأسواق وينادي على التجار «لا ترفضوا قليل الربح فتحرموا كثيره». ونبه الإمام الغزالي بتفصيل على هذا الموضوع، إذ يقول: «ومن لا يعرف الزيادة والنقصان إلا بالميزان – الحجم الظاهر – لم يصدق بهذا الحديث «البيعان بالخيار...» ومن عرف أن الدرهم الواحد قد يبارك فيه حتى يكون سببًا لسعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، والآلاف المؤلفة قد ينزع الله البركة منها حتى تكون سببًا لهلاك مالكها، بحيث يتمنى الإفلاس منها، فيعرف معنى قولنا إن الخيانة لا تزيد في المال، والصدق لا ينقص منه. والثاني الذي لابد

(١) رواه أحمد.

من اعتقاده ليتم له – أي التاجر – النصح – مراعاة مصالح الغير – ويتيسر عليه بأن يعلم أن ربح الآخرة وغناها خير من ربح الدنيا... فإن قلت: فلا تتم المعاملة مهما وجب على الإنسان أن يذكر عيوب البيع فأقول: ليس كذلك إذا اشترط التاجر ألا يشتري للبيع إلا الجيد الذي يرتضيه لنفسه لو أمسكه، ثم يقنع في بيعه بربح يسير، فيبارك الله فيه ولا يحتاج إلى تلبيس ـ خداع وغش»[١].

وعلى نحو من ذلك طرح الإمام ابن الحاج نفس القضية قائلاً: «فإن قال الصانع مثلاً إذا تحرزت مما ذكرتموه ذهبت المعيشة أو قلَّت، والحاجة تدعو إلى الصنعة لأجل الضرورات والعائلة، وقلَّ أن تتأتى الصنعة مع ما ذكرتم، فالجواب أن التحرز من تلك المفاسد هو الذي يجلب الرزق جلبًا ويسوقه سوقًا.. ومن فعل ذلك كثر الحلال لديه؛ لأنه إذا عُرف بذلك عند الناس كان كثير من أشغالهم على يديه»[٢].

وإذا كان هذا هو موقف الإسلام وعلمائه فإن موقف الفكر الاقتصادي والإداري المعاصر لا يختلف كثيرًا، فقد سبق أن أشرنا إلى ما قرروه، مما تفعله الثقة في النهوض بالنشاط التجاري خاصة والاقتصادي عامة.

وبالطبع فإن أول المستفيدين من ذلك هم رجال الأعمال، وإن فقدان الثقة وشيوع الظلم والغش والفساد في دنيا التجارة هو معول هدم

(١) إحياء علوم الدين، ج٢، ص٧٤.
(٢) المدخل، ج٤، ص٨٥.

قوي لها، وأول من يكتوي بنار ذلك هم التجار ورجال الأعمال. وقد أجريت دراسات ميدانية لمعرفة أثر قيام المشروعات بما يسمى حديثًا (المسؤولية الاجتماعية) الملقاة على عاتقها تجاه البيئة والمستهلكين وغيرهم على الوضع المالي والاقتصادي لهذه المشروعات، وكانت النتائج إيجابية، خاصة على المدى الطويل، حيث تتزايد الإيرادات بفعل المزيد من التعامل، أو بعبارة فنية، المزيد من الطلب الناتج من حسن السمعة، وحيث تتناقص التكاليف في العديد من مفرداتها. وقد سلم الاقتصاد بأنه لا مواجهة للفساد الاقتصادي في غيبة الأخلاق الحميدة. ونحن نزيد على ذلك بالقول إنه لا إمكانية لتحقيق الاقتصاد لأي من الكفاءة والعدالة عند الحد الأمثل، في غيبة الأخلاق الحميدة التي لا مناص من اللجوء إليها، عند تحديد مفهوم صائب ودقيق للكفاءة وكذلك للعدالة. وهذا ما اعترف بمضمونه الاقتصادي الغربي (فرانك نايت) عندما شدد في تحديده لمفهوم الكفاءة على الناتج النافع في مقارنته بالدخل، وليس على مطلق الناتج، وإلا كان تحصيل حاصل. ودخول «النفع» في القضية يتطلب بالضرورة، كما قال بحق بعد تحليل معمق طويل د.عمر شابرا وجود مصفاة أخلاقية يقبلها المجتمع[1].

وإذا كان لنا إضافة هنا نقول إنه لا يكفي مجرد توافر مصفاة أخلاقية يقبلها المجتمع لتحقيق ذلك، بل ينبغي أن تكون هذه المصفاة من الأخلاق الحسنة الحميدة في عرف ذوي الفطرة السليمة والعقل

(١) الإسلام والتحدي الاقتصادي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص٣٦.

الراجح من البشر، وفوق هذا وذاك أن تكون ذات جذور دينية صحيحة. ولا نجد في ذلك أمثل من الأخلاق الإسلامية.

المبحث الثالث: جهاز الأسعار

طالما هناك مبادلة وتجارة فهناك (السوق)، إذ هو المكان أو المجال الذي تتم فيه تلك العمليات. وحيث تتم الصفقات فهناك أسعار.

وللأسعار آثارها في كل من الاستهلاك والإنتاج والتوزيع. ففي ضوء الأسعار السائدة يتحدد إلى حد بعيد نمط استهلاك المستهلك، وبتغير الأسعار عادة ما يتغير نمط الاستهلاك.

وفي ضوء الأسعار السائدة يجري المستهلك حساباته ويحدد موقفه ويحقق توازنه.

وعادة لا يتم إنتاج في غياب الأسعار، سواء على مستوى المنتجات، أم على مستوى عناصر النتاج. وفي ضوء الأسعار السائدة لعناصر الإنتاج يحقق المنتج توازنه الفني، وفي ضوء الأسعار السائدة للمنتجات يحقق المنتج توازنه الاقتصادي.

وفي ضوء الأسعار السائدة يتحدد الموقف تجاه الاستثمارات ،وما إذا كان من المفضل التوسع فيها أو الإقلال منها.

وعلى صعيد التوزيع نجد أنه في ضوء الأسعار السائدة يتحدد إلى حد كبير نمط التوزيع القائم في المجتمع، توزيع الدخل أولاً ويتبعه توزيع الثروة ثانيًا.

من هذا نجد أن الأسعار عنصر مؤثر في كل من الاستهلاك والإنتاج والتوزيع.

على أنه من ناحية أخرى نلاحظ أن الأسعار بدورها تتأثر بكل من الاستهلاك والإنتاج والتوزيع، فنمط الاستهلاك ومواقف الأفراد منه يؤثر في مستويات الأسعار، وكذلك حجم المنتجات وأنواعها، وأساليبها هي الأخرى تؤثر في مستويات الأسعار، وأخيرًا فإن نمط توزيع الدخول والثروات القائمة هو الآخر يؤثر في الأسعار.

وهكذا فإن تلك المتغيرات تتبادل التأثير والتأثر في بعضها بعضًا.

كيف تتحدد الأسعار ؟

إذا كانت للأسعار هذه الأهمية الاقتصادية المتزايدة فينبغي لها أن تحدد بدقة وعناية، وينبغي أن يعنى كل نظام اقتصادي بالجهاز الذي يتولى تلك المهمة، بحيث يكون لديه من الفاعلية ما يجعله يؤدي مهمة تحديد الأسعار تحديدًا رشيدًا يحقق الصالح للمجتمع.

وقد تنوعت مواقف الاقتصادات المختلفة من هذه المسألة تبعًا للفلسفة الاقتصادية التي يقوم عليها كل اقتصاد.

فاقتصاد يؤمن بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ويؤمن بالحرية الاقتصادية الفردية، وبالاستثمار الفردي والاستهلاك الفردي الحر تتحدد الأسعار لديه عن طريق جهاز يختلف عن الجهاز الذي يمارس تلك المهمة في ظل اقتصاد لا يؤمن إلا بالملكية العامة وبالاستثمارات

العامة، وهما معًا يختلفان عن الجهاز السعري في مجتمع يقوم اقتصاده على كل من الملكية العامة والملكية الخاصة. وبعبارة أخرى نلاحظ أن الأجهزة السعرية تتوقف على الفلسفة التي يرتكز عليها الاقتصاد القائم من حيث علاقة الدولة بالنشاط الاقتصادي.

أفللدولة دور نشيط وفعال؟ أم دور ثانوى عرضي؟ أم لها الدور كله؟ ذهب الاقتصاد الرأسمالي إلى جعل الدور الاقتصادي للدولة دورًا هامشيًا، وعلى العكس من ذلك فقد ذهب الاقتصاد الاشتراكي إلى جعل الدور الاقتصادي كله في يد الدولة. أما الاقتصاد الإسلامي فقد أسند إلى الدولة دورًا نشيطًا وفعالاً في الحياة الاقتصادية.

وفي ضوء ذلك فقد أسندت مهمة تحديد الأسعار إلى ما يعرف بجهاز السوق في الاقتصاد الرأسمالي، بينما أسندت تلك المهمة إلى ما يعرف بجهاز التخطيط في الاقتصاد الاشتراكي. أما في الاقتصاد الإسلامي فمهمة ذلك تقع على كل من السوق والدولة. بمعنى أن جهاز الأسعار في الاقتصاد الإسلامي هو جهاز يرتكز على دعامتين: جهاز السوق وجهاز الدولة.

أولاً: السوق والأسعار:

الإزاحة الكلية للسوق كجهاز للأسعار أمر غير وارد في ظل الاقتصاد الإسلامي، بمعنى أن دور السوق في تحديد الأسعار دور معترف به، ولا يمكن إنكاره كلية؛ لأن ذلك يتنافى مع حق الملكية الخاصة

التي اعترف بها الإسلام، ويتنافى مع مبدأ الحرية الفردية في المجال الاقتصادي وغيره. وقد ورد أن السعر غلا على عهد رسول الله ﷺ فقال له الصحابة سعر لنا يا رسول الله. فرفض الرسول - صلى الله عليه وسلم- أن يسعر لهم[1]. ومعنى ذلك اعتراف الرسول بجهاز السوق، وعدم إهداره كلية، حتى ولو بدا أن الظروف غير عادية. وقد روى البخاري أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- «نهى أن تُتلقى السلع حتى يُهبط بها إلى الأسواق»[2]. وروى أيضًا قوله في هذا الشأن «دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض»[3] أي دعوهم يتوافقون متراضين على الثمن السوقي.

وإذا لم يجز إهمال السوق كجهاز للأسعار بصفة مطلقة، فهل يعول عليها وحدها بصفة مطلقة؟ بمعنى أن تكون لها الكلمة الأولى والأخيرة في تحديد السعر. لا نستطيع أن نقول نعم، ومرد ذلك أن هناك مبادئ إسلامية يجب توافرها في عملية المبادلة ، قد لا توفرها السوق في كل الحالات، وإذن فلا يمكن التعويل الكلي عليها بمفردها.

وأهـم هـذه المبـادئ الحاكمـة لعمليـات التبادل مبدأ التراضي والحرية. قال - تعالـى -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ

(١) رواه الترمذي.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النهي عن تلقي الركبان برقم(٢١٦٥) فتح الباري ج٤ص٤٣٧.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي برقم (١٥٢٢) ج٣ ص١١٥٧.

إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمۡ رَحِيمًا ﴾[النساء:٢٩] ويبدو - والله أعلم - من التعبير القرآني بصيغة المفاعلة «تراضي» بدلاً من كلمة «رضي» أن الإسلام ينظر لطرفي المبادلة معًا؛ البائع والمشتري، ويصر على أن يتوافر الرضا لكل منهما، وليس لأحدهما فقط، كما يصر على أن يكون كل طرف يمتلك الحرية الحقيقية في المبادلة. هذا هو المبدأ الأول الذي يحكم عملية المبادلة في الإسلام، والمبدأ الثاني هو مبدأ العدل وعدم الظلم. فلا يحق لطرف أن يلحق ضررًا أو يوقع ظلمًا بطرف.

قال -تعالى-: ﴿ أَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُخۡسِرِينَ ﴿١٨١﴾ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِ ﴿١٨٢﴾ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴾[الشعراء:١٨١-١٨٣]

وقال - تعالى- : ﴿وَيۡلٞ لِّلۡمُطَفِّفِينَ ﴿١﴾ ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكۡتَالُواْ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسۡتَوۡفُونَ ﴿٢﴾ وَإِذَا كَالُوهُمۡ أَو وَّزَنُوهُمۡ يُخۡسِرُونَ ﴾[المطففين:١-٣].

وقال -تعالى-: ﴿ وَيَٰقَوۡمِ أَوۡفُواْ ٱلۡمِكۡيَالَ وَٱلۡمِيزَانَ بِٱلۡقِسۡطِۖ وَلَا تَبۡخَسُواْ ٱلنَّاسَ أَشۡيَآءَهُمۡ وَلَا تَعۡثَوۡاْ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُفۡسِدِينَ ﴾[هود:٨٥].

ومن الناحية العملية افترض الإسلام في الإنسان سلوكه الاقتصادي الطيب والعادل، الذي يحقق لصاحبه النفع مع عدم الإضرار بالآخرين، وافترض فيه في الوقت نفسه إمكانية انحراف السلوك الاقتصادي الإنساني. وبناء على هاتين الفرضيتين منح الإسلام الفرد الحق في ممارسة عملية المبادلة بحرية وسلطة واختيار، ومنح في الوقت نفسه

الدولة سلطة المراقبة والتدخل لتصحيح المسار الاقتصادي.

وهذا عكس ما ذهب إليه الاقتصاد الرأسمالي الذي افترض في الإنسان حسن السيرة والسلوك الاقتصاديين، طبقًا لمبدأ الفردية، ومبدأ توافق المصالح. وبناء على هذا الفرض الخيالي، فقد نادى بأن تتم المبادلة في نطاق السوق الحرة، وأن تمارس هذه السوق مهمتها في تحديد الأسعار. وكانت النتيجة هي عدم وجود السوق الكاملة، وشيوع الاحتكار بصوره المختلفة. وحدوث الظلم والتظالم على نطاق واسع؛ مما اضطره مؤخرًا إلى التسليم للدولة بدور غير هيِّن في النشاط الاقتصادي. وعلى النقيض من ذلك نجد الاقتصاد الاشتراكي قد افترض في السلوك الاقتصادي الفردي الظلم المحض، فبنى نظامه على أساس حرمان الفرد من اتخاذ القرارات الاقتصادية، وسلم للدولة سلطة اتخاذ ما تراه لتسيير حركة الاقتصاد، وتحديد ما تراه من أسعار.

وكانت النتيجة حدوث مظالم ومضار أكبر بكثير من تلك التي افترضوها. مما حملهم على العودة التدريجية في الاتجاه العكسي. والنتيجة المستخلصة من هذه المواقف الاقتصادية المختلفة تجاه قضية تحديد الأسعار، تكشف لنا عن واقعية الاقتصاد الإسلامي.

إذن من غير المقبول إسلاميًا إهمال السوق بكونها جهازًا سعريًّا كلية ، ومن غير المقبول أيضًا الاعتماد الكلي الوحيد عليها في كل الحالات. إذ أحيانًا ما تنحرف وتعجز، وإذن فلا مفر من وجود قوي للدولة في هذا

الصدد متابعة ومراقبة ومقومة ومتدخلة.

إن الاقتصاد الإسلامي بموقفه هذا المبني على إمكانية العدل لدى الإنسان وإمكانية الظلم، قد ارتفع بالإنسان ووضعه في موضعه الفطري الأصيل، فلا هو مبرأ من الظلم في كل الحالات، حتى يترك له الحبل على الغارب، فيوقع نفسه في أشد أنواع الظلم، ولا هو محروم من العدل أبدًا وميال إلى الشر كلية حتى يسلب منه كل قرار.

طبيعة السوق في الاقتصاد الإسلامي:

طالما سلمنا بوجود السوق وأهميتها فعلينا أن نتعرف طبيعة هذه السوق ونموذجها، أهي سوق المنافسة الكاملة؟ أم هي سوق الاحتكار؟ أم هي سوق المنافسة الاحتكارية؟ أم هي شيء غير تلك الصور كلها المعروفة في الاقتصاد الوضعي؟.

أما أنها سوق المنافسة الكاملة فهذا ما رفضه بعض الكتاب المعاصرين في الاقتصاد الإسلامي. انطلاقًا من أوجه القصور والمثالب التي لحقت بها في الاقتصاد الغربي[1]. وفي نظرنا أن الأمر يحتاج إلى بعض التفصيل. أفالمقصود أن الاقتصاد الإسلامي لا يتسع لوجودها مهما كانت صورتها؟ أم المقصود أنه لا يتبناها كسياسة اقتصادية تجارية يقيم نظمه وتنظيماته عليها؟ وبين هذا وذاك اختلاف كبير، فقد يقر الاقتصاد سوق المنافسة الكاملة كجهاز سعري متى توافرت لها ظروف معينة تخلصها مما لحق بها. وهو في الوقت نفسه لا يتخذها

(١) د. منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي، ص٧٢: دار القلم، دمشق.

منهجًا له يعتمد عليها كونها جهازًا سعريًّا وحيدًا في كل الحالات.

نرى أن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض سوق المنافسة، بمعنى أنه لا يتسع لوجودها، ولكنه يرفضها نموذجًا وحيدًا لتحديد الأسعار.

ومرجع ذلك واقعية الاقتصاد الإسلامي. وإيمانه الكامل بأن هذا النموذج كثيرًا مالا يتحقق واقعيًّا، بشروطه ومواصفاته، ومن ثم فمن الخيال غير المطلوب أن يقيم عليه نظامه ومناهجه، وإلا جاء الواقع فأظهر نماذج أخرى للسوق، وهل كل السلع والخدمات تتوافر في سوقها، حتى في أفضل الظروف شروط المنافسة الكاملة؟!.

وإذن فلابد من النظر لنماذج أخرى بجوار هذا النموذج.

ولكنه مع ذلك لا يسعه رفضها عندما يتاح لها في بعض السلع والأوقات أن تتحقق.

كما نرى أن سوق المنافسة الكاملة مرفوض إسلاميًا من حيث فرضياته الأساسية التي ارتكز عليها، وعلى سبيل المثال نجدها تقوم على فكرة توافق المصالح، كما تقوم على فكرة سلبية الدولة تجاه النشاط الاقتصادي، وابتعادها عن الأسواق وغيرها من الأجهزة الاقتصادية. وكلا الأمرين مرفوض إسلاميًا.

وهكذا نرى أن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض سوق المنافسة الكاملة[1] مبدئيًّا وعلى طول الخط، وإنما يرفض فيه ارتكازه على سلبية الدولة

(١) في النفس شيء من تسمية هذه السوق بسوق المنافسة الكاملة، فأين المنافسة فيها بين المتعاملين؟!

وضرورة توافق المصالح، فإذا تخلص منها – ويمكن ذلك في إطار المجتمع الإسلامي – فإنه لا يرفض متى ما استجمع شروطه. بل إن الاقتصاد الإسلامي يسعى لتحقيق شروط هذه السوق، أو بمعنى أدق يسعى لتحقيق الشروط التي يمكن تحقيقها، أما التي تصطدم بعقبة موضوعية، مثل كثرة عدد المتعاملين، فإنه ليس خياليًّا حتى يفترض ضرورة تحققها في كل حال، ومع ذلك فهو يسعى لتحقيقها، كما يسعى لتحقيق حرية الدخول والخروج من السوق، فالسوق في الإسلام مفتوح للجميع، لا يحول دون الدخول فيه إتاوة، «لا خراج عليكم فيها» ولا امتياز لتاجر على تاجر في موقع معين، بل الموقع لمن سبق إليه، وعند تركه يحق للغير الجلوس فيه، ولا حكرة فيه، ولم نجد نصًا ولا واقعة إسلامية تثبت قيام الحاكم بمنع فرد من دخول السوق أو الخروج منه، طالما أنه ملتزم بالقواعد الإسلامية في مبادلاته ونشاطه، بل وجدنا عكس ذلك، لقد رفض الإسلام تلقي الركبان، ومن جوانب الحكمة في ذلك الخوف من تضييق السوق وتقليل نطاقه، إذ معنى تلقي الركبان قيام فرد أو مجموعة قليلة من المشترين «التجار» بالحصول على البضاعة وحرمان بقية المتعاملين في السوق من فرصة الحصول عليها، هذا بالإضافة إلى ما يلحقه بالبائع من ضرر وغبن[1].

ووجدنا الفكر الإسلامي يرفض قيام فئة من التجار أو المنتجين بحصر التعامل فيها وحدها.

(١) ابن قدامة، المغني، ج٢، ص٢٤٢.

يقول ابن تيمية: «وأبلغ من هذا ـ في الظلم ـ أن يكون الناس قد التزموا أن لا يبيع الطعام أو غيره إلا أناس معروفون أن لا تباع تلك السلع إلا لهم ثم يبيعونها هم، فلو باع غيرهم ذلك منع»[1]. وهي صورة قوية من صور الاحتكار.

إذن حرية الدخول والخروج مكفولة لجميع الأفراد، طالما لم يتعارض ذلك مع الصالح العام، أو مع مبدأ من مبادئ الإسلام. ومن ناحية أخرى فإن الاقتصاد الإسلامي يستهدف تحقيق أكبر قدر ممكن من المعرفة بأحوال السوق. نرى ذلك من خلال تحريم تلقي الركبان، ونرى ذلك من خلال تحريم غبن المسترسل، حتى لقد ورد في الحديث «غبن المسترسل ربا»[2] وبين الفقهاء ثبوت الخيار بالغبن للمسترسل. حتى لا ينتهز التجار فرصة الجهل بالسوق والأسعار؛ فيبيعوا له بسعر مغاير لما يبيعون به لمن لديه علم بالسوق. وحذر الرسول ﷺ من الكتمان وعدم الشفافية في عملية المبادلة قال د. «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما». وقد أكد الغزالي على ضرورة توافر أكبر قدر من المعلومات بداخل السوق، وجعل ذلك مسؤولية عامة لكل من لديه معلومات. وبتحقق هذين الشرطين نضمن سيادة السعر الواحد. قال ابن تيمية: «وليس لأهل السوق أن يبيعوا للمماكس بسعر والمسترسل

(١) الحسبة، ص١٦.
(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج٥ ص٣٤٩.

الذي لا يماكس أو من هو جاهل بالسعر بأكثر من ذلك السعر»[١].

وأما شرط الكثرة الكاثرة في عدد المتعاملين بالشكل الذي يؤدي إلى عدم مقدرة أي متعامل على التأثير في السعر في السوق، فهذا ليس شرطًا تنظيميًا، بل هو متوقف على الأوضاع والظروف السائدة، وليس بالضرورة أن يكون متحققًا في كل حال. مع سعي الإسلام إلى تحقيق ما يمكن تحقيقه من ذلك.

فإذا تحقق فبها ونعمت، وإذا لم يتحقق فلا ضرر، ولكن -كما قال العلماء -لا يجوز لبائع أن يبيع سلعة متجانسة بأكثر من السعر السائد، بل ولا بأقل منه، كما ذهب المالكية. أما بأكثر فلما فى ذلك من ظلم المشترين، هذا مع ملاحظة أنه لو سادت المعرفة بالأسعار وأحوال السوق لدى المتعاملين، فإن هذا التاجر لن يتمكن تلقائيًا من ذلك، حيث لن يقبل عليه مشترٍ، ولكن تحوطًا من الإسلام. ونظرًا إلى إمكانية عدم كمال المعرفة بأحوال السوق، فقد توقع إمكانية قيام البائع بذلك، فمنعه من هذا التصرف، وأما بأقل فلما يحدثه ذلك من مضار بالبائعين الآخرين، ومن ثم وقوع القلاقل والاضطراب في السوق، الذي قد يصل إلى حد ما هو معروف اقتصاديًا بحرب الأسعار، وفي ذلك ضرر على كل من البائعين والمشترين. «قال أبو الحسن بن القصار المالكي: اختلف أصحابنا في قول مالك وكل من حط سعرًا. فقال البغداديون أراد من باع خمسة بدرهم، والناس يبيعون ثمانية،

(١) الحسبة، ص١٦، دار الكتاب العربي.

وقال قوم من المصريين أراد من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة. قال: وعندي أن الأمرين جميعًا ممنوعان؛ لأن من باع ثمانية والناس يبيعون خمسة أفسد على أهل السوق بيعهم، فربما أدى إلى الشغب والخصومة، ففي منع الجميع مصلحة»[1]. وأما شرط تجانس السلعة فهو شرط تحليلي أو نظري فقط، بمعنى أنه كي يكون السعر واحدًا يشترط هذا الشرط، وإذا لم يتحقق ذلك فلا مجال لوحدة السعر. وهذا ما قال به الفكر الإسلامي.

قال ابن حبيب: وهذا «يعني سيادة السعر الواحد في المكيل والموزون، مأكولًا أو غير مأكول، دون مالا يكال ولا يوزن ؛لأن غيره لا يمكن تسعيره لعدم التماثل فيه»[2]. ولكن الإمام الباجي عقب على ذلك بقوله «يريد إذا كان المكيل أوالموزون متساويًا ـ أي في الجودة ـ فإذا اختلف لم يؤمر بائع الجيد أن يبيعه بسعر الدون»[3]. وقد يحمل هذا الكلام عمل علماء المسلمين مبكرًا على تكوين نموذج للسوق يقترب كثيرًا من نموذج المنافسة الكاملة.

هذا ما يمكن التعليق به على موقف الاقتصاد الإسلامي من نموذج سوق المنافسة الكاملة. وهو يتلخص - كما ذكرنا- في أنه يتسع لها ولا ينحصر فيها. أما عن موقفه من نموذج السوق الاحتكارية فيمكن

(١) نفسه، ص١٥. ومع ذلك فمن المهم الحذر في التعميم، إذ قد لا يكون قصد البائع الاستحواذ ومن ثم الإضرار لغيره من البائعين، وإنما هو التسامح، وبخاصة مع بعض المشترين من الفئات متواضعة الدخل.

(٢) نفسه، ص٣١.

(٣) المنتقى، ج٥، ص٢٠.

تناوله على النحو التالي:

يقصد بالاحتكار في الاقتصاد الوضعي، انفراد مشروع واحد بعرض سلعة لها بديل غير قريب. مما يعنى أن المحتكر لا يقابل بمنافسة. وحيث إن المحتكر يحدد الكمية المعروضة، فله سلطة في تحديد الكمية المبيعة، ومن ثم في تحديد الثمن. وبالطبع فهو يستهدف تحقيق الحد الأقصى من الأرباح، ومن ثم فهو يعمد إلى رفع الثمن إلى أقصى ما يمكنه ذلك عن طريق تقليل الكمية المعروضة. وبوجه عام فإن الاحتكار نموذج غير مرغوب فيه في نظر الاقتصاد الوضعي، مع أنه واقع وقائم. وقد تستدعيه في بعض الحالات عوامل موضوعية تحقق الصالح العام، مما هو معروف جيدًا في الاقتصاد الوضعي.

وفي إطار الاقتصاد الإسلامي نجد الاحتكار قد تناوله الفقهاء بالتعريف والتوضيح وتبيان الحكم الشرعي. ويؤخذ من كلامهم في مجمله أن الاحتكار هو أن يعمد شخص أو قلة من الأشخاص إلى شراء سلعة ما بكمية كبيرة تؤثر في الكمية المعروضة في السوق، ثم يقوم بتخزينها لبيعها عند ارتفاع سعرها. وهذا المفهوم الفقهي للاحتكار يتضمن ما يعرف باحتكار الشراء، ينجم عنه لاحقًا ما يعرف باحتكار البيع.

وبرغم اختلاف الفقهاء في جوانب متعددة للاحتكار، مثل أي السلع يدخل عليها، أوَ يقتصر على المشتري في الداخل أم يتعداه إلى المشتري من الخارج؟ وكذلك إلى المنتج، أيدخل على كل سوق أو مدينة أم يعتد

به في الأسواق والمدن الصغيرة فقط.؟ برغم ذلك فإنه يمكن القول إنهم جميعًا متفقون على ربطه بالضرر الذي يلحق السوق من جرائه، فإذا تحقق ضرر فهو الاحتكار المحظور، وإلا فلا. وإذن فالمعول عليه هو الضرر، وليس هو تعدد البائعين أو قلتهم. فقد تقتضي المصلحة قلة عددهم، وقد تفرض العوامل والظروف الاقتصادية الموضوعية ذلك، فهل يقف الاقتصاد الإسلامي ضد هذا ،ويقول لابد من الكثرة والتعدد؟ إنه يقر هذا النموذج، ولكنه لا يتركه يفرض ما يشاء من أسعار رغم ما فيها من مضار، بل يتدخل لتحديد السعر العادل للسلع، والأجر العادل للخدمات. ومع ذلك فمن الواضح وجود علاقة قوية بين العدد والقدرة على الاحتكار.

خرج عمر رضي الله عنه مرة إلى السوق فرأى ناسًا يحتكرون بفضل أذهابهم. فقال: «لا ولا نعمة عين، يأتينا الله بالرزق، حتى إذا نزل في سوقنا قام أقوام بفضل أذهابهم[1] فاحتكروا عن الأرملة والمسكين، حتى إذا خرج الجُلاَّب باعوا على نحو ما يريدون من التحكم. ولكن أيما جالب يحمل على عامود كبده في فصل الشتاء والصيف حتى ينزل سوقنا فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء وليمسك كيف شاء»[2].

وبالطبع فإن هذا النموذج مرفوض إسلاميًّا، لا يجوز أن يمارسه فرد في سوق المسلمين، ولا يقر على ذلك لو أراد، ويحق للحاكم أن يمنع

(١) يعني ما هو فائض لديهم من الدنانير الذهبية .
(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج٦ ص٢٩.

إبرام مثل تلك الصفقات من البداية، وله، إذا وقعت أن يسعرها عن طريق الجهاز الإداري ولا يترك لقوى السوق تسعيرها.

أما سوق المنافسة الاحتكارية فهي نموذج من الأسواق لم تتوافر فيه شروط المنافسة الكاملة، ولا شروط الاحتكار. وهو بوجه عام يقوم على وجود كثرة من المتعاملين في سلع وخدمات غير متجانسة.

وميزة هذه السوق أن كل بائع يمكنه تحديد السعر الذي يحب، ولكن بدرجة مقدرة أقل من مقدرة المحتكر ؛ لأن هناك بديلاً وإن كان غير كامل لما عنده، ويلاحظ أن هذا النموذج من السوق هو النموذج السائد في الاقتصاد الرأسمالي.

ويلاحظ عليه أيضًا تبديده الكبير للموارد في شكل نفقات دعاية وإعلانات وتعبئة وتغليف.

والملاحظ أن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض فكرة تنويع المنتجات من حيث المبدأ، ولا يرفض تمايزها في بعض صفاتها، فهناك المنتجات الزراعية، مثل القمح والزبيب والعنب والبلح، وغير ذلك، ورغم كون كلٍ منها سلعة واحدة فإن مفرداتها متمايزة، ومن ثم فمن حق صاحب الصنف الجيد أن يبيعه بسعر أعلى، وقد سبق أن ذكرنا رأي العلماء في ذلك. ومن ناحية أخرى فإن عملية تعبئة السلعة وتغليفها وإضفاء الزينة عليها مما يجعلها أكثر رغبة من قبل المشترين كل ذلك غير ممنوع إسلاميًا، طالما لا يخفي عيبًا ولا يحمل تدليسًا.

وفرق واضح بين التحسين المناسب الرشيد والإغراق في ذلك، وفرق كبير أيضًا بين التحسين، والغش والخداع والتضليل. هذا جائز وهذا محرم. لقد ذهب الفكر الإسلامي إلى أن من الإعلان ما هو مفضل ومطلوب، وليس مجرد مباح، وذلك حيث يوضح في السلعة صفة أو ميزة ما كان للمشتري أن يعرفها بنفسه. والإعلان بذلك يسهم في إشباع حاجة المستهلكين بيسر وبدون مزيد من التكاليف. وهكذا نجد أن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض تنوع مفردات السلعة وتميزها، ومن ثم لا يرفض تنوع أسعار السلعة وتفاوتها، طالما كان ذلك راجعًا إلى ميزات حقيقية.

وقد قدم الغزالي في ذلك الموضوع ما يمكن عدّه المنهج الإسلامي في الترويج والإعلان[1].

كما أنه لا يرفض عملية تزيين السلع والإعلام بها وترويجها، طالما أن ذلك في حدود التعريف الموضوعي بها دون مبالغة أو تدليس.

ومعنى ذلك كله أن نموذج سوق المنافسة غير الكاملة غير مرفوض إسلاميًا كونه نموذجًا، ولكنه مراقب وتحت عين الدولة وبصرها حتى لا ينحرف.

وهكذا نصل إلى أن الاقتصاد الإسلامي لا ينفي السوق كلية بنماذجها المتعددة من حساباته، إذ في ذلك إهدار لمبدأ الملكية الخاصة، وهو فوق ذلك إهدار لجانب العدل والرشد في الإنسان. واعتداء على مبدأ الكفاءة

(١) إحياء علوم الدين، ج٢، ص٧٥.

الاقتصادية.

وهو في الوقت نفسه لا يقر السوق بخيرها وشرها وعجرها وبجرها، ولا يتخذ منها نموذجه السعري الوحيد، وإلا كان مقرًا بالظلم والتظالم، أو غير معترف بإمكانية وقوع الظلم والخطأ من الإنسان، وهذا غير ما قام عليه الإسلام. إنه يفترض الرشد ويفترض السفه، ويفترض العدل ويفترض الظلم، ويعطي لكل حالة حقها ولكل وضعية حسابها.

هذا ومن خلال عرضنا السريع لموقف الاقتصاد الإسلامي من نماذج السوق المعروفة، وجدنا أنه لا يقر أي نموذج منها برمته وبكل جوانبه وأبعاده. وإنما يقر فيها أشياء وينكر فيها أشياء أخرى. وهذا ما حدا ببعض الاقتصاديين المسلمين إلى القول بأن السوق في إطار الاقتصاد الإسلامي هي سوق ذات تركيب خاص من مجموعة من العناصر: الحرية، والتعاون، ووجود الدولة، وقوانين التعامل الاقتصادي[1].

ونوجز القول في السوق الإسلامية بأنها سوق تقوم على الأخلاق وعلى الحضور القوي للدولة.

دور الدولة في تحديد الأسعار:

تعرفنا في الفقرة السابقة دور السوق في تحديد الأسعار في الاقتصاد الإسلامي. وعلمنا أن السوق جهاز سعري لا غنى عنه في المجتمع الإسلامي، بحيث لا يجوز إلغاؤه في كل الحالات والظروف. وهو في الوقت نفسه ليس هو الجهاز الحر الخالي من أي رقابة، فقد

(١) د. منذر قحف، مرجع سابق، ص٧٦.

تعتريه أوضاع تجعله عاجزًا عن تحديد القيم النسبية الصحيحة للسلع والخدمات. وإذن كان لابد من وجود جهة حكومية ومدنية لها من القوة والفعالية ما يصل بها إلى أن تكون جهازًا بديلاً في بعض الحالات.

لقد قدم الإسلام للإنسان من القواعد والقيم والمبادئ ما يجعله راشدًا قويمًا في شتى تصرفاته الاقتصادية وغيرها. ومع ذلك فلم يسلم بأن الأفراد جميعهم سيلتزمون التزامًا دقيقًا بتلك القواعد، بل منهم من سوف يشذ، ومعنى ذلك أن الظلم والتظالم لهما وجود في حياة المجتمع. ومن ثم فلم يكتف بالبناء الذاتي الذي قدمه للفرد ،بل دعمه ببناء خارجي تمثله الدولة، بوصفها مسؤولة عن تحقيق مصالح الناس وحمايتها ودفع الظلم والتظالم بين الأفراد، وخاصة في المجال الاقتصادي، الذي يعد أرضًا خصبة لنمو الظلم فيها. قال - تعالى-: ﴿ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ وَيَأۡمُرُكُم بِٱلۡفَحۡشَآءِۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغۡفِرَةٗ مِّنۡهُ وَفَضۡلٗاۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ﴾[البقرة:٢٦٨]. وقال -تعالى -مخاطبًا إبليس:﴿ وَٱسۡتَفۡزِزۡ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتَ مِنۡهُم بِصَوۡتِكَ وَأَجۡلِبۡ عَلَيۡهِم بِخَيۡلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِ وَعِدۡهُمۡۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴾ [الإسراء:٦٤]. وقد صدق الإمام الغزالي عندما عبر عن ذلك قائلاً: «وسلوك طريق الحق هذا في التجارة أشد من المواظبة على نوافل العبادات والتخلى لها، وبالجملة التجارة محك الرجال وبها يمتحن

دين الرجل وورعه»[١]. كل ذلك جعل الإسلام يقيم من الدولة جهازًا فعالاً لحماية النشاط الاقتصادي الفردي من الظلم والعدوان.

وليس معنى ذلك نكران السوق كلية، ونكران دورها الرئيس في تحديد الأسعار، والاعتماد المطلق على الدولة في تسعير السلع والخدمات. ولو حدث هذا في مجتمع فقد خرج هذا النظام عما تمليه مبادئ الإسلام وقواعده. إذن هناك مجال لتحديد الأسعار من قبل الدولة عن طريق أجهزتها، ويكون ذلك عندما يعجز جهاز السوق عن القيام بتلك المهمة بالصورة التي تتفق وقيم الإسلام وقواعده.

وعلينا أن نلاحظ أننا نتكلم عن تسعير منتجات خاصة، أو بعبارة أخرى منتجات قامت بإنتاجها مشروعات مملوكة ملكية خاصة. وقد تدخل الجهاز الحكومي لتسعيرها حيث عجزت قوى السوق عن تسعيرها بعدالة.

والمعروف أن في الإسلام ملكية عامة، ومن ثم فهناك منتجات عامة يتولى الجهاز الإدارى تحديد أسعارها.

ومعنى ذلك إن دور جهاز الدولة في التسعير له بعدان: بعد يعمل بصفة دائمة ومستمرة وهو ما يتعلق بالسلع والخدمات العامة، وبعد يعمل عندما تدعو الحاجة إلى عمله فقط، وهو ما يتعلق بالمنتجات الخاصة، والحاجة إليه تبرز عندما يعجز جهاز السوق عن تحقيق مبدأي التراضي والعدل أو أحدهما، وعادة ما يحدث الاعتداء على مبدأ

(١) إحياء علوم الدين، ج٢، ص٧٤.

العدل، وإذا اعتدي عليه فلا يعول على بقاء مبدأ التراضي. وفي حقيقة الأمر متى زال العدل فاعلم أن مبدأ التراضي قد زال هو الآخر من حيث المضمون، ولم يبق منه إلا شكله وصورته. فعندما يذهب المشتري لشراء سلعة وضع لها المحتكر ما يشاء من سعر فهو يذهب في صورة رضا واختيار ، ولكنه في حقيقة الأمر مكره غير مختار، إذ لا اختيار مع التفاوت الواسع في القوى، ومن ثم التفاوت الواسع بين العوضين. والمعاوضات مبناها التعادل التقريبي الذي به يتحقق الرضا الحقيقي لدى كل من الطرفين، والرضا أقوى من الاختيار. ولذا اشترط الإسلام الرضا ولم يقف عن حد الحرية والاختيار. وقد صدق ابن تيمية -رحمه الله- إذ يقول عن التسعير الحكومي: «ومن هنا تبين أن السعر (يقصد التسعير الحكومي) منه ما هو ظلم لا يجوز، ومنه ما هو عدل جائز. فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباحه الله لهم فهو حرام. وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ زيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب»[1].

وقد فصل -رحمه الله- القول في التسعير سواء من قبل جهاز السوق أم من قبل الجهاز الحكومي، مبينًا متى يعمل هذا ومتى يعمل ذاك. وقد شدد بحق على الدور النشط للجهاز الحكومي تجاه تسعير السلع والخدمات الضرورية التي يحتاج إليها جمهور الأفراد، وضح

(١) الحسبة، ص١٦.

أن تلك السلع والخدمات يجب أن يكون سعرها هو سعر المثل. فإن تحقق ذلك من قبل جهاز السوق فبها ونعمت، وإلا تدخل الجهاز الحكومي وحدد سعرها بمقدار سعر المثل يقول: «وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فيجب أن يلتزموا بما ألزمهم الله به».

وفي موضع آخر يتناول تسعير الخدمات الضرورية بقوله: فإذا كان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم، صار هذا العمل واجبًا يجبرهم ولي الأمر عليه إذا امتنعوا عنه بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم. ويقول أيضًا: «ونظير هؤلاء الذين يتجرون في الطعام بالطحن والخبز، ونظير هؤلاء صاحب الخان والقيسارية والحمام، إذا احتاج الناس إلى الانتفاع بذلك، وهو إنما ضمنها ليتجر فيها فلو امتنع من إدخال الناس إلا بما شاء وهم محتاجون لم يمكن من ذلك، وألزم ببذل ذلك بأجرة المثل»[1]. ولكن هل معنى ذلك أنه في كل الحالات يحدد سعر السلع الأساسية عن طريق الجهاز الإداري؟.

لو قلنا نعم فمعنى ذلك إلغاء دور الجهاز السوقي تمامًا في تلك السلع رغم أنها منتجات خاصة، ولكن الصواب هو أن دور الجهاز السوقي في مثل تلك السلع لم يلغ كلية، وإنما عندما يحدث فقط اختلال

(١) الحسبة، ص٤٢.

كبير بين قوى العرض وقوى الطلب، ومن ثم تكون هناك إمكانية أو فرصة لسيادة سعر غير سعر المثل. أما لو تواءم العرض مع الطلب، ومن ثم ساد السعر المعروف فلا مجال لعمل الجهاز الإداري.

وقد نبه ابن تيمية على تلك الحالة بقوله: «وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشترى إذ ذاك بالثمن المعروف لم يحتج إلى تسعير»(١).

وعادة ما لا يكون كافيًا أن تتدخل الدولة لتحديد أسعار السلع والخدمات الضرورية، فقد تكون مثل تلك السلع من القلة ومن الأهمية في الوقت نفسه، بحيث يتكالب الناس عليها وسرعان ما تنفد، وتظل حاجات العديد من الأفراد إليها غير مدفوعة. وإذن فعلى الدولة أن تتدخل لتدعيم موقفها الأول، وذلك بفرض نظام ما يعرف بالتقنين أو البطاقات التموينية، يحدد للفرد بموجبها مقدار معين من السلعة، وهي بذلك تضمن وصول السلعة إلى كل الأفراد المحتاجين لها بالقدر المحدد.

أما السلع والخدمات العامة التي تتولى الدولة إنتاجها، فعليها أن تضمن عدالة التوزيع وحصول الفئات المحدودة الدخل «الفقيرة» على حصتها العادلة منها، وقد تسلك الدولة في ذلك نهج توزيع مثل تلك السلع والخدمات مجانًا على الفقراء، أو بسعر رمزي؛ تطبيقًا لمبدأ مسؤولية الدولة عن تأمين المستوى المعيشي المناسب للأفراد. وتجربة

(١) نفسه.

الحمى سند أساسي للدولة في ذلك، فقد منحت الدولة فى عهد عمر رضي الله عنه الفقراء حق الرعي فيه، ومنعت الأغنياء من ذلك. أي أنها قدمت سلعة ضرورية مجانًا للفقراء بل قصرتها عليهم دون الأغنياء.

من ذلك نخلص إلى أن الاقتصاد الإسلامي يؤمن بدور كل من جهاز السوق والجهاز الحكومي في تحديد الأسعار، ويؤمن بضرورة تعاون الجهازين واستفادة كل منهما من الآخر تعاونًا يصل لجعلهما جهازًا واحدًا يمكن تسميته بجهاز السوق الحكومي المدني. وسوف تتضح أبعاد جديدة للتعاون بين الجهازين من خلال بحثنا لمسألة «سعر المثل» الذي هو السعر الذي يستهدف الإسلام سيادته، سواء من خلال جهاز السوق أم الجهاز الحكومي، فإذا تمكن جهاز السوق من الوصول إلى هذا السعر فلا مجال لتدخل الجهاز الحكومي، وإذا عجز عن ذلك تدخل الجهاز الحكومي لتأمين وجود هذا السعر.

كيف يتم التسعير الإداري؟

قلنا إن الجهاز الحكومي لا يتدخل في تسعير المنتجات الخاصة إلا إذا حدث اختلال قوي بين الطلب والعرض، سواء كان اختلالاً موضوعيًا أم مفتعلاً. ومعنى الاختلال القوي هذا وجود سعر فعلي يكون أعلى بكثير من السعر العادل، وقد يكون أقل منه. في تلك الحالة على الحاكم أن يتدخل ليحقق السعر العادل. فكيف يصل إلى ذلك السعر؟ «أولاً» السعر العادل يتضمن هامشًا من الربح بالضرورة. فمبدأ الاعتراف

بأحقية البائع أو المنتج في قدر من الأرباح مبدأ مسلم به إسلاميًا.

ولكن مادمنا نتكلم في السعر العادل فقد نص العلماء على أن هذا القدر المعترف به من الربح يدور في إطار معين، هو أن «يقوم بالتجار ولا يكون فيه إجحاف بالناس» وإذن فمن العناصر الأساسية في تقدير هذا الربح أن يكون بالقدر الذي لا يجعل التجار ينصرفون عن السوق، ويتركون العرض. فيحدث ذلك من الضرر ما هو أبلغ من ارتفاع السعر.

قال الإمام المالكي أبو الوليد الباجي: «ووجه ذلك أنه بهذا يتوصل إلى معرفة مصالح الباعة والمشترين، ويجعل للباعة في ذلك من الربح ما يقوم بهم ولا يكون فيه إجحاف بالناس. وإذا سعر عليهم من غير رضا بما لا ربح لهم فيه أدى ذك إلى فساد الأسعار، وإخفاء الأقوات وإتلاف أموال الناس»[1]. و«ثانيًا» يتولى القيام بذلك فريق مكون من ممثلين للجهاز الحكومي وممثلين لرجال الأعمال الذين يراد تسعير منتجاتهم، وممثلين للخبراء في التسويق والتكاليف وجهاز حماية المستهلك. وذلك حتى يشعر التجار والجمهور بعدالة التسعير وموضوعيته.

ثم تجرى دراسة موضوعية جادة تتناول تكلفة السلعة من جهة، وهامش الربح المناسب من جهة أخرى، ثم يتحاور هذا الفريق بعناصره الثلاثة بحيث يصل في النهاية إلى سعر للسلعة يرضى التجار

(١) المنتقى، مرجع سابق، ج٥، ص١٩.

به ولا يضر بعامة الناس.

قال الإمام المالكي ابن حبيب: «ينبغي للإمام أن يجمع وجوه أهل سوق ذلك الشيء ويحضر غيرهم استظهارًا على صدقهم، فيسألهم كيف يشترون وكيف يبيعون، فينازلهم إلى ما فيه لهم وللعامة سداد حتى يرضوا ولا يجبرون على التسعير، ولكن عن رضا»[١]. ويلفت ابن رشد أنظارنا إلى ضرورة قيام دراسة جادة لتكلفة السلعة، وعدم الاقتصار على تحديد نسبة من ثمن الشراء كربح للبائع، فلربما عمد البائع إلى رفع ثمن الشراء لزيادة مقدار الربح[٢].

هذا هو سعر المثل أو السعر العادل[٣]. رأينا أنه يتضمن التكلفة الرشيدة والموضوعية للسلعة مع إضافة هامش من الربح يجعل التجار لا يخرجون من السوق. ورأينا أن ذلك قد يتحقق عن طريق جهاز الأسعار. قال ابن تيمية: «وإذا كانت حاجة الناس تندفع إذا عملوا ما يكفي الناس بحيث يشترى إذ ذاك بالثمن المعروف (الثمن العادل أو ثمن المثل) لم يحتج إلى تسعير». وقال في فقرة أخرى «وأما إذا كانت حاجة الناس لا تندفع إلا بالتسعير العادل سعر عليهم تسعير عدل لا

(١) ابن تيمية، الحسبة، ص٤٢.

(٢) يقول: «وإذا ضرب لهم الربح على قدر ما يشترون فلا يتركهم أن يغلوا في الشراء، ولو لم يزيدوا في الربح، إذ قد يفعلون ذلك لأمرٍ ما مما تكون نتيجته ما فيه ضرر» أحمد الونشريسي، المعيار، ٨٥.

(٣) لعرض شيق لمصطلحات: الثمن، السعر، القيمة، سعر المثل، وتحديد مضامينها وما بينها من اختلافات. يراجع د. يوسف إبراهيم، الاقتصاد الإسلامي، ص٢٨٧ وما بعدها، القاهرة، ٢٠١٢م بدون ذكر ناشر.

وكس ولا شطط»[1].

الخاتمـــــــة

في ضوء ما سبق يمكن الخروج بما يلي:

١ـ بما أن الأسواق هي مكان تبادل السلع والخدمات، وحيث إن هذا التبادل من الأنشطة الاقتصادية الضرورية في حياة الأفراد والمجتمعات، فإن الإسلام، ومن ضمنه الاقتصاد الإسلامي قد أولى الأسواق عنايته الفائقة، مقدمًا لها من الأطر والتشريعات والإجراءات ما يجعلها تؤدي وظيفتها بكفاءة عالية.

٢ـ أقر الاقتصاد الإسلامي للأسواق قيامها بتسعير السلع والخدمات واحترم آلياتها، ولم يجعل للسلطات الإدارية تدخلاً في عملها، طالما كانت بعيدة عن التشوهات التي تعوق قيامها بعملها، وبخاصة ما يتعلق بالاحتكارات والعقود المحرمة ومختلف أساليب الغش والتدليس. فإن فقدت هذه الحصانة فعلى الدولة أن تتدخل لتقويمها وإعادتها إلى الجادة، بما لديها من أساليب وإجراءات تصل في النهاية إلى التسعير الإداري، بل المنع المؤقت من ممارسة النشاط التجاري لمن يرتكب هذه المخالفات.

٣ـ الهدف المنشود من التبادل التجاري أن يتم انتقال السلع والخدمات بين الأشخاص بأكبر قدر ممكن من العدالة وتكافؤ العوضين ؛حتى لا يشعر أي طرف بأنه قد ظلم من الطرف الآخر.

(١) الحسبة، ص٤٢.

فإن تحقق ذلك من خلال السوق وقوى العرض والطلب فلا مجال لتدخل الدولة، وإلا تدخلت وإن وصل الأمر إلى حد قيامها بتسعير السلع والخدمات. وعليها في تلك الحالة ألا تحيد عن مبدأ العدل بين طرفي التبادل، محابية لطرف على حساب الآخر، بائعًا كان أم مشتريًا. وحتى تحقق ذلك عمليًا عليها أن تشرك في عملية التسعير هذه أفرادًا ممثلين عن مختلف الأطراف المعنية. ولا تنفرد بالتسعير، وإلا نجم عن ذلك في غالب الأمر المزيد من الأضرار، وعدم تحقيق الهدف المنشود.

مراجع البحث مرتبة حسب ورودها

١ـ ستار الفقر: محبوب الحق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

٢ـ الظروف النقدية لاقتصاد السوق: موريس آليه، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة.

٣ـ التراتيب الإدارية: عبد الحي الكتاني، الناشر محمد أمين دمج، بيروت.

٤ـ إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.

٥ـ أحكام السوق: يحيى بن عمر، المكتبة التونسية للنشر والتوزيع، تونس.

٦ـ K.Wicksell «Lectures on Politcal Economy» London.

٧ـ الترغيب والترهيب: الحافظ المنذري.

٨ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي.

٩ـ الإعلان: د. سمير حسن، القاهرة.

١٠ـ المدخل...: ابن الحاج، دار الكتاب العربي، بيروت.

١١ـ الصراع على القمة: لستر ثارو، عالم المعرفة، الكويت، العدد٢٠٤.

١٢ـ المنتقي شرح الموطأ: الباجي، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٣ـ الكسب: محمد بن الحسن الشيباني، نشر عبد الهادي حرصوني، دمشق.

١٤ـ A. Smith, The wealth of nations, New York.

١٥ـ دور الدولة في الاقتصاد: د. حازم الببلاوي، القاهرة.

١٦ـ الإسلام والتحدي الاقتصادي: د. محمد عمر شابرا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

١٧ـ الاقتصاد الإسلامي: د. منذر قحف، دار القلم، دمشق.

١٨ـ المغني: ابن قدامة، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

١٩ـ الحسبة: ابن تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢٠ـ الموطأ: مالك بن أنس، دار الفكر، بيروت.

٢١ـ موسوعة فقه عمر بن الخطاب: د. محمد رواس قلعجي.

٢٢ـ سلسلة أعلام الاقتصاد الإسلامي ـالكتاب الأول: د.شوقي دنيا.

٢٣ـ المعيار المعرب: الونشريسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

شبهة حد الردة في السنة النبوية عرض ومناقشة

الدكتورة/ نوال بنت عبدالعزيز العيد(*)

المُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على من أرسله الله ـ تعالى ـ رحمة للعالمين، أما بعد:

فإن الله ـ سبحانه وتعالى ـ اختار الإنسان من بين سائر خلقه، واستخلفه في الأرض ليقوم بعمارتها، ولم يتركه سُدى، بل أرشده كيف يقوم بهذه المهمة الأساسية؛ فرعاه بالوحي وأرسل الرسل والأنبياء، وأنزل الكتب والصحف، وبيّن له الصراط المستقيم في الحقوق والواجبات، وكل هذا لتحقيق مصالح الناس.

وهذه المصالح التي تقوم عليها حياة الإنسان الدينية والدنيوية تنحصر في خمسة أشياء، وهي: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، وقد اتفقت جميع الشرائع السماوية على مراعاة هذه المصالح الضرورية.

وأهم هذه المصالح هو: الدين، أي الدين الحق - الإسلام - ؛لأنه المعتبَر عند الله دون غيره، قال الله تعالى:{ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ }[آل عمران: ١٩]، وقال:{ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ

(*) أستاذ الحديث وعلومه المشارك في جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ }[آل عمران: ٨٥].

ولكن الله ـ تعالى ـ بحكمته منع إجبار الناس على اتباع هذا الدين الحق، أو إكراههم على الدخول فيه، فقال سبحانه:{ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ }[البقرة: ٢٥٦]، بل منح الإنسان حرية الاختيار في ذلك:{ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ }[الكهف: ٢٩]، { أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ }[يونس: ٩٩]، {وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ}[هود: ١١٨]، لكي يحاسب الإنسان وفقًا لهذا الاختيار، ويتحمل وحده نتيجة اختياره، وفي الوقت ذاته دعاه وأرشـده إلى الإسلام بإقامة الحجج والآيات.

ومن هذا المنطلق تأتي أهمية قضية "الحرية الدينية"، فهي تعني «ضمان حق اعتناق ديانة معينة، وممارسة الشعائر والطقوس المتعلقة بهذه الديانة»[(١)]، وبالإضافة إلى ذلك فإن حرية التدين تستبعد أي تمييز على أساس المعتقد.

وفي تاريخ الإنسانية الطويل وقعت أحداث كثيرة بسببها سُلب هذا الحق من الإنسان في فترات عديـدة، مثل ما فعل فرعون حيث تسلط باسم الدين على عقول الناس، وحجر على ملكة الفكر كما نقرأ في قوله تعالى:{وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِيٓ أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُۥٓ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي ٱلْأَرْضِ ٱلْفَسَادَ }[غافر: ٢٦]. لذلك أرسل الله ـ تعالى ـ رسله إلى الناس لرفع هذا التسلط وتحرير العقول. وأخيرًا

(١) ينظر: بحث الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية –أبعادها وضوابطها – ص ١.

جاء قوله تعالى:{لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ}[البقرة: ٢٥٦] مُعْلِنًا هذه الحرية إلى قيام الساعة، وفي ظل هذا المبدأ القرآني عاش الناس في الدولة الإسلامية عبر القرون بأمان وسلام بدون إكراه أو اضطهاد.

وفي القرن العشرين جاء الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تبنته الأمم المتحدة في عام ١٩٤٨م وهو الوثيقة الرئيسية الأكثر أهمية بين الوثائق الدولية الرئيسية الأربع التي أسبغت شمولية عالمية على مبدأ الحرية الدينيـة. وتعد المادة (١٨) النص الأساسي في الإعلان: «لكل شخص الحق في حرية التفكير، والضمير، والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم، والممارسة، وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرًّا أم مع الجماعة»[١]. وجاء بعدها وثائق أخرى دولية في هذا الشأن، وأخيرًا جاء تشريع "قانون الحرية الدينية" في الولايات المتحدة، وأصبح هذا الأمر من أهم القضايا الدولية[٢]، واتهم الإسلام بأنه يصادر حرية الاعتقاد من أتباعه بما شرع من حد للردة، فجاء هذا البحث (شبهة حد الردة في السنة النبوية عرض ومناقشة) ليحرر معنى حرية الاعتقاد في الإسلام، وما جاء من نصوص لإثبات حد الردة، وأنه لا تناقض ولا تعارض بينهما، أضف إلى الآتي:

(١) ينظر إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www. un.org/ar/documents/udhr/" http://www.un.org/ar/documents/udhr/ .

(٢) ينظر: بحث الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية -أبعادها وضوابطها - ص(٢-٣).

١/ مناقشة شبهة اتهام الإسلام بالحجر على أتباعه من خلال حد الردة، ومصادرة حريتهم في الاعتقاد.

٢/ عرض الأدلة التي تثبت حد الردة، وأقوال العلماء حولها.

٣/ عرض الشبهة النقلية والعقلية على حد الردة ومناقشتها.

٤/ الإسهام في عرض سماحة الدين الإسلامي، والدفاع عما أثير حوله من شبهات.

التمهيد:

مفهوم الردة وضمان الإسلام لحرية الاعتقاد

بيان مفهوم الردة:

تعريف الردة في اللغة: مصدر رد، والراء والدال أصلٌ واحدٌ مطّردٌ منقاس، وهو رَجْع الشَّيء. تقول: ردَدْتُ الشَّيءَ أرُدُّه ردًّا. وسمِّي المرتدُّ لأنّه ردّ نفسَه إلى كُفْره. والرِّدُّ: عِماد الشَّيء الذي يردُّه، أي يَرْجِعُه عن السُّقوط والضَّعْف. والمردودة: المرأة المطلَّقة، والمعنى المراد في هذا البحث هو: الرجوع[1].

تعريف الردة في الاصطلاح:

اختلفت تعريفات العلماء -رحمهم الله- لمصطلح الردة، ومن أهم هذه التعريفات:

ما ذكره الكاساني :، حيث قال بأنها : «الرجوع عن الإيمان»[2].

(١) ينظر: مقاييس اللغة, مادة: (رد), (٢/٣٨٦), لسان العرب, مادة (ردد), (٣/١٧٢).
(٢) بدائع الصنائع (٧/١٣٤).

وعرفها القرافي : بأنها: «عبارة عن قطع الإسلام من مكلف، وفي غير البالغ خلاف إما باللفظ أو بالفعل»[١].

وعرفها ابن الملقن : بأنها : «قطع المسلم المكلف المختار الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل عنادًا أو استهزاءً أو اعتقادًا»[٢].

وجاء في الحاوي للماوردي بأنها: «الرجوع عن الإسلام إلى الكفر»[٣].

وجاء في العدّة بأنها: «أن ينطق بكلمة الكفر أو يعتقدها أو يشك شكًا يخرجه عن الإسلام»[٤].

ومن الملاحظ تقارب هذه التعريفات وتشابهها؛ ولعل أدقها تعريف ابن الملقن ؛ وذلك لأنه حدّد من هو المرتد، وبيّن أنواع الردة، وحقيقتها؛ وأنها تعني ترك الإسلام، سواء دخل التارك في دين آخر، أو بقي ملحدًا لا دين له.

ضمان الإسلام لحرية الاعتقاد:

من المعلوم أن لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، وبناء على هذا فإن له الحق في حرية تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما، وقبل عرض هذه الحرية التي ضمنها له الدين الإسلامي، من المهم بيان هذه الحرية الدينية تاريخيًا، وفي ظل المواثيق الدولية، وقد يقال بأن البحث في تاريخ الحرية الدينية مطلقًا، وفي ظل

(١) الذخيرة (١٢/١٣).
(٢) التذكرة (١/١٢٨).
(٣) الحاوي في فقه الشافعي (١٣/ ١٤٩).
(٤) العدة شرح العمدة ص ٤٤.

المواثيق الدولية، يتطلب الكلام – بإيجاز – عن المناخ الذي تنبثق منه (الحرية الدينية) بوصفها واحدة من حقوق الإنسان، وتطور هذا الحق مع تطور قاعدته الشاملة له ولغيره.

ولقد بدأ تطور فكرة حقوق الإنسان مع نظرية (العقد الاجتماعي) التي تقوم على أساس الاعتراف بالسلطة المنظمة للمجتمع، والمستلزمة خضوع الأفراد لها بالحد من حريته المطلقة لصالح الجماعة التي تتولى حماية الأفراد وتنظيم المجتمع(١).

ولتحقيق التوازن بين هذين العاملين ظهرت المواثيق المبكرة لحقوق الإنسان ، وهي في أمريكا إعلان الاستقلال عام ١٧٧٦م، وفي فرنسا إعلان حقوق الإنسان والمواطن ثم دستورها عام ١٨٤٨م ، إلى أن صدر (الإعلان العالمي لحقوق الإنسان) ١٠/١٢/١٩٤٨م وما تلاه من اتفاقيات دولية(٢).

- ونظرًا للحقبة الزمنية التي أدرك الغرب فيها أن كتبهم المقدسة ليست من عند الله بسبب تناقضها الظاهر مع الحقائق العلمية، قاد ذلك الغرب إلى الابتعاد عن القوانين الشرعية واللجوء إلى القوانين التي وضعها البشر.

ـ كما عاش الغرب أيضًا فترة تاريخية عصيبة عندهم التي كان يقتل فيها خلق كثير من المسيحيين باسم الرب على أيدي المسيحيين

(١) الحرية الدينية لـــ عبد الستار أبو غدة ص٤.
(٢) ينظر: الردة والحرية الدينية لـــ أكرم رضا مرسي ص١٧٧.

في أوروبا، ذلك الذي قاد إلى اندلاع الثورات بين المفكرين الغربيين ضد فكرة القتل في سبيل الله، مما دفع كبار المفكرين الأوروبيين في النهاية إلى استنتاج أنه لا صحة ولا معنى للقتل "باسم الرب".

ومن هذه الوقائع التاريخية خرج ما يسمى بقانون حرية الاعتقاد ، إذ يعد عند القائلين به حقًا إنسانيًا كفله الإعلان الدولي لحقوق الإنسان(١)، حيث جاء نصه في المادة الثامنة عشرة ما يلي:

«لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته وحرية الإعراب عنهما، بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرًا أم مع جماعة»(٢).

لكن هذا الإعلان نفسه رغم صدوره عن الأمم المتحدة، ورغم الدعاية الكبيرة التي أحاطته بها الدعاية الغربية ، ورغم أخذ كثير من الدول وتضمينها له في دساتيرها؛ ما هو إلا إعلان تحيط به مشكلات كبيرة تكلم عنها المفكرون في الشرق والغرب، منها:

أولاً: أنه لا يقوم على أساس متين، وقد أشار إلى هذا كثير من المفكرين الغربيين وغير الغربيين. ومنها ما أشار إليه د.جعفر إدريس في أحد بحوثه المنشورة عن ندوة أقيمت في روما عن حقوق الإنسان في الأديان الثلاثة حينما أرجئت قساوسة الكنيسة الكاثولوكية إلى أنهم انطلقوا

(١) ينظر: الإسلام والردة الضجة القائمة لـــ جمال زربوزو ص٥.

(٢) ينظر: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www. http://www.un.org/ar/documents/udhr" ./un.org/ar/documents/udhr/ .

من منطلق ديني، ولما كان أعضاء الأمم المتحدة ينتمون إلى أديان شتى، ولما كان بعضهم ملحدًا أشاروا إلى أن لا يقيد بمصدر ديني ، وإنما يكون مستنده إجماع الأعضاء في الأمم المتحدة عليه، وهذا الاختلاف في الندوة ذاتها وفي صلب متين كهذا إنما يؤكد هشاشة المبدأ وضعفه، والأدهى ألا يجمع على الميثاق أكثر من ثلث الحضور أو أن بعضهم قد تحفظ على بعض بنوده.

ثانيًا: أن الدول التي وافقت عليه في عام ١٩٤٨م هي ثلث الدول الموجودة في العالم الآن، فبأي حق يلزم به من لم يحضره ولم يصوت به!.

ثالثًا: حاول بعضهم أن يجعل مستند الحقوق الإنسانية فلسفة الطبيعة البشرية أي أن هذه الحقوق أمر تقتضيه طبيعة البشر، لكن هذه الفلسفة نفسها قد كثرت عليها الاعتراضات في الغرب فلم تعد تصلح قاعدة مشتركة يبنى عليها أمر مهم كحقوق الإنسان.

رابعًا: سخر بعضهم من بعض بنود الميثاق قائلاً :إنها لو كانت شيئًا حسنًا فلا يمكن أن تُعد حقًا إنسانيًّا، ومن الأمثلة التي ذكروها على ذلك ما جاء في الفقرة الرابعة من البند الثالث والعشرين من بنود الميثاق أن (لكل شخص الحق في أن ينشئ وينضم إلى نقابات حماية لمصلحته).

خامسًا: كل ما سبق لا يعني أن كل بنود الميثاق باطلة، وإنما يعني

أن الميثاق في جملته ليس أمرًا مجمعًا عليه، ولا حل لهذا الإشكال إلا أن يكتفى فيه بالبنود التي هي موضع الإجماع؛ لأن مجرد التصويت في مثل هذه القضايا الأساسية لا يحل إشكالاً[١].

وبعد تطور المواثيق لحقوق الإنسان وخروج قانون حرية الاعتقاد دار جدل كثير حول عقوبة الردة في الإسلام، وتعالت أصوات المناصرين لحرية الاعتقاد بإيقاف هذه العقوبة، وأن العالم الإسلامي لا يحترم حقوق الإنسان، بدليل قتل من غيّر دينه، وأنه لا بد من إرغام المسلمين على تعديل دينهم وشريعتهم وتغييرهما إلى ما يوافق مبدأ حرية الاعتقاد.

ومع ذلك إلا أنه -ولله الحمد- ذهبت الغالبية العظمى من المسلمين بعد النظر في النصوص الشرعية إلى الاعتقاد بأن القتل هو عقوبة الردة عن الإسلام في الشريعة الإسلامية، وإن كان هناك من خالفهم[٢]، وانطلاقًا من هذه الرؤية فإنها وضعت المسلمين المعاصرين في مأزق، خصوصًا بالنظر إلى وجهة النظر "الحديثة" التي تؤمن بضرورة تغيير الدين إذا كان لا يلبي المتطلبات العقلانية للعصر، ولكن قبل أن يقفز المرء مباشرة إلى حل مشكلة كهذه ،لابد من أن يدرك بأن هناك عددًا من الفرضيات، منها:

---

(١) الردة وحقوق الإنسان لـــجعفر إدريس ص٣ .

(٢) من المنكرين لحد الردة: الدكتور طه جابر العلواني, ذكر ذلك في كتابه لا إكراه في الدين, ومحمود شلتوت, ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٨١ وطارق السويدان في مقاله: الحرية حق شرعي مقدس.

أنه لو طلب من إنسان أن يتخلى عن دينه ومبادئه فلابد من أن يكون هناك دليل قوي يثبت أن دينه أو بعض جوانبه غير مقبول، وإذا لم يكن هناك دليل، فعلى أي أساس يجب على المرء أن يساوم في شيء يؤمن بأنه مأمور من خالقه الذي يدين بالمحبة والطاعة له؟! وهذه القضية لا يكاد يفهمها الغرب؛ لأنهم يعتقدون أن الإسلام والدين مجرد إيمان أعمى، ولا يدركون أن المسلمين لديهم أسباب منطقية وعقلانية تدفعهم إلى الإيمان بالإسلام وتشريعه.

يتوقع المرء من الذين يثيرون اهتمامًا كبيرًا حول الحقوق الإنسانية لمسلم متهم بالردة أنهم أناس يوفون بالكثير من الحقوق المتفق عليها.. وفيما يلي عينة من تلك الاتفاقية اقتصر على مثال واحد لنرى كم هو عدد تلك الدول المتحضرة _ متحضرة في نظرهم لأنها وافقت واهتمت بتلك الحقوق _في عالمنا التي تمارس فعلاً تلك الحقوق التي وافقت عليها وألزمت البقية من دول العالم الإسلامي بها، حيث جاء فيها:

المادة الخامسة: «لا يعرض أي إنسان للتعذيب ولا للعقوبات أو المعاملات القاسية أو الوحشية أو تلك التي تحط من كرامته»[1].

وللعلم فإنه في تاريخ البشرية كلها هناك مجموعتان من الناس اشتهرتا بجمع الأدلة والتقصي حول فن التعذيب، وهما: أعضاء لجان الاستجواب، ووكالة المخابرات المركزية الأمريكية، ومنذ عدة عقود

(١) ينظر: HYPERLINK "http://www.un.org/ar/documents/udhr/" http:// .documents/udhr /www.un.org/ar/ .

يواجه الناشطون المسلمون التعذيب في السجون في جميع أنحاء العالم، ويغض الغرب الطرف عن ذلك[١].

إن أي إنسان إذا خرج عن نظام الدولة فإنه يُتَهَم بالخيانة العظمى لبلاده، ويُعدَم لأجلها، وعلى أقل حال فإنه يعاقب بالسجن المؤبد أو المؤقت، وأحيانًا يضاف إليه الأعمال الشاقة، وذلك راجع إلى تقدير القاضي وملابسات القضية، وهذا النظام معمول به في كافة التشريعات الوضعية فيمن خَرَج على نظام الدولة وأوضاعها المختلفة، والإسلام في الحكمة من قتل المرتد يتعامَل كمنهج كامل للحياة فهو دين ودولة لها مُقوماتها و قواعدها.

إن الإسلام ليس هو الوحيد كَتَشريع سماوي الذي وضع حدًّا للردة بل كذلك أيضًا جاء في شريعة موسى -عليه السلام-، فقد جاء في كتبهم: «وإذا أغواك سرًّا أخوك ابن أمك، أو ابنك، أو ابنتك، أو امرأة حضنك، أو صاحبك الذي مثل نفسك؛ قائلًا: نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك من آلهة الشعوب الذين حولك القريبين منك أو البعيدين عنك من أقصاء الأرض إلى أقصائها؛ فلا ترض منه، ولا تسمع له، ولا تشفق عينك عليه، ولا ترقّ له، ولا تستره، بل قتلًا تقتله يدك تكون عليه أولاً لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيرًا، ترجمه بالحجارة حتى يموت؛ لأنه التمس أن يطوّحك عن الرب إلهك الذي أخرجك من أرض

(١) وللكشف عن المزيد من ذلك ينظر المادة(٠٩/١٠/١١/١٩/٢٢/٢٥) من الإعلان الدولي, ينظر: الإسلام والردة الضجة القائمة لـــ جمال زربوزو(ص١إلى١٢), التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي (٥٣٦/١).

مصر من بيت العبودية. فيسمع جميع إسرائيل ويخافون، ولا يعودون يعملون مثل هذا الأمر الشرير في وسطك»[١].

وواضح جدًا أن تَغير الدين جزاؤه القَتل لكونه عملاً شريرًا، هذه هي شريعة موسى -عليه السلام- التي أقر المَسيح - عليه السلام- أنه لَن ينقضها، جاء في كتبهم:

«لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، ما جئت لأنقض بل لأكمّل، فإني الحق أقول لكم إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد، أو نقطة واحدة من الناموس حتى يكون الكل»[٢].

بل إن المسيح نفسه جعل الذبح جزاء مَن لا يؤمن، فما الحال للمرتد؟ حيث جاء عنه -عليه السلام-: «أما أعدائي أولئك الذين لم يريدوا أن أملك عليهم؛ فأتوا بهم إلى هنا واذبحوهم قدامي»[٣][٤].

فهذه الوقائع والنقولات التاريخية لها علاقة وطيدة بالجدال المعاصر حول نفي عقوبة القتل بالردة، وذلك أن التاريخ هو الذي قاد إلى اندلاع ثورات بين المفكرين الغربيين ضد فكرة القتل في سبيل الله، فقد قتل خلق كثير من المسيحيين على أيدي المسيحيين في أوربا، مما دفع كبار المفكرين الأوربيين إلى استنتاج أنه لا صحة ولا معنى للقتل باسم الرب!

---

(١) التَثنية الإصحاح ١٣ الفقرة ٦.

(٢) متى الإصحاح ٥ الفقرة١٧.

(٣) لوقا ، الإصحاح ١٩ الفقرة ٢٧.

(٤) موقع حراس العقيدة, ينظر: الإسلام والردة الضجة القائمة لـــ جمال زربوزو(١٩ص).

فخالفوا بهذا ما عليه دينهم، وما نُص عليه في كتبهم، وكل الذي فعلوه أنهم استبدلوا الدين - الذي لا يجوز للمرء أن يقاتل من أجله- ببعض المبادئ التي خلصوا إليها، ويجوز للمرء أن يقاتل من أجلها! فأعطوا المبادئ التي ابتكروها قدرًا من الاعتبار أكبر من المبادئ التي يؤمن المرء بأنها قد أوحيت من عند الله!

أليس القتال من أجل المبادئ التي هي من صنع البشر هو مجرد حرب علمانية مقدسة؟!

وكيف لا يسمح للمرء أن يقاتل من أجل دين الله، والله هو الذي خلق الناس جميعًا، وهو الذي يطعمهم ويسقيهم- مع أنه يبدو مقبولاً لدى البعض أن تقاتل من أجل بعض المبادئ التي وضعها البشر، مثل: الديمقراطية والحرية!

والذين يؤمنون بالله يجدون أن القضية محيرة، إذ كيف يمكن أن يحكم على الشخص بالسجن مدى الحياة، أو بالإعدام إذا ما أدين بخيانة للدولة، ولكن في نفس الوقت يسمح لأي شخص أن يقول ما يشاء عن الله وعن الدين! أليست الأخرى بأحق بالعقوبة من الأولى، وذلك لأن الأولى –وهي الدول- معرضة للزوال، بخلاف الدين الإسلامي فهو باق إلى قيام الساعة.

وكيف إذا كانت نظرة المرء إلى الدين –كما في الإسلام- تتضمن النظر للدولة والمجتمع والولاء الشخصي، فهو بهذا أحق أن يعاقب عليه

من غيره[1].

وبناء على ما سبق يمكن القول: إن القول بالحرية الدينية المطلقة كلام باطل، الحرية الدينية المقصودة عند العلمانيين إنما هي الحرية التي تسمح بها مبادئ الدولة العلمانية التي تجعل الحرية الدينية حرية اعتقاد فردي وممارسات تعبدية لا تتدخل في المجال العام، لكن حتى هذه الممارسات التعبدية نفسها لابد من أن تكون خاضعة لقوانين الدولة العلمانية؛ لأنها هي المسؤولة عن تنظيم الحياة العامة فلابد من أخذ إذنها؛ لذلك نقول إنه إذا كان من المستحيل على الدولة العلمانية الديمقراطية أن تعطي مخالفيها من أهل الأديان والفلسفات حرية مطلقة، فكذلك الحال لدولة يكون مبناها على الدين، وهذا هو الشأن في الدولة الإسلامية، إنها مسؤولة عن تنظيم الحياة العامة[2].

أما عن ضمان الإسلام لحرية الاعتقاد فقد قام نبينا محمد ﷺ - كما أمره ربه عز وجل - بدعوة الناس إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة وجدالهم بالتي هي أحسن: { ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ } [النحل: ١٢٥] ولم يُكره أحدًا أن يترك دينه ليدخل في دين الإسلام.

بل على العكس تمامًا حيث أقر قيام دين آخر إلى جانب دين الإسلام كما جاء في "كتابه -صلى الله عليه وسلم- بين المهاجرين

(١) ينظر: الإسلام والردة الضجة القائمة لـــ جمال زربوزو٢٢.
(٢) الردة وحقوق الإنسان لـــجعفر إدريس ص٣

والأنصار واليهود" بعد هجرته إلى المدينة: (لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم)[١] وهذا اعتراف صريح بقبول الإسلام بقيام دين آخر إلى جانبه في الدولة التي تخضع لأحكامه.

وقد جاء في كتابه ﷺ إلى ملوك حِمير: (وإنه من أسلم من يهودي أو نصراني فإنه من المؤمنين، له ما لهم وعليه ما عليهم. ومن كان على يهوديته أو نصرانيته فإنه لا يُردُّ عنها وعليه الجزية...)[٢].

وجاء في كتابه ﷺ إلى أساقفة نجران:

(بسم الله الرحمن الرحيم. من محمد النبي إلى الأسقف أبي الحارث، وأساقفة نجران، وكهنتهم، ومن تبعهم، ورهبانهم:

إن لهم ما تحت أيديهم، من قليل وكثير من بِيَعهم وصلواتهم ورهبانيتهم، وجوارَ الله ورسوله. لا يُغَيَّر أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته. ولا يغير حق من حقوقهم ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه. على ذلك جوار الله ورسوله أبدًا ما نصحوا واصطلحوا فيما عليهم، غير مثقَلين بظلم ولا ظالمين)[٣].

ولقد كان لهذا الكتاب أثر عميق في نفوس رهبان نجران، وما مرت أيام من خلافة الصديق - رضي الله عنه - حتى أسرع وفدهم بالقدوم إلى المدينة خوفًا من أن تؤثر وفاة رسول الله ﷺ فيما في كتابه الآنف الذكر، غير أن أبا بكر طمأنهم، وكتب لهم كتابًا يعد بحق من

(١) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص (٦١).
(٢) المرجع السابق ص (٢٢١).
(٣) ينظر: المرجع السابق ص (١٧٩).

أنفس الوثائق السياسية، وفيه كل ما جاء في كتاب الرسول ﷺ[1].

وكذلك جاء في كتاب آخر ما نصه: (ولا يُجبر أحد ممن كان على ملة النصرانية كرهًا على الإسلام)، {وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ}[العنكبوت: ٤٦][2].

وفي السيرة النبوية موقف عزّ له في التاريخ نظير، ألا وهو صلاة وفد نجران في مسجد النبي ﷺ نحو المشرق[3]، فقد جسّد صورة رائعة تدل على عظمة رعاية الإسلام لحرية العقيدة، فهذه صلاة نصرانية جماعية بكل ما فيها من طقوس وتلاوة تقام في مسجد النبي ﷺ وبحضرته وبين أصحابه المؤمنين الذين هموا بمنعها لولا كلمة خرجت من الرسول ﷺ: (دعوهم)؛ لأنهم أتباع دين، وضيف رسول الله ﷺ، وضيف المسلمين، ولا معبد لهم في المدينة.

وقال ابن القيم : في فقه هذه القصة: «تمكين أهل الكتاب من صلاتهم بحضرة المسلمين وفي مساجدهم أيضًا إذا كان عارضًا، ولا يُمكّنون من اعتياد ذلك»[4].

ومثل هذه المواقف كثيرة في السيرة النبوية، تدل على سماحة الإسلام ونبيه نحو الآخرين من أصحاب الديانات. واستمر هذا الأمر في عهد الخلفاء الراشدين حيث اقتفوا خطى النبي ﷺ.

(١) ينظر: مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة ص (١٩١).
(٢) المرجع السابق ص (١٨٨).
(٣) ينظر: الطبقات الكبرى (١/ ٣٥٧-٣٥٨).
(٤) زاد المعاد (٣/ ٦٣٨).

والإسلام ليس دين عنف أو قتل، وليس من أهدافه أن يفرض نفســـه على الناس فرضًا حتى يكون هو الديانة العالمية الوحيدة، فنبي الإسلام هو أول من يعرف أن كل محاولة لفرض ديانة عالمية وحيدة هي محاولة فاشلة، بل هي مقاومة لسنة الوجود، ومعاندة لإرادة رب الوجود:{وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ} [هود:١١٨]، {وَمَآ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [يوسف:١٠٣]، {وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ}[يونس:٩٩]، {إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ}[القصص:٥٦].

ومن هنا نشأت القاعدة الإسلامية المحكمة المبرمة في القرآن قاعدة حرية العقيدة{لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ}[البقرة: ١٥٦]، ومن هنا رسم القرآن أسلوب الدعوة ومنهاجها، فجعلها دعوة بالحجة والنصيحة في رفق ولين{ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ } [النحل:١٢٥].

على أن الإسلام لا يكتفي منا بهذا الموقف السلمي، وهو عدم إكراه الناس على الدخول فيه، بل يتقدم بنا إلى الأمام فيرسم لنا خطوات إيجابية نكرم بها الإنسانية في شخص غير المسلمين.

هل ترى أسمى وأنبل من تلك الوصية الذهبية التي يوصينا بها القرآن في معاملة الوثنية التي هي أبعد الديانات عن الإسلام، فضلاً عن الديانات التي تربطها بها أواصر الوحي السماوي؟ قال تعالى:{وَإِنْ

أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ}[التوبة: ٦]. فأنت تراه لا يكتفي منا بأن نجير هؤلاء المشركين ونؤويهم ونكفل لهم الأمن في جوارنا فحسب، ولا يكتفي منا بأن نرشدهم إلى الحق ونهديهم طريق الخير وكفى، بل يأمرنا بأن نكفل لهم كذلك الحماية والرعاية في انتقالهم حتى يصلوا إلى المكان الذي يأمنون فيه.

ثم هل ترى أعدل وأرحم وأحرص على وحدة الأمة وتماسكها من تلك القاعدة الإسلامية التي لا تكتفي بأن تكفل لغير المسلمين في بلاد الإسلام حرية عقائدهم وعوائدهم، وحماية أشخاصهم وأموالهم وأعراضهم، بل تمنحهم من الحرية والحماية، ومن العدل والرحمة قدر ما تمنحه للمسلمين من الحقوق العامة: لهم ما لنا وعليهم ما علينا»[1].

ويتضمن هذا المبدأ حق ممارسة الشعائر الدينية لغير المسلمين في الدولة الإسلامية، أو بعبارة أخرى: استطاعة الإنسان القيام بتكاليف دينه الذي اختاره وأوامره بكل اطمئنان ودون أي مانع[2].

قال الدكتور محمد الزحيلي: «وهذا فرع من حرية الاعتقاد السابقة، واحترام العقيدة التي يختارها الإنسان البالغ؛ ولذلك يترك الإسلام لغير المسلم حرية ممارسة العبادات التي تتفق مع عقيدته، ويحافظ

(١) الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبد الله دراز ص (١٨٣-١٨٤).
(٢) ينظر: بحث الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية -أبعادها وضوابطها - للميمان ص (٢٠-٢١).

على بيوت العبادة التي يمارس فيها شعائره، ويحرم على المسلمين الاعتداء على بيوت العبادة، وهدمها، أو تخريبها سواء في حالتي السلم والحرب.

والوثائق التاريخية كثيرة في وصية الخلفاء لقادة الجيوش، وفي المعاهدات التي أبرمت في التاريخ الإسلامي، وعند الفتوحات مع غير المسلمين، ومنها الوثيقة العمرية مع أهل بيت المقدس، والدليل المادي الملموس: بقاء أماكن العبادة التاريخية القديمة لليهود والنصارى في معظم ديار الإسلام والمسلمين»[1].

المبحث الأول: الأدلة الشرعية لثبوت حد الردة

قبل إثبات الردة في النصوص الشرعية لابد من أن نعي أن الأمة تعيش أزمة حقيقية في فهمها وتمسكها وثوابتها، وانهزامية مُرة تجاه ما يأتي من الغرب، وخاصة فيما يتعلق بالفكر والحرية، مع قلة المتفقهين بالدين؛ مما جعل البعض يتراجعون عن ثوابتهم مع ضغط الواقع عليهم، خاصة كلما هاجت زوبعة من الشرق أو الغرب؛ ولذا من المهم استحضار أسس وقواعد في أثناء التأمل في هذه القضية وغيرها من أمور الشريعة :

أولًا: لابد من أن تعالج قضايا المسلمين كسائر العلوم من قبل أهل الاختصاص، من خلال قواعد الدين وأدلته وأدواته المشروعة تأصيلًا وبيانًا وتفنيدًا وتفريعًا؛ إذ التشريع لله وحده والنبي محمد ﷺ مبلغ

(١) حقوق الإنسان في الإسلام، د. محمد الزحيلي ص (١٧٥).

عن الله، وكلامه المتعلق بالتشريع وحي من الله.

ثانيًا: القرآن والسنة هما أساس التشريع، والعمل بالسنة عمل بالقرآن وطاعة رسول الله ﷺ طاعة لله، كما قال تعالى:{مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ }[النساء:٨٠]، ولهذا فإن نصوصهما تتضامن وتتكامل، وكليات القرآن هي نفسها كليات السنة التي أكدتها وزادتها بيانًا، ولا يناقض ذلك كون بعض الكليات يعتريها التخصيص.

ثالثًا: أن تطبيق الصحابة لحد الردة جعل هذا الحكم من السنن العملية الثابتة، واستمرار الأمة على ذلك جعله من القضايا المسلمة التي لا مدخل فيها للخلاف؛ ولذا لم يختلف العلماء إلا في مسائل فرعية عن هذا الحكم الأصلي.

رابعًا: هذه الشبهات لم تظهر إلا في الآونة الأخيرة، أي: بعد مرور أربعة عشر قرنًا على إجماع الأمة عليها والتسليم لها وقبولها والعمل بها.

خامسًا: لابد من أن نعلم أنه ليس من منهج الإسلام أن يتوقف الحق على الجدال لكل شبهة يثيرها المجادلون بالباطل، وليس من منهجه التراجع والتميع في النصوص وتأول الأدلة والاعتداء عليها[1].

أولًا: الأدلة من السنة النبوية:

أتي علي ـــ رضي الله عنه ـــ بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس ـــ رضي الله عنهما ـ فقال: «لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي

(١) ينظر: حد الردة في الإسلام والشبهات المثارة حوله ص(١٣-١٤).

رسول الله ﷺ: لا تعذبوا بعذاب الله، ولقتلتهم؛ لقول رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)»[١].

«أتي علي ـــ رضي الله عنه ـــ بشيخ كان نصرانيًا فأسلم، ثم ارتد عن الاسلام، فقال له علي: لعلك إنما ارتددت؛ لِأَنْ تُصِيبَ مِيرَاثًا ، ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا، قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن يزوجوكها، فأردت أن تزوجها ثم تعود إلى الإسلام؟ قال: لا، قال: فارجع إلى الإسلام! قال: لا، أما حتى ألقى المسيح، قال: فأمر به ، فضربت عنقه، ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين»[٢].

أخذ ابن مسعود - رضي الله عنه - قومًا ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عمر - رضي الله عنه -، فكتب إليه: أن اعرض عليهم دين الحق، وشهادة أن لا إِلَهَ إلا الله، فإن قبلوها فخل عنهم، وإن لم يقبلوها فاقتلهم، فقبلها بعضهم فتركه ، ولم يقبلها بعضهم فقتله[٣].

عن أبي موسى - رضي الله عنه - : «أن رجلًا أسلم ثم تهود، فأتى معاذ بن جبل - رضي الله عنه - وهو عند أبي موسى فقال: ما لهذا؟ قال:

(١) سيأتي تخريجه في المبحث الثاني.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في المصنف ح (١٠١٣٨) (٦/ ١٠٤-١٠٥)؛ ح (١٨٧٠٩) (١٠/ ١٦٩-١٧٠) واللفظ له في الموضع الثاني؛ وابن أبي شيبة في "المصنف" ح (٣٢٠٣٤) (١٦/ ٣١٧)، و ح (٣٣٤٣٤) (١٧/ ٤٤٥) والبيهقي في "السنن الكبرى" (٦/ ٢٥٤) من طرق عن أبي عمرو الشيباني عن علي - رضي الله عنه - وفي البيهقي : "فسأله النصارى جيفته بثلاثين ألفًا، فأبى علي وأحرقه". وقال ابن التركماني في "الجوهر النقي" - على هامش السنن الكبرى للبيهقي -: «وسندهما - أي سند عبد الرزاق وابن أبي شيبة - صحيح، وأبو عمرو الشيباني أدرك زمان النبي صلى الله عليه وسلم، فروايته عن علي محمولة على الاتصال». قلت: إسناده صحيح.

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (١٠/١٦٨) ح(١٨٨٠٧) قلت : إسناده صحيح.

أسلم ثم تهود، قال: لا أجلس حتى أقتله قضاء الله ورسوله ﷺ»[1].

عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أيضًا قال: «لما توفي رسول الله ﷺ، واستخلف أبو بكر بعده، وكفر من كفر من العرب، قال عمر بن الخطاب لأبي بكر: كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إِلَهَ إلا الله، فمن قال لا إِلَهَ إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)، فقال أبو بكر - رضي الله عنه- : والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ؛ لقاتلتهم على منعها، فقال عمر - رضي الله عنه - : فوالله ما هو إلا أن رأيت أن الله شرح صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنه الحق»[2].

عن عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ : (لا يحل دم امرئٍ مسلم يشهد أن لا إِلَهَ إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)[3].

وقد كثر الخلاف حول الحديث الأول، فيمكن بسط تخريجه وعرض شواهده لبيان صحته، إذ إن مدار الخلاف في الغالب لا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه، (٩/٦٥), ح (٧١٥٧).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه, كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم, باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة, (٩/١٥), ح (٦٩٢٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات, باب قوله تعالى أن النفس بالنفس, (٩/٥), ح(٦٨٧٨), وأخرجه مسلم في صحيحه, باب ما يباح به دم المسلم, (٣/١٣٠٢), ح (١٦٧٦).

يتجاوزه، وهذا الحديث رواه ابن عباس - رضي الله عنه- أن النبي ﷺ قال: (من بدل دينه فاقتلوه).

وقد رواه عن ابن عباس عكرمة وأنس رضي الله عنهم، فقد جاء عن عكرمة : أن عليًا - رضي الله عنه - حرق قومًا فبلغ ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم ؛لأن النبي ﷺ قال: (لا تعذبوا بعذاب الله). ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ : (من بدل دينه فاقتلوه)[1].

(١) تخريج الحديث مع الزيادة (لا تعذبوا بعذاب الله) ومع ذكر القصة عن علي لما حرق بالنار: أخرجه البخاري كتاب الجهاد والسير/باب لا يعذب بعذاب الله (٣ / ١٠٩٨) ٢٨٥٤ ، وفي كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم/باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم و(٦ / ٢٥٣٧) ٦٥٢٤ ، وأبو داود (٦/٤٠٧), ح(٤٣٥١)، والترمذي (٤ / ٥٩) ١٤٥٨ ، وأحمد (١ / ٢١٧) ١٨٧١، (١ / ٢٨٢) ٢٥٥١ ، (١ / ٢٨٢) ٢٥٥٢ ، والحاكم(٣ / ٦٢٠) ٦٢٩٥، وابن أبي شيبة (٦ / ٤٨٥) ٣٣١٤٣، وابن حبان (١٢ / ٤٢١) ٥٦٠٦، والبيهقي في الكبرى (٨ / ١٩٥) ١٧٢٧٠، (٨ / ٢٠٢) ١٧٣١٠، (٩ / ٧١) ١٨٥٢٣، وفي الصغرى (٢ / ٤٥٣) ٣٤٠٩، وفي معرفة الآثار والسنن (١٣ / ٤٠٥) ٥٢٧٣، والحميدي في مسنده (١ / ٢٤٤) ٥٣٣، والشافعي في مسنده (١ / ٣٢٠) ١٤٩٨، والدارقطني في سننه (٣ / ١٠٨) ٩٠، وبدون القصة ابن حبان (١٠/٣٢٨)٤٤٧٦ وعبد الرزاق (٥ / ٢١٣) ٩٤١٣ ، وتمام الرازي في الفوائد (٢ / ١٢٦) ١٣٢٢.

وبلفظ "مَنْ تَرَكَ دِينَهُ -أَوْ قَالَ: رَجَعَ عَنْ دِينِهِ- فَاقْتُلُوهُ وَلَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ أَحَدًا -يَعْنِي بِالنَّارِ-"

أخرجه ابن حبان (١٠ / ٣٢٨)٤٤٧٦، وتمام الرازي في الفوائد (٢ / ١٢٦)، والطبراني في الكبير(١٠ / ١٠)١١٦٨٤، وعبد الرزاق (٥ / ٢١٣) ٩٤١٣. أما بدون زيادة" ولا تعذبوا بعذاب الله: النسائي (٧ / ١٠٤) ٤٠٥٩، وفي الكبرى (٢ / ٣٠١) ٣٥٢٢، وابن ماجة (٢ / ٨٤٨) ٢٥٣٥، وابن أبي شيبة (٥ / ٥٦٣) ٢٨٩٩٢ ، (٦ / ٤٣٧) ٣٢٧٢٨، (٧ / ٣٢١) ٣٦٤٩١، مع القصة (٥ / ٥٦٤) ٢٩٠٠٦، و أبو يعلى في مسنده (٤ / ٤٠٩) ٢٥٣٢، والطبراني في الكبير (١٠ / ٥) ١١٦٦٩، وابن الجارود في المنتقى (١ / ٢١٤) ٨٤٣، والطيالسي(٤ / ٤٠٨) ٢٨١٢، وتمام الرازي في الفوائد (٢ / ١٢٦) ١٣٢١، وابن الأعرابي في معجمه(٣ / ٨١) ١٠٨٠، وعن أبي رجاء عن ابن عباس (٥ / ٢٨٤)٢٢٧٦، والبيهقي في الكبرى (٨ / ٢٠٤) ١٧٣٣١.

أخرجه أحمد (١ / ٣٢٢) ٢٩٦٨ ، وأبو يعلى في مسنده(٤ / ٤١٠)٢٥٣٣، الطبراني في الكبير(٩ / ١٣٨) ١٠٤٩٠، والبزار(٢ / ١٦٠) ٤٦٨٦، والبيهقي في الكبرى(٨ / ٢٠٢) ١٧٣١٢، قال البزار: «وهذا الحديث لا نعلم رواه إلا عبد الصمد ولا أسند أنس عن ابن عباس إلا هذا الحديث». وبدون ذكر القصة "أتي بأناس من الزط" أخرجه البيهقي في الكبرى(٨ / ٢٠٤) ١٧٣٣١، وابن حبان (١٠ / ٣٢٧) ٤٤٧٥.

وجاء عن أنس أن عليًا -رضي الله عنه- أتي بناس من الزط، فأراد أن يحرقهم فقال ابن عباس - رضي الله عنه- : قال رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[1].[2]

الشواهد:

١. عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: (من بدل دينه فاقتلوه)[3].

٢. عن معاذ بن جبل: عن أبي بردة - رضي الله عنه - قال: قدم على أبي موسى معاذ بن جبل باليمن فإذا رجل عنده، قال: ما هذا؟ قال: رجل كان يهوديًا فأسلم، ثم تهود ونحن نريده على الإسلام منذ قال أحسبه شهرين، فقال : والله لا أقعد حتى تضربوا عنقه، فضربت عنقه، فقال: قضى الله ورسوله أن من رجع عن دينه فاقتلوه، أو قال: من بدل دينه فاقتلوه[4].

---

(١) أخرجه أحمد (١ / ٣٢٢) ٢٩٦٨ ، وأبو يعلى في مسنده (٤ / ٤١٠)٢٥٣٣، الطبراني في الكبير(٩ / ١٣٨) ١٠٤٩٠، والبزار(٢ / ١٦٠) ٤٦٨٦، والبيهقي في الكبرى (٨ / ٢٠٢) ١٧٣١٢، قال البزار: وهذا الحديث لا نعلم رواه إلا عبد الصمد ولا أسند أنس عن ابن عباس إلا هذا الحديث. وبدون ذكر القصة "أتي بأناس من الزط" أخرجه البيهقي في الكبرى(٨ / ٢٠٤) ١٧٣٣١، وابن حبان (١٠ / ٣٢٧) ٤٤٧٥.

قلت: إسناده صحيح.

(٢) أن ما ذكر بأن الإمام علي رضي الله عنه أحرق زنادقة بالنار يعارضه ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : (لا تعذبوا بعذاب الله) أخرجه البخاري ٥٦٨/٧، وما رواه أيضا عبد الرحمن بن عبد الله عن أبيه في حديث طويل أن رسول الله ﷺ رأى قرية نمل قد حرقناها فقال من حرق هذه ؟ قلنا: نحن قال : (لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا رب النار) . فإذا كان مناط هذا التحريم قرية نمل فمن باب أولى أن يكون التحريم أشد حرمة بالنسبة للإنسان : فهذان الحديثان ربما لم يبلغا الإمام علي رضي الله عنه فيكون ما فعله مجرد اجتهاد ، لا يعد دليلا على جواز الحرق بالنار . أخرجه أبو داود ٨/٤. المجلة .

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير (٢٠ / ٣) ١٢٠٨، والأوسط (٨ / ٢٧٥) ٨٦٢٣ ، وقال: «لم يرو هذا الحديث عن بكير، إلا ابن لهيعة».

(٤) أخرجه أحمد (٥ / ٢٣١) ٢٢٠٦٨، عبد الرزاق (١٠ / ١٦٨) ١٨٧٠٥.

٣. عن الحسن : عن النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[١].

٤. عن نافع ، عن ابن عمر - رضي الله عنه -: (من بدل دينه فاقتلوه)[٢].

٥. عن بهز بن حكيم، عن أبيه، عن جده معاوية بن حيدة، قال: قال رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه، لا يقبل الله توبة عبد كفر بعد إسلامه)[٣].

٦. عن عصمة، قال: قال رسول الله ﷺ: (من ارتد عن دينه، فاقتلوه)[٤].

٧. عن عائشة قالت قال رسول الله ﷺ: (من بدل دين الله فاقتلوه)[٥]. وبلفظ آخر عنها عن النبي ﷺ : (من ارتد عن دينه فاقتلوه)[٦].

٨. عن زيد بن أسلم أن رسول الله ﷺ قال: (من غير دينه فاضربوا عنقه)[٧].

(١) أخرجه الهيثمي في بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (٢ / ٥٦٠) ٥٠٩.
(٢) أخرجه ابن المظفر في غرائب مالك بن أنس (١ / ٨٤).
(٣) أخرجه الطبراني في الكبير(١٤ / ٣٥٣) ١٦٣٥٧. قال الهيثمي مجمع الزوائد (٦ / ٢٨٣): «رجاله ثقات».
(٤) أخرجه الطبراني في الكبير (١٢ / ١٣٠)١٣٩٣٣، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (٦ / ٢٨٣) : «رواه الطبراني وفيه الفضل بن المختار وهو ضعيف».
(٥) أخرجه الطبراني في الأوسط(/٩٥) ٩٢٣٠. وقال: لا يروى هذا الحديث عن عائشة إلا بهذا الإسناد تفرد به موسى بن أيوب، قال الهيثمي(٦ / ٢٨٣): رواه الطبراني في الأوسط وفيه أبو بكر الهذلي وهو ضعيف.
(٦) أخرجه عبد الرزاق - (١٠ / ١١٤)١٨٥٦٣.
(٧) أخرجه مالك في الموطأ (٤ / ١٠٦٥)٢٧٢٦، والبيهقي في الكبرى (٨ / ١٩٥)١٧٢٧١ وفي معرفة السنن (١٣/ ٤٠٦)، والشافعي (٠ / ١٣٩٦)٢٨٤، وابن المظفر غرائب مالك بن أنس (١ / ٨٥)٨٥.

أحاديث أخرى تشهد للمعنى:

١. حديث: (لا يحل دم امرئ.....التارك لدينه)[١].

٢. عن معاذ بن جبل - رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال له حين بعثه إلى اليمن: (أيما رجل ارتد عن الإسلام فادعه، فإن تاب، فاقبل منه، وإن لم يتب، فاضرب عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن تابت، فاقبل منها، وإن أبت، فاستتبها)[٢].

٣. عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال في آخر خطبة خطبها: (إن هذه القرية يعني المدينة لا يصلح فيها ملتان، فأيما نصراني أسلم ثم تنصر، فاضربوا عنقه)[٣].

٤. عن ابن عباس - رضي الله عنه - حديث آخر: (من خالف دين الله من المسلمين فاقتلوه ، ومن قال لا إِلَهَ إلا الله محمد رسول الله ، فلا سبيل لأحد عليه ، إلا من أصاب حدًّا فإنه يقام عليه)، وفي رواية أخرى: (من خالف دينه دين المسلمين فاضربوا عنقه، وقال: إذا شهد أن لا إِلَهَ إلا الله، وأن محمدًا رسول الله فلا سبيل إليه إلا أن يأتي شيئًا فيقام عليه حده)، وفي رواية أخرى: (من يخالف دينه من المسلمين فاقتلوه و إذا قال العبد أشهد أن لا إله إلا الله و أن محمدًا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه, كتاب الديات, باب قوله تعالى: أن النفس بالنفس (٦/٢٥٢١), ح ٦٤٨٤.
(٢) المعجم الكبير للطبراني (١٤ / ٤٥١).
(٣) مصنف ابن أبي شيبة (٦ / ٤٤٠).

عبده و رسوله فلا سبيل لنا إليه إلا بحقه إذا أصاب أن يقام عليه ما هو عليه)[١].

فيتبين بعد هذا العرض صحة هذا الحديث، وعلى فرض عدم ثبوته فإن حد الردة ثابت سواء صح هذا الحديث أم لم يصح؛ لأن المدلول إذا تعدد أدلته فلا يسقط بسقوط دليل واحد، وإنما يسقط بمجموعها[٢].

ثانيًا: الإجمـــــــــاع:

يؤخذ إجماع الصحابة رضي الله عنهم من القضايا المتعددة المستفيضة التي لم ينكر على شيء منها فصار هذا إجماعًا، وقد قال ابن تيمية : «واعلم أنه لا يمكن ادعاء إجماع الصحابة على مسألة فرعية بأبلغ من هذا الطريق»[٣].

وقال ابن عيينة : « السيوف أربعة، نزل بها القرآن، ومضت بها السنة، وأجمعت عليها الأمة... [وذكر منها]: وسيف لأهل الردة على يدي أبي بكر - رضي الله عنه- وهو قوله:{تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ [الفتح:١٦]»[٤].

وقال ابن قدامة : «أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد، وروي ذلك عن أبي بكر، وعمر وعثمان، وعلي، ومعاذ، وأبي موسى، وابن

(١) وقد أخرجه الطبراني (٩ / ٤٤٠)١١٤٥٢ ، وأبو نعيم في أخبار أصبهان (٣ / ٢٢١)٧٨٢، وقال الهيثمي: (٦/ ٢٨٥) وفيه الحكم بن أبان وهو ضعيف. والحاكم في المستدرك (٤/ ٤٠٦)٨٠٩١. بلفظ "من يخالف دين المسلمين فاقتلوه".

(٢) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص١٣٠.

(٣) الصارم المسلول ص٢٠٨.

(٤) أخرجه ابن بطة في الإبانة الكبرى (٤٢٨/٨)، رقم (٩٠)، وذكره السرخسي في المبسوط (٣/١٠).

عباس، وخالد، وغيرهم، ولم ينكر ذلك، فكان إجماعًا»[1].

وقال الصنعاني : تعليقا على قول المصطفى ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه):

«الحديث دليل على أنه يجب قتل المرتد، وهو إجماع، وإنما وقع الخلاف هل تجب استتابته قبل قتله، أو لا؟»[2].

وقال ابن رشد : «المرتد إذا ظفر به قبل أن يحارب فاتفقوا على أنه يقتل الرجل؛ لقوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، واختلفوا في قتل المرأة، وهل تستتاب قبل أن تقتل؟ فقال الجمهور: تقتل المرأة، وقال أبو حنيفة: لا تقتل، وشبهها بالكافرة الأصلية. والجمهور اعتمدوا العموم الوارد في ذلك...»[3].

فما سبق هو غيض من فيض نقل إجماعات الصحابة رضي الله عنهم والعلماء - رحمهم الله-ويمكن للناظر أن يحصّل وقوعه بنفسه وذلك باستقرائه لسنن الصحابة رضي الله عنهم في التعامل مع المرتد. ومن عجز عن ذلك وجب عليه التسليم لأهل العلم بالإجماع، وهذا مقتضى العوائد الصحيحة؛ أن العاجز عن العلم يقلّد العالم، كما يسلم الأعمى الذي لا يستطيع سلوك الطريق للبصير العالم بالطريق ليرشده إلى سواء السبيل[4].

(١) المغني لابن قدامة (٩/ ٣).
(٢) سبل السلام (٣/ ٢٦٤).
(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد (٤/ ٢٤٢).
(٤) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص٢١.

فهذا البيان يتضح منه لطالب الحق أن عقوبة من ارتد عن دين الله الإسلام هو القتل، ولم يخالف في هذا إلا بعض المعاصرين أمثال طه جابر العلواني، وقد ذكر ذلك في كتابه لا إكراه في الدين، ومحمود شلتوت[١] وعدد آخر من الكتاب.

إلا أن هناك طائفة مزجوا بين القولين، فأخذوا من قول منكري عقوبة الردة عدم لزوم معاقبة المرتد بالقتل، ومن قول مثبتيه تجريم المرتد واستحقاق الملاحقة القانونية، فقالوا: إن الردة جريمة تستحق العقوبة، لكنها مفوّضة إلى الإمام، قد تكون بالقتل أو ما هو دونه[٢].

وفي المبحث الثالث سيتم عرض شبههم والرد عليها -إن شاء الله تعالى-.

المبحث الثاني: ثبوت الردة واستتابة المرتد.

تثبت الردة بإحدى طريقتين أو بهما معًا:

الطريقة الأولى: الإقرار؛ وذلك أن يقرّ الإنسان المكلف العاقل البالغ المختار بأنه كان مسلمًا ثم فارق الإسلام وارتد عنه.

الطريقة الثانية: شهادة شخصين عاقلين بالغين عدلين مبصرين ناطقين ذكرين مسلمين، بأن مسلمًا ارتد عن دينه وصار كافرًا[٣].

---

(١) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٨١.

(٢) وذهب إلى هذا: عبدالحكيم العلي في كتابه الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام ص ٤٢٦, والدكتور محمد سليم العوا في كتابه: في أصول النظام الجنائي ص (١٩٠ - ١٩٥), وهو الظاهر من كلام الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: الخصائص العامة للإسلام ص (٢٣٩ - ٢٤٠).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٤), أحاديث الردة والشبهات عليها ص٥.

وتثبت الردة عن طريق الشهادة، بشرطين:

أ - شرط العدد: اتفق الفقهاء على الاكتفاء بشاهدين في ثبوت الردة ، ولم يخالف في ذلك إلا الحسن ؛ فإنه اشترط شهادة أربعة[١].

ب - تفصيل الشهادة: يجب التفصيل في الشهادة على الردة بأن يبين الشهود وجه كفره، نظرًا للخلاف في موجباتها، وحفاظًا على الأرواح؛ لأنه يترتب عليه سفك دم، وقطع عصمة، وحجر مال ومنع وارث وغيرها، فلا يكتفي القاضي بقول العدل أشهد أنه كفر أو ارتد حتى يبين وجهه لاختلاف الناس فيما يكفر به[٢].

وإذا ثبتت الردة بالإقرار وبالشهادة فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل.

وإن أنكر المرتد ما شهد به عليه عد إنكاره توبة ورجوعًا عند الحنفية فيمتنع القتل في حقه[٣].

وعند الجمهور: يحكم عليه بالشهادة ولا ينفعه إنكاره، بل يلزمه أن يأتي بما يصير به الكافر مسلمًا[٤].

حكم استتابة المرتد:

اختلف العلماء -رحمهم الله- في حكم استتابة المرتد على أربعة أقوال:

---

(١) ينظر: المغني (٩/ ٢٠).
(٢) ينظر: منح الجليل (٩/ ٢١١).
(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين (٤ / ٢٤٦).
(٤) ينظر: المغني (٩/ ٢٠).

القول الأول: يُقتل المرتد بنفس الردة ولا يستتاب.

القول الثاني: يستتاب، فإن تاب وإلا قُتل.

القول الثالث: يُفرَّق بين مَن أسرّ ردته ومن أعلنها.

القول الرابع: كذلك يُفرَّق بين مَن وُلد في الإسلام ثم ارتد، وبين مَن أسلم بعد كفره ثم ارتد.

وتفصيل ذلك أن يقال[١]:

القول الأول: يقتل المرتد بنفس الردة ولا يستتاب:

روي هذا القول عن طاووس[٢]، وعبيد بن عُمير[٣]، وقاله عبد العزيز بن أبي سلمة[٤]، ورواية عن أحمد، والحسن، وهو القول الثاني للشافعي[٥].

(١) يرجع إلى بحث الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية -أبعادها وضوابطها - للميمان ص٢٦.

(٢) أخرج مذهبه عبدالرزاق في مصنفه, قال: عن معمر, عن ابن طاووس, عن أبيه قال: «لا يقبل منه دون دمه الذي يرجع عن دينه». (١٠/١٦٦), رقم: (١٨٧٠٠).

(٣) أخرج مذهبه عبدالرزاق في مصنفه, حيث قال: عن ابن جريج, قال: أخبرني عمرو بن دينار, قال: سمعت عبيد ابن عمير يقول: في الرجل يكفر بعد إيمانه: «يقتل». (١٠/ ١٦٤), رقم: (١٨٦٩٤).

(٤) ذكر التنوخي قوله نقلاً عن ابن سحنون, فقال: «حده القتل، ولا بد من أن يقتل وإن تاب». النوادر والزيادات لابن أبي زيد (١٤/ ٤٩٠).

(٥) قال ابن قدامة في المغني: (٩/ ٤): «وروي عن أحمد رواية أخرى أنه لا تجب استتابته، لكن تستحب، وهذا القول الثاني للشافعي، وهو قول عبيد بن عمير، وطاوس، ويروى ذلك عن الحسن لقول النبي ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)، ولم يذكر استتابته». وذكر بعد ذلك حديث قدوم معاذ على أبي موسى في اليمن - الآتي تخريجه -، فقال عقبه: «ولم يذكر استتابته؛ ولأنه يقتل لكفره فلم تجب استتابته كالأصلي.. ». ينظر: كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد ص (٣٨٢). ونسب ابن عبد البر في "التمهيد" (٥/ ٣٠٦) هذا القول إلى طائفة ولكن لم يسمهم، ثم قال: «ولم يستتب ابن مسعود ابن النواحة وحده لقول رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: (لولا أنك رسول لقتلتك)، قال له: وأنت اليوم لست برسول، واستتاب غيره». وقال في (٥/ ٣١١): «ذكر سحنون أن عبد العزيز بن أبي سلمة كان يقول: يقتل المرتد ولا يستتاب، ويحتج بحديث معاذ مع أبي موسى الأشعري».

وقال ابن حزم : «فأما من قال: لا يستتابون فانقسموا قسمين: فقالت طائفة: يقتل المرتد تاب أو لم يتب، راجع الإسلام أو لم يراجع. وقالت طائفة: إن بـــادر فتاب قُبِلت منه توبته وسقط عنه القتل، وإن لم تظهر توبته أنفذ عليه القتل»[1].

واستدل هذا الفريق بأدلة، من أهمها:

ظاهر حديث عبد الله بن عباس - رضي الله عنه - : (مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ)[2]، قال ابن عبد البر : «فطائفة منهم قالت: لا يستتاب على ظاهر هذا الحديث»[3]. وقال ابن العربي : «حجة من لم ير ذلك – أي لم ير الاستتابة -: مطلق الحديث: (من غيّر دينه فاقتلوه)»[4].

حديث أبي موسى مع معاذ بن جبل - رضي الله عنه - حيث أرسلهما النبي ﷺ إلى اليمن، وجاء فيه: (...ولكن اذهب أنت يا أبا موسى)، أو (يا عبد الله بن قيس)، فبعثه على اليمن، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلما قدم عليه، قال: انزل، وألقى له وسادة وإذا رجل عنده موثق، قال: ما هذا؟ قال: هذا كان يهوديًا فأسلم، ثم راجع دينه دين السوء فتهود، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، فقال: اجلس، نعم، قال: لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله، ثلاث مرات، فأمر به فقتل...». الحديث[5]. «فكان ظاهر قوله «حتى يقتل،

(١) المحلى (١١/ ١٨٨).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) التمهيد (٥/ ٣٠٦).
(٤) المسالك في شرح موطأ مالك (٦/ ٣٥٤).
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه, كتاب الإمارة، باب النهي عن طلب الإمارة والحرص عليها,

قضاء الله ورسوله»، وقول أبي موسى له: «نعم»، ثم أمر به فقُتل ولم يَعرِض لاستتابته، أنه كذلك قضى رسول الله ﷺ[١]. وقال ابن قدامة : «ويروى أن أبا موسى استتابه شهرين قبل قدوم معاذ عليه، وفي رواية: فدعاه عشرين ليلة أو قريبًا من ذلك فجاء معاذ فدعاه وأبى فضرب عنقه»[٢].

وعند النظر في أثري عبيد وطاوس يلاحظ أنهما ليسا بصريحين في عدم الاستتابة، فيمكن حملهما على أنه يقتل إذا لم يتب، وكذلك يحمل قول طاوس : «لا يقبل منه دون دمه» أي: لا تقبل منه الجزية كاليهود والنصارى.

أما قول أبي سلمة : «حده القتل، كما أن من تاب عن الزنى لا يزيل عنه الحد توبة»؛ فهذا يفترق ؛ لأن توبة الزاني لا تزيل عنه اسم الزنى ولا يحد قاذفه، وتوبة المرتد تزيل عنه اسم الكفر، وفعل رسول الله ﷺ والخلفاء يكفيك من هذا. وقد أزال الله بالتوبة عن المحارب حد الحرابة»[٣].

(٣/١٤٥٦)، ح(١٧٣٣). وأخرج بنحوه البخاري في صحيحه, كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع, (٥/١٦١)، ح (٤٣٤١-٤٣٤٢؛ ٤٣٤٤-٤٣٤٥).

(١) كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد ص (٣٨٣).

(٢) المغني (٩/٥). والحديث أخرجه أبو داود في سننه, كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد, (٦/٤١٢)، ح (٤٣٥٥)، وفي آخره: «وكان قد استتيب قبل ذلك». وصححه الألباني فس صحيح سنن أبي داود، و ح (٤٣٥٦) وفي آخره: "أتي أبو موسى برجل قد ارتد عن الإسلام فدعاه عشرين ليلة أو قريبًا منها، فجاء معاذ فدعاه فأبى، فضرب عنقه". قال أبو داود: «رواه عبد الملك بن عمير، عن أبي بـردة ولم يذكر الاستتابة. ورواه ابن فضيل عن الشيباني عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن أبي موسى ولم يذكر فيه الاستتابة» وقال الألباني:" صحيح الإسناد" وفي ح (٤٣٥٧): «فلم ينـزل - أي معاذ - حتى ضرب عنقه وما استتاب».

(٣) النوادر والزيادات لابن أبي زيد (١٤/٤٩٠).

وعلى هذا فلا يثبت القول بعد الاستتابة عن أحد من التابعين، والله أعلم.

القول الثاني: يستتاب، فإن تاب وإلا قُتل:

وهذا القول مروي عن عمر[١]، وعثمان[٢] وعلي[٣] رضي الله عنهم، وبه قال عطاء[٤]، والنخعي[٥]، وإليه ذهب مالك[٦]، والشافعي[٧]، وأحمد[٨]، وإسحاق، وغيرهم[٩].

(١) أخرجه مذهبه عبدالرزاق في مصنفه, حيث قال: عن معمر, قال: أخبرني محمد بن عبد الرحمن بن عبد القاري, عن أبيه, قال: قدم مجزأة بن ثور أو شقيق بن ثور - على عمر يبشره بفتح تستر, فلم يجده في المدينة, كان غائبًا في أرض له, فأتاه, فلما دنا من الحائط الذي هو فيه كبر, فسمع عمر - رضي الله عنه - تكبيره فكبر, فجعل يكبر هذا وهذا حتى التقيا, فقال عمر: «ما عندك؟» قال: أنشدك الله يا أمير المؤمنين, إن الله فتح علينا تستر, وهي كذا وهي كذا, وهي من أرض البصرة - وكان يخاف أن يحولها إلى الكوفة - فقال: «نعم, هي من أرض البصرة, هيه هل كانت مغربة تخبرناها؟» قال: لا, إلا أن رجلاً من العرب ارتد, فضربنا عنقه, قال عمر: «ويحكم فهلا طينتم عليه بابًا, وفتحتم له كوة, فأطعمتموه كل يوم منها رغيفًا, وسقيتموه كوزًا من ماء ثلاثة أيام, ثم عرضتم عليه الإسلام في اليوم الثالث, فلعله أن يراجع», ثم قال: «اللهم لم أحضر, ولم آمر, ولم أعلم». (١٠/١٦٤-١٦٥), رقم: (١٨٦٩٥).

(٢) أخرج مذهبه عبدالرزاق في مصنفه, جاء فيه : عن ابن جريج, قال: أخبرني سليمان بن موسى, أنه بلغه, عن عثمان بن عفان, أنه: «كفر إنسان بعد إيمانه, فدعاه إلى الإسلام ثلاثًا, فأبى, فقتله». (١٠/١٦٤), رقم : (١٨٦٩٢).

(٣) أخرج مذهبه عبدالرزاق في مصنفه, قال: عن أبي عثمان النهدي: «أن عليًا استتاب رجلاً كفر بعد إسلامه شهرًا, فأبى فقتله». (١٠/١٦٤), رقم: (١٨٦٩١).

(٤) أخرج مذهب عطاء عبدالرزاق في مصنفه, حيث قال: عن ابن جريج, قال: قال لي عطاء في إنسان يكفر بعد إيمانه, «يدعى إلى الإسلام فإن أبى قتل», قال: قلت: كم يدعى؟ قال: «لا أدري» قلت: عمن؟ قال: «لا أدري ولكنا قد سمعنا ذلك». (١٠/١٦٤), رقم : (١٨٦٩٠). وسيأتي القول المنسوب إلى عطاء حيث إنه فرق بين من وُلد في الإسلام وبين مَن كان كافرًا ثم أسلم ثم ارتد.

(٥) أخرج مذهبه عبدالرزاق في مصنفه, حيث قال: عن عمرو بن قيس, عن إبراهيم, قال في المرتد: «يستتاب أبدًا» قال سفيان هذا الذي نأخذ به. (١٠/١٦٦), رقم: (١٨٦٩٧).

(٦) ينظر: الموطأ (٢/٢٧٩).

(٧) الأم (٦ /٣٢)، والمهذب (٢ / ٢٢٣)، ومغني المحتاج (٤ / ١٣٩، ١٤٠).

(٨) لطائف الإشارات ص١٣٦، وتفسير القرطبي (٣ / ٤٧)، ورحمة الأمة ص٢٦٩، ومنح الجليل (٤ / ٤٦٥)، والإنصاف (١٠ / ٣٢٨)، وهداية الراغب ص٥٣٨.

(٩) انظر: كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد، لابن المناصف ص (٣٨٢)؛ قواعد الحرب في الشريعة

قال أبو يوسف : - بعد أن ذكر جملة من الأحاديث في استتابة المرتد -: «فبهذه الأحاديث يحتج من رأى من الفقهاء -وهو كثير- الاستتابة، وأحسن ما سمعنا في ذلك -والله أعلم- أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم على ما جاء من الأحاديث المشهورة، وما كان عليه من أدركنا من الفقهاء»(١).

وقال ابن عبد البر : «ولا أعلم بين الصحابة خلافًا في استتابة المرتد، فدل ذلك على أن معنى الحديث - أي حديث (من غيّر دينه فاضربوا عنقه)- والله أعلم: من بدل دينه وأقام على تبديله فاقتلوه»(٢).

استدل هذا الفريق بأدلة، منها:

قول الله تعالى:{وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا}[الإسراء: ١٥] وقال ابن المناصف : «مع ما دل عليه مفهوم الخبر، وأن القتل إنما وجب بحال، فإذا تاب وراجع الإسلام ارتفع حكم القتل، كالكافر الأصلي»(٣).

وقوله تعالى:{قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ} [الأنفال: ٣٨].

قول النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إِلَهَ إلا الله، فإذا قالوها حقنوا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله)(٤).

الإسلامية، للشيخ عواض الوديناني ص (٢٥-٢٨).

(١) الخراج ص (٣٥٣-٣٥٤).

(٢) التمهيد (٥/ ٣٠٩).

(٣) كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد ص (٣٨٢).

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه, كتاب الإيمان، ح (٢٥) ص (٤).

حديث عبد الله بن مسعود: أخرجه عبد الرزاق بإسناده عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن أبيه، قال: أخذ ابن مسعود قومًا ارتدوا عن الإسلام من أهل العراق، فكتب فيهم إلى عمر، فكتب إليه: «أن اعرض عليهم دين الحق وشهادة أن لا إِلَهَ إلا الله، فإن قبِلوها فخل عنهم، وإن لم يقبلوها فاقتلهم. فقبلها بعضهم فتركه، ولم يقبلها بعضهم فقتله»(١).

عن أبي عمرو الشيباني، قال: أُتِي عليٌّ بشيخٍ كان نصرانيًّا فأسلم ثم ارتد عن الإسلام، فقال له علي: لعلك إنما ارتددت لأن تصيب ميراثًا، ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا. قال: فلعلك خطبت امرأة فأبوا أن يُزوّجوكها فأردت أن تزوجها ثم ترجع إلى الإسلام؟ قال: لا. قال: فارجع إلى الإسلام! قال: لا، أما حتى ألقى المسيح، فلا. قال: فأمر به فضربت عنقه، ودفع ميراثه إلى ولده المسلمين(٢).

حديث - جابر رضي الله عنهما-: «أن امرأة يقال لها أم مروان ارتدت عن الإسلام، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام، فإن رجعت وإلا قتلت»(٣).

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه, ح (١٢٢) (٣: ١١٨-١١٩)، وعنه والبيهقي في "السنن الكبرى" (٨: ٢٠٣) من طريقين عن معمر بن بكار السعدي : أخبرنا إبراهيم بن سعد ، عن الزهري،عن محمد بن المنكدر، عن جابر " أن امرأة يقال لها ... " .

قال الزيلعي في نصب الراية(٣/٤٥٩):" وَمَعْمَرُ بْنُ بَكَّارَ فِي حَدِيثِهِ وَهْمٌ، قَالَهُ الْعُقَيْلِيُّ"

قال الحافظ بن حجر في " التلخيص " (٤/٤٩) و قد ذكَره من الطريقين يعني عنَ ابن المنكدر : " و إسنادهما ضعيفان "

وأشار الألباني إلى تضعيفه في إرواء الغليل(٨/١٧٧).

قول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: «واستَتَبْتُموه لعله يتوب و يُراجع أمر الله»؟.[١] قال ابن قدامة : «ولو لم تجب استتابته لما برئ من فعلهم؛ ولأنه أمكن استصلاحه فلم يجز إتلافه قبل استصلاحه ،كالثوب النجس. وأما الأمر بقتله فالمراد به بعد الاستتابة، بدليل ما ذكرناه»[٢].

---

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ, كتاب الأقضية، باب القضاء فيمن ارتد عن الإسلام, (٢/ ٢٨٠), ح(٢١٥٢), عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري، عن أبيه، أنه قال: «قدم على عمر رجل من قِبَل أبي موسى الأشعري، فسأله عن الناس، فأخبره، ثم قال له عمر: هل كان فيكم من مُغَرِّبَة خبر؟ [أي: هل من خبر جديد جاء من بلد بعيد] قال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه. قال: فما فعلتم به؟ قال: قرّبناه، فضربنا عنقه. فقال عمر: أفلا حبستموه ثلاثًا، فاطعمتموه كل يوم رغيفًا، واستتبتموه لعله يتوب و يُرَاجع أمر الله ؟ ثم قال عمر: اللهم إني لم أحضر، ولم آمر، ولم أرض إذ بلغني». وعنه الشافعي في المسند(١/ ٣٢١) ح (١٤٨٤) والطحاوي (٢/ ١٢٠) والبيهقي في " السنن الكبرى " (٨/ ٢٠٦) عن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري، عن أبيه أنه قال : " قدم على عمر بن الخطاب رجل ... " هكذا وقع عندهم جميعًا عن مالك عن عبد الرحمن عن أبيه , إلا الطحاوي فزاد فيه من طريق ابن وهب عن مالك .... " عن جده " .

قال الألباني في إرواء الغليل(٨/ ١٨١):" "بذلك اتصل الإسناد , و بدونه يعد منقطعًا ; لأن محمد بن عبد الله والد عبد الرحمن من أتباع التابعين , أورده ابن أبي حاتم (٣/ ٢/ ٣٠٠) فقال : " هو جد يعقوب بن عبد الرحمن المديني الإسكندراني , روى عن أبيه عن عمر و أبي طلحة، روى عنه الزهري و ابنه عبد الرحمن " و هكذا ذكر ابن حبان في " أتباع التابعين " من " الثقات " (٢/ ٢٥٩)لكن يؤيد القطع , أنه رواه يعقوب بن عبد الرحمن الزهري فقال : عن أبيه عن جده، قال : " لما افتتح سعد و أبو موسى (تستر) أرسل أبو موسى رسولاً إلى عمر , فذكر حديثًا طويلاً , قال : ثم أقبل عمر على الرسول فقال : هل كانت عندكم مغربة خبر ?..." أخرجه الطحاوي .

قلت : ويعقوب ثقة محتج به في الصحيحين , فاتفاق روايته مع رواية الجماعة عن مالك يرجح أن ذكر " عن جده " في إسناد مالك شاذ , و أن الوصل غير محفوظ . لكن قال ابن التركماني : " أخرج هذا الأثر عبد الرزاق (ح (١٨٦٩٥) (١٠/ ١٦٤-١٦٥) عن معمر , و أخرجه ابن أبي شيبة في "المصنف" ح (٢٩٥٨٨) (١٤: ٥٩٣-٥٩٤)عن ابن عيينة كلاهما عن محمد بن عبد الرحمن (!) بن عبد القاري عن أبيه , فعلى هذا هو متصل ؛ لأن عبد الرحمن (!) بن عبد سمع عمر " هكذا وقع عنده " عبد الرحمن " في الموضعين و الصواب " عبد الله " كما وقع في" الموطأ " و غيره، وعلى كل , فإنه و لو فرض ثبوت اتصال الإسناد فإنه معلول بمحمد بن عبد الله , فإنه لم يوثقه غير ابن حبان , فهو في حكم مجهول الحال".

(٢) المغني (٩/ ٥).

القول الثالث: يُفرَّق بين مَن أسرّ ردته ومن أعلنها:

قال ابن حزم : «فأما من فرق بين المسر والمعلن، فإن طائفة قالت: من أسرّ ردته قتلناه دون استتابة ولم نقبل توبته، ومن أعلنها قبلنا توبته.

وطائفة قالت: إن أقر المسرّ وصدق النية قبلنا توبته، وإن لم يقر ولا صدق النية قتلناه ولم نقبل توبته.

قال هؤلاء: وأما المعلن فنقبل توبته. وطائفة قالت: لا فرق بين المسر والمعلن في شيء من ذلك. فطائفة قبلت توبتهما معًا أقر المسر أو لم يقر. وطائفة لم تقبل توبة مسر ولا معلن»[1].

القول الرابع: كذلك يُفرَّق بين مَن وُلد في الإسلام ثم ارتد، وبين مَن أسلم بعد كفره ثم ارتد:

هذا القول يعزى إلى عطاء : وهو إنه إن كان مسلمًا ممن وُلِد في الإسلام، ثم ارتد، قُتل ولم يستتب. وإن كان مشركًا ثم أسلم ثم ارتد استتيب[2].

وقال ابن عبد البر : «قال الليث بن سعد وطائفة معه: لا يستتاب من ولد في الإسلام ثم ارتد إذا شهد عليه، ولكنه يقتل، تاب من ذلك أو لم يتب إذا قامت البينة العادلة»[3].

ولعل الأرجح في هذه المسألة القول الثاني القائل بوجوب الاستابة؛

(١) المحلى (١١/ ١٨٩).
(٢) انظر: المغني، لابن قدامة (٩/ ٥)؛ كتاب الإنجاد في أبواب الجهاد، لابن المناصف ص (٣٨٢).
(٣) التمهيد (٥/ ٣١١).

وذلك لقول الله تعالى:{ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ }[الأنفال:٣٨]، ولم يفرّق بين كافر وكافر، وأما حديث أبي موسى- رضي الله عنه- فليس بذلك الظهور فيما يُدّعى من سقوط الاستتابة؛ وذلك أنه ثبت في بعض روايات الحديث أن الرجل استتيب فلم يتب(١).

المبحث الثالث: شبهات حول الردة والرد عليها

وفيه مطلبان :

المطلب الأول: الشبهات الشرعية والرد عليها

عند النظر في الشبهات الشرعية عند المنكرين ، يمكن ملاحظة اللهجة الواثقة في عرض هذه الشبهات، وفي بيان مناقضة عقوبة المرتد للقرآن الكريم، من ذلك قول أحد المنكرين: «ليس حدّ الردة سوى مصيبة من المصائب الفقهية في تاريخنا التي قاد إليها نبذ القرآن وراء الظهور»(٢).

وهذا كلام فيه حكم على أئمة الإسلام من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة والعلماء حتى زماننا هذا؛ لأنهم يرون حدّ الردة، فكلامه يقتضي إما تكفيرهم، وإما تبديعهم وتضليلهم، إذ النابذ للقرآن وراء ظهره ضال أو كافر بلا ريب(٣)!

(١) ينظر: الإنجاد في أبواب الجهاد ص٣٨٢, أخرج رواية الاستتابة أبو داود في سننه, (٦/٤١٢), ح(٤٣٥٥).

(٢) ملاحظات حول قتل المرتد وضعف أساسه الشرعي /http://www.twitlonger.com show/jgkoa٠.

(٣) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص (٩٦ -٩٧).

وكذلك قال بعضهم عن حرية الاعتقاد: «إن هذا الأمر لم يرد في آية واحدة أو اثنتين، بل جاء بما يقرب من مائتي آية بينة، وكلها متضافرة على تأكيد حرية الاعتقاد»[1].

وعند النظر في الآيات التي زعموا أنها تقرر حرية الاعتقاد وتعارض حدّ الردة نجد أنها آيات مكية إلا آية واحدة، وهي ما عرضوه في الشبهة الأولى، وهي:

أن الإسلام يقرر حرية اختيار الدين، فلا يكره أحدًا على أن يعتنق أي دين، وقد صرح القرآن بذلك في قول الله تعالى:{لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ}[البقرة: ٢٥٦] ، وكلمة إكراه نكرة في سياق النفي فتفيد العموم فتشمل حالة الدخول في الإسلام وحالة الخروج منه، وفي قتل المرتد إجبار له على اعتناق مالا يريده، ولا يرغب فيه؛ وفي هذا مخالفة لحرية الاعتقاد التي قررها الشارع الحكيم[2]، فعدم قتل المرتد هو المناسب لما جاء به الإسلام من الحرية الدينية[3].

وهذه الآية هي عمدة المنكرين لحد الردة، بل اتخذها بعضهم عنوانًا لكتبهم، وذلك مثل: طه جابر العلواني، وجودت سعيد.

الرد على الشبهة الأولى :

يمكن الرد على هذه الشبهة بالنظر إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: سبب نزول الآية:

(١) لا إكراه في الدين ص١٠٠.
(٢) ينظر: لا إكراه في الدين ص(٩٠-٩٤).
(٣) ذكرها الصعيدي في كتابه: الحرية الدينية في الإسلام ص٣٩.

جاء في كتب أهل التفسير أن سبب نزول هذه الآية ما ذكره محمد بن إسحاق، عن محمد بن أبي محمد الجرشي، عن زيد بن ثابت، عن عكرمة أو عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس - رضي الله عنه- قوله: { لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ } قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له: الحصيني كان له ابنان نصرانيان، وكان هو رجلًا مسلمًا فقال للنبي ﷺ: ألا أستكرههما فإنهما قد أبيا إلا النصرانية؟ فأنزل الله فيه ذلك.

وكذلك فقد رواه ابن جرير ،وروى السدي نحو ذلك، وزاد: وكانا قد تنصرا على يدي تجار قدموا من الشام يحملون زيتًا ، فلما عزما على الذهاب معهم أراد أبوهما أن يستكرههما، وطلب من رسول الله ﷺ أن يبعث في آثارهما، فنزلت هذه الآية[1].

الأمر الثاني: المعنى المراد من الآية :

اختلف العلماء -رحمهم الله- في معنى هذه الآية على أقوال[2]:

القول الأول: قيل إنها منسوخة؛ لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الإسلام وقاتلهم ولم يرض منهم إلا بالإسلام.

القول الثاني: ليست بمنسوخة وإنما نزلت في أهل الكتاب خاصة، وأنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدّوا الجزية، والذين يُكرهون أهل الأوثان فلا يُقبل منهم إلا الإسلام.

(١) تفسير الطبري (٥/ ٤١٠) وتفسير ابن كثير (١/ ٦٨٣), فتح القدير للشوكاني (١/ ٣١٧).
(٢) ينظر: تفسير الطبري (٥/٤٠٧-٤١٥), تفسير ابن كثير (١/٦٨٣), تفسير القرطبي (٣/ ٢٨٠-٢٨١), الردة بين الحد والحرية ص١٨.

القول الثالث: ليست بمنسوخة، وإنما نزلت في أهل الكتاب والمجوس، وأنهم لا يُكرهون على الإسلام إذا أدّوا الجزية.

القول الرابع: أن هذه الآية خاصة بالأنصار فقط.

القول الخامس: أنها عامة في الكفار، وأنه لا يُكره أحد على الإسلام، من شاء أسلم، ومن شاء أعطى الجزية.

القول السادس: أن المقصود: أنكم لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب إنه دخل مكرهًا؛ لأنه إذا رضي بعد الحرب وصح إسلامه فليس بمكره، ومعناه: لا تنسبوهم إلى الإكراه.

فيتضح مما سبق أن المقصود هو الكافر الأصلي، ولا ارتباط لها بالمسلم الذي ترك دينه وهو (المرتد)، ولزيادة البيان يقول إمام المقاصد في هذا العصر الطاهر بن عاشور : «وحكمة تشريع قتل المرتد مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل؛ أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدينَ وجدَه غير صالح، ووجد ما كان عليه قبلَ ذلك أصلحَ، فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضًا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين ، وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يُجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئًا زاجرًا مثل توقع الموت، فلذلك جُعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلاّ على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه،

وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى:{لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّ}[البقرة: ٢٥٦] على القول بأنها غير منسوخة؛ لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام»[١].

فتقرر أن الإسلام لا يجبر الإنسان على أحكام الدين المختلفة إلا إذا دخل فيه، أما قبل دخوله فيه فلا يجبر عليها[٢].

الأمر الثالث: يجاب عن الشبهة من عدة أوجه من أبرزها:

أن هذه الآيات كما علم أنها وردت في الكفار الأصليين في عدم إكراههم على الدين ولو سُلّم بأنها عامة؛ فإنه يلزم ألا يكره أحد على شيء من أجزاء الدين، فهو إذن يَرِدُ عليه تشريع العقوبات التي في القرآن، فإن فيها إكراهًا على شيء من الدين، فعقوبة الزاني فيها إكراه على العفة، وعقوبة السارق فيها إكراه على الأمانة، والعفة والأمانة من الدين فيلزم من ذلك منع هذه العقوبات؛ لأنه لا إكراه في الدين، ولا إكراه في الإيمان، وهذا يؤدي إلى إبطال باب العقوبات والتعزيرات التي أجمع العلماء على إقرارها، وتصبح فروض الدين معرضة للتحلل منها دون زاجر، وأصبح المسلم وغيره سواء، والله يقول:{أَفَنَجۡعَلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ كَٱلۡمُجۡرِمِينَ ٣٥ مَا لَكُمۡ كَيۡفَ تَحۡكُمُونَ}[القلم :٣٥، ٣٦]، فإن ادعي التخصيص في هذه الأمور، بطل الاستدلال بعموم الآية[٣].

(١) التحرير والتنوير (٢/٣٣٧).
(٢) ينظر: حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله ص(٢٨).
(٣) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص١٤٦, وفضاءات الحرية لسلطان العميري ص٤٠٢,و

وكذلك فإنه على فرض التسليم بأن عموم الآية يشمل حتى حالة الارتداد والخروج من الدين، فإن هذا لا يبرر اطراح كل النصوص الشرعية الدالة على عقوبة المرتد، وجميع الإجماعات المنقولة عن الصحابة ومن بعدهم، وإنما المنهجية العلمية تقتضي أن نقوم بفهم النصوص بعضها مع بعض، ونجمع بين ما يبدو متعارضًا منها، كما ينص علماء الأصول ؛ لأن في ذلك إعمالًا للنصوص كلها. والقول بتخصيص السنة لعموم القران أو تقييدها لمطلقاته ليس خاصًا بقضية الردة، بل هو عام في جميع المسائل وبذلك قال جمهور الأصوليين[1].

وقد قال ابن القيم : «والذي يشهد الله ورسوله به: أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول الله ﷺ تناقض كتاب الله وتخالفه البتة، كيف ورسول الله ﷺ هو المبين لكتاب الله، وعليه أنزل، وبه هداه الله، وهو مأمور باتباعه، وهو أعلم الخلق بتأويله ومراده، ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر الكتاب لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية.

فما من أحد يحتج عليه بسنة صحيحة تخالف مذاهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق فلا تقبل»[2].

وقد سبق إيراد أدلة صحيحة من السنة النبوية تثبت حدّ الردة،

حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله (ص:٢٨).

(١) فضاءات الحرية ص٤٠٠.

(٢) الطرق الحكمية ص(٦٥-٦٦).

وكذلك نُقل الإجماع من الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم على ذلك، فكانت السنة مبيّنة لمراد الله- سبحانه- في هذه الآية، وأنه من العام المخصوص، فعدم الإكراه في الدخول ابتداءً، لا في البقاء فيه.

وإذا ثبت أن كثيرًا من الشرائع إنما أخذت من سُنَن خصصت آيات من القرآن، فيقال لمنكر حدّ الردة: يلزمك إنكار كل حكم دلت عليه سنة مخصصة لآية من كتاب الله، فتمنع المسح على الخفين، وتجيز أكل ذوي الأنياب من السباع، وتجيز الجمع بين المرأة وخالتها وعمتها، وغير ذلك، ومهما أقررت بأن سُنّة واحدة تخصص القرآن لزمك القول بذلك في كل سُنّة، وإلا كنت متناقضًا[١].

ثم إنه لا يعقل أن يفوت على علماء التفسير كلهم هذا الفهم للآية في مسألة مشهورة كهذه، ولا يدركه بهذا المعنى العام إلا بعض المعاصرين[٢].

الشبهة الثانية:

أن القرآن الكريم قد ذكر الردة في ١٢ موضعًا، ولم يذكر في أي منها أن للردة حدًّا؛ بل كل ما في القرآن مجرد وعيد أخروي، مما يدل على بطلان حد الردة في الدنيا.

قال العلواني بعد عرض آيات عقوبة المرتد: «تؤكد كل هذه الآيات، وكثير غيرها: أن المرتد متوعد بالعقاب الأخروي دون ترتيب عقوبة

(١) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص١٢٠.
(٢) ينظر: الردة بين الحد والحرية. ص١٤٧.

دنيوية على فعله»[1].

وعلى هذا فلا تنفرد السنة بتشريع جديد؛ وذلك لأن «القرآن المجيد منشئ لكل ما ورد فيه من عقيدة وشريعة ونظم ومبادئ وقواعد، وهو وحي من الله إذ هو كلامه، والسنة النبوية بيان للقرآن، واتباع له، وتطبيق لما أمر القرآن به، فالقرآن مصدر منشئ للأحكام، والسنة النبوية الثابتة الصحيحة مصدر مبين»[2]، فالقرآن مصدر منشئ للأحكام والسنة الصحيحة مصدر مبيّن لا منشئ.

الرد على هذه الشبهة:

يمكن الرد عليها من عدة أوجه:

الوجه الأول: أن عدم ذكر العقوبة الدنيوية للمرتد في القرآن لا يسقط العمل به، ما دامت السنة النبوية الصحيحة قد ذكرت الحد، وهي المصدر الثاني للتشريع باتفاق جميع المسلمين قال الله : {مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدۡ أَطَاعَ ٱللَّهَۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗا } [النساء:٨٠].

ومن المعروف أن السنة النبوية قد تأتي موافقة لما جاء في القرآن، أو شارحة ومفصلة لمجمل القرآن، أو توضيح ما أشكل على المسلمين فهمه، وقد تأتي لتقييد مطلق القرآن أو تخصيص عام القرآن، كما تأتي السنة منشئة ومؤصلة لحكم غير موجود في القرآن، ومن المعروف

(١) لا إكراه في الدين ص٩٥.
(٢) المرجع السابق ص٩٩.

أن كثيرًا من أحكام الشريعة قامت على السنة ابتداءً، وقد أوضح علماء الأصول مكانة السنة النبوية في الشريعة الإسلامية بما لا زيادة عليه[١].

الوجه الثاني: ذكر عقوبة الآخرة فقط في النصوص القرآنية ليس دليلًا على عدم عقوبة المرتد في الدنيا، ثم إن هناك مع النص الثابت في السنة إشارات قرآنية لوجود عقوبة في الدنيا للمرتدين، ومن ذلك قول الله:{ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ فَإِن يَتُوبُوا يَكُ خَيْرًا لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَابًا أَلِيمًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الْأَرْضِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ }[التوبة: ٧٤].

الوجه الثالث: أن هذا التصور مخالف لما عليه جماهير الأمة، من احتساب ما صدر عن رسول الله ﷺ حكمًا شرعيًّا ،سواء كان بيانًا لما في القرآن أم مستقلًا في التشريع، وليست مهمة النبي ﷺ تبيين ما في الكتاب فقط، وإنما فيها بيان علة إنزال الكتاب عليه، وأن من مهامه ﷺ تبيين المُنزّل، وهذا التبيين عند النظر إليه نجد منه أحكامًا لم ترد في القرآن الكريم، ككثير من أحكام الصلاة، والزكاة والصيام والحج وغيرها من الأحكام، فكيف تقبل هذه الأحكام بناء على أنها تبيين لما ورد في القرآن الكريم، ولا يقبل ما ورد في حد الردة مع أنه جاء تبيينًا

(١) إرشاد الفحول للشوكاني (٩٦/١), المسودة في أصول الفقه ص١٢٢, مقال الردة, لعامر الهوشان, على هذا الرابط: http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=٢٩٣٢&ct=٣&ax=٥

للتعامل مع جريمة تكرر ذكرها في القرآن الكريم؟[1].

الوجه الرابع: من المهم بيانه أن الإسلام لا يقبل أن يكون هذا الدين ألعوبة يُدخل فيه اليوم ويُخرج منه غدًا ، على طريقة بعض اليهود الذين قال الله عنهم:{ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ }[آل عمران: ٧٢].

فنحن أمام خيانة عظيمة وجريمة محددة وهي الردة، ولسنا أمام يهودي أو نصراني أو بوذي نريد أن نكرهه على تبديل دينه وحمله على اعتناق الإسلام، وهذه الخيانة العظمى موجبة لأقسى العقوبات في كل الشرائع والديانات، والأنظمة القديمة والحديثة ،فالتهاون في عقوبة المرتد المعلن لردته يعرض المجتمع كله للخطر ،ويفتح عليه باب فتنة لا يعلم عواقبها إلا الله -سبحانه-؛ فلا يلبث المرتد أن يغرر بغيره، وخصوصًا من الضعفاء والبسطاء من الناس، وتتكون جماعة مناوئة للأمة تستبيح لنفسها الاستعانة بأعداء الأمة عليها وبذلك تقع في صراع وتمزق فكري واجتماعي وسياسي، وقد يتطور إلى صراع دموي بل حرب أهلية تأكل الأخضر واليابس[2].

الشبهة الثالثة:

أن الأحاديث الواردة في ذلك كلها أحاديث آحاد، وأحاديث الآحاد لا

(١) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص(١٤٧-١٤٨), حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله ص٣٢

(٢) ينظر: حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله ص (٣١).

تثبت بها الحدود[١].

ولعل أول من شكك في عقوبة المرتد لكونها جاءت من أحاديث آحاد؛ هو: الشيخ محمود شلتوت، إذ يقول: «وقد تتغير وجهة النظر في هذه المسألة إذا لوحظ أن كثيرًا من العلماء يرى أن الحدود لا تثبت بأحاديث الآحاد»[٢].

الرد على هذه الشبهة:

يجاب بعدم التسليم بأن أحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في الحدود؛ وذلك لأن جميع المذاهب المتبوعة أخذت بأحاديث الآحاد في عقوبة شارب الخمر، وكذلك في عقوبة الزاني المحصن، مع أن ما ورد في عقوبة الردة أصح وأوفر وأغزر.

ثم إن حد الردة محل إجماع -كما سبق بيانه-[٣]، والإجماع يرفع الحكم إلى القطعيات.

ومن المعلوم أن أهل العلم منذ عصر الرسول ﷺ إلى عصرنا هذا متوافرون على قبول أخبار الآحاد والعمل بها ، بل أفردوا لها أبوابًا في كتبهم ومصنفاتهم[٤]، قال الآمدي : «اتفقت الشافعية والحنابلة وأبو يوسف وأبو بكر الرازي من أصحاب أبي حنيفة وأكثر الناس على

(١) ينظر: لا إكراه في الدين ص١١٨.

(٢) ينظر: الإسلام عقيدة وشريعة ص٢٨١, وقد غلا - رحمه الله - في استعمال رد النصوص بحجة أنها آحاد, ومن ذلك إنكاره لنزول عيسى - عليه السلام -.

(٣) يرجع إلى صفحة رقم (PAGEREF الإجماع \h ٢٤).

(٤) حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله (ص:٣٤) بتصرف.

قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد»[1].

ويجدر إيضاح أمر مهم في المسألة، وهو أن كثيرًا ممن يتناولون هذا الأمر لا يدركون معنى حديث الآحاد، ويحسبون أنه الذي رواه واحد فقط ، وهذا مخالف لفهم العلماء المتقدمين -رحمهم الله-. فالمراد بحديث الآحاد: مالم يبلغ حد التواتر، وقد يرويه اثنان أو ثلاثة أو أربعة أو أكثر من الصحابة، وأضعافهم من التابعين، وحديث قتل المرتد قد رواه جمع غفير من الصحابة ، فهو من الأحاديث المشهورة والمستفيضة[2]. و«الذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من المحدثين والفقهاء وأصحاب الأصول أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها»[3].

ونقل ابن عبد البر : الإجماع على حجية خبر الآحاد[4]، حيث قال: «أخبار الآحاد الثقات الأثبات العدول والخبر الصحيح الإسناد المتصل منها يوجب العمل عند جماعة الأمة الذين هم الحجة والقدوة»[5].

وكذا نقل الشوكاني إجماع الصحابة والتابعين على الاستدلال بخبر الواحد وشيوع ذلك، وعدم إنكار أحد له، وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح[6].

(١) الإحكام للآمدي : ٢ / ١٢٩.
(٢) جريمة الردة وعقوبة المرتد في ضوء القرآن والسنة (ص:٦٥).
(٣) شرح النووي على مسلم (١/ ١٣١).
(٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (١/ ٢).
(٥) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٧٤).
(٦) ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (١/ ١٣٦).

الشبهة الرابعة:

عدم صحة الإجماع على وجوب قتل المرتد، وإنما هذا الإجماع المنقول إنما هو محاولة من الفقهاء؛ «ليحولوا دون الالتفات لمخالفة عمر بن الخطاب، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري وغيرهم من ناحية، وليغلقوا الباب دون التفكير بأية مراجعة لهذا الحد من المتأخرين» وكذلك فإن في «طيلة الفترات التاريخية لواقعنا التاريخي كانت هذه النظرة هي السائدة -أي : القول بقتل المرتد- بحيث لم تحظ آراء فقهاء كبار مخالفين للأغلبية الساحقة أو للجمهور، ولهم وزنهم؛ من أمثال: عمر بن الخطاب من الصحابة، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، وأسماء لامعة أخرى، لم تحظ بالشهرة والرواج الكثير، مما يسّر على جمهرة نقلة الفقه إشاعة دعوى الإجماع على هذا الحكم الذي تبنته جمهرة الفقهاء»

الإجابة عن هذه الشبهة:

من الأمور التي لا تخفى على المهتمين بالعلم، والعارفين بقوانينه، أن من أراد نقض إجماع توارد العلماء على نقله أن يُثبت وجود قول مخالف لهذا الإجماع قبل حدوث الإجماع، وهذا ما لم يفعله من طرح الشبهة، بل أثار بعض الأسماء وسكت عن بعض، ولو كان صحيحًا ما يقول لذكر المواطن التي أخذ منها نقضهم للإجماع، ولأكمل ذكر

الأسماء الأخرى، ويجاب بالتفصيل على ما ذكره من نقض عمر- رضي الله عنه - الإجماع وكذلك النخعي والثوري، بالآتي:

أولًا: جاء عن عمر -رضي الله عنه- عدة آثار تثبت أنه يرى حد الردة، منها:

عن أنس بن مالك -رضي الله عنه- قال: «لما نزلنا على تستر». فذكر الحديث في الفتح وفي قدومه على عمر بن الخطاب قال عمر: «يا أنس ما فعل الرهط الستة من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين»؟ قال: فأخذت به في حديث آخر ليشغله عنهم، قال: «ما فعل الرهط الستة الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين من بكر بن وائل»؟ قال: «يا أمير المؤمنين، قتلوا في المعركة» قال: «إنا لله وإنا إليه راجعون». قلت: «يا أمير المؤمنين وهل كان سبيلهم إلا القتل»؟ قال : «نعم كنت أعرض عليهم أن يدخلوا الإسلام، فإن أبوا استودعتهم السجن»[1].

عن محمد بن عبد القاري : قال: «قدم رجل على عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- من قبل أبي موسى، فسأله عن الناس، فأخبره، ثم قال: هل عندكم من مغربة خبر؟ قال: نعم، رجل كفر بعد إسلامه، فقال: ماذا فعلتم به؟ قال: قربناه، فضربنا عنقه، قال عمر - رضي الله عنه-: فهلا طبقتم عليه بيتًا، ثلاثًا، وأطعمتموه كل يوم رغيفًا،

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، (٨/٢٠٧)، ح (١٧٣٤٢)، وفيه علي بن عاصم الواسطي، قال عنه ابن حجر : : « صدوق يخطئ ويصر ، ورمي بالتشيع»، تقريب التهذيب ص٤٠٣.

فاستتبتموه، لعله يتوب، ويرجع إلى أمر الله، اللهم إني لم آمر، ولم أحضر، ولم أرض إذ بلغني»[١].

فيظهر من هذه الآثار أن عمر -رضي الله عنه- إنما استنكر عليهم قتلهم لترك استتابتهم، وقد صرّح بهذا في أثر محمد بن عبد القاري، فتحديد (ثلاثًا) دلالة على توقيت الاستتابة، وعلى أنه لم يستنكر القتل بل استنكر الاستعجال في العقوبة دون حبس واستتابة لمدة معينة، وإلا لما كان لتحديد (ثلاثًا) فائدة[٢].

وكذلك فإن في قول عمر -رضي الله عنه-: «فإن أبوا استودعتهم السجن» مفهوم مختلف لما فهمه المخالفون من ترك عمر - رضي الله عنه - حد الردة والاكتفاء بسجنهم، فقد فهم العلماء من ذلك سجنهم للاستتابة، من ذلك ما قاله ابن عبدالبر : «يعني: استودعتهم السجن حتى يتوبوا فإن لم يتوبوا قتلوا، هذا لا يجوز غيره؛ لقول رسول الله ﷺ: (من بدل دينه فاضربوا عنقه)»[٣].

وقد روي عن عمر - رضي الله عنه - التصريح بقتل المرتد، فقد جاء في الأثر عن علي - رضي الله عنه - قال: شرب قوم من أهل الشام الخمر، وعليهم يزيد بن أبي سفيان، وقالوا: هي لنا حلال، وتأولوا هذه الآية:{ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓاْ } الآية [المائدة: ٩٣]، قال: فكتب فيهم إلى عمر، فكتب: أن ابعث بهم إلي

(١) سبق تخريجه .
(٢) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص١١٩.
(٣) الاستذكار (٧/١٥٤).

قبل أن يفسدوا من قبلك، فلما قدموا على عمر، استشار فيهم الناس، فقالوا: يا أمير المؤمنين، نرى أنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينهم ما لم يأذن به الله، فاضرب رقابهم، وعلي ساكت، فقال: ما تقول يا أبا الحسن فيهم؟ قال: أرى أن تستتيبهم، فإن تابوا جلدتهم ثمانين لشربهم الخمر، وإن لم يتوبوا ضربت أعناقهم ، فإنهم قد كذبوا على الله، وشرعوا في دينهم ما لم يأذن به الله، فاستتابهم فتابوا، فضربهم ثمانين ثمانين»[1].

فعمر ـــ رضي الله عنه ـــ في هذا الأثر وافق على قتل المرتد باستحلال ما حرم الله، ولم يقل: إنهم أحرار ما دام أنهم لم يخرجوا بالسيف![2].

ثانيًا: أن المخالف لم يورد النصوص الدالة على نقض النخعي والثوري -رحمهما الله- للإجماع، لكن لعله قصد الخبر المروي عن عمرو بن قيس، عن إبراهيم النخعي، قال في المرتد: «يستتاب أبدًا»، قال سفيان الثوري: «هذا الذي نأخذ به»[3].

فلعله جعل لفظة «يستتاب أبدًا» تدل على عدم قتله بل دوام

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه, (٩/٥٤٦), رقم: (٢٩٠٠٠), وصححه العيني، واحتج به في نخب الأفكار (١٥/٥٢١).

(٢) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص١٢١.

(٣) الأثر له طريقان: الأول: أخرجه عبد الرزاق في مصنفه(١٠/١٦٦)ح(١٨٦٩٧) عن الثوري، عن عمرو بن قيس، عن إبراهيم قال:" في المرتد يستتاب أبدًا" قال سفيان :"هذا الذي نأخذ به". وإسناده ضعيف؛ لانقطاعه؛ لأن النخعي ليس من شيوخ عمرو بن قيس ينظر تهذيب الكمال(٢٢/٢٠٠) ت(٤٤٣٦). ويدل على هذا الطريق الثاني:الذي أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٢/٢٧٢) ح(٣٣٤٢١) حدَّثَنَا سُفْيَانُ ، عَنْ عَمْرِو بْنِ قَيْسٍ، عَمَّنْ سَمِعَ إِبْرَاهِيمَ يَقُولُ : يُسْتَتَابُ الْمُرْتَدُّ كُلَّمَا ارْتَدَّ" وهذا الطريق بين أن بين عمرو بن قيس والنخعي رجلا، فالإسناد ضعيف؛ لجهالة أحد رواته.

استتابته؛ لأنه لم يورد شيئًا يستند عليه، فإن كان استند فعلاً لما سبق ذكره من أثر النخعي والثوري، فهذا الأثر لم يصح بهذه الرواية؛ لأن الأثر فيه انقطاع من طريق عبدالرزاق، فإن عمرو بن قيس لم يلق إبراهيم النخعي، وهو ليس من طبقة تلاميذه، وإنما من طبقة تلاميذهم، وقد وردت رواية أخرى عن النخعي : بذات الطريق مفسرة لها عند ابن أبي شيبة وهي: «يستتاب المرتد كلما ارتد»[(١)]، فإن قيل: هذه الرواية فيها انقطاع، رُد عليهم: بأن هذا الطريق هو نفس الطريق الذي رواه منه عبدالرزاق، فإن كانت هذه الرواية ضعيفة؛ فرواية عبدالرزاق ضعيفة، وحينئذ تسقط صحة الاحتجاج بها، ولا نحتاج الجواب عنها بشيء. وإن كانت الرواية صحيحة فالرواية الأخرى أيضًا صحيحة لاشتراكهما في الطريق؛ فتكون الرواية الثانية مفسرة للأولى، ويحمل اللفظ الصريح على اللفظ الأول المحتمل[(٢)]، وقد جاء عن ابن حجر : أنه قال: «وعن النخعي يستتاب أبدًا، كذا نقل عنه مطلقًا، والتحقيق أنه في من تكررت منه الردة»[(٣)].

وغاية ما يمكن أن يدل عليه الأثر إن صحّ، عدة احتمالات هي أقرب في الصحة والانسجام مع ما روي عنه، منها:

أن المرتد يؤجل ما رجيت توبته، لا أنه لا يقتل أبدًا، وهذا ما فهمه ابن كثير : حيث قال: «وأما حبسهم حتى يسلموا، ففيه دلالة لمذهب سفيان

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه, (١٢/٢٧٢).
(٢) ينظر: فضاءات الحرية ص٣٦٨, عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص(١٥٨ – ١٥٩).
(٣) فتح الباري (١٢/ ٢٧٠).

الثوري ومن وافقه أن المرتد يستتاب وينظر ما رجيت توبته، وهو معنى قول إبراهيم النخعي»[1]، وعلى هذا فلا يكون ناقضًا للإجماع؛ لأن مفهومه أنه إن لم ترج توبته قتل، فالاتفاق حاصل على وجوب القتل، وإنما الخلاف في مدة الاستتابة[2].

أن المرتد يستتاب كلما تكررت منه الردة، ولا يصح أن نحدد للاستتابة عددًا معينًا، وهذا المعنى هو الذي فهمه ابن جرير الطبري : من مقولة النخعي : حيث قال في ذكر مسألة استتابة المرتد وعدد المرات الواجبة: «وقال آخرون: يستتاب كلما ارتد»[3] ثم عقّب بذكر رواية النخعي.

وقال ابن حجر : «وعن النخعي: يستتاب أبدًا، كذا نقل مطلقًا، والتحقيق: أنه في من تكررت منه الردة»[4].

أن المراد بقوله: عدم التفريق بين المرتد الذي كان مشركًا ثم أسلم، والمرتد الذي ولد من أبوين مسلمين، قال ابن المنذر : «ليس معنى قولهما -أي: النخعي والثوري- عندي أن يستتاب أبدًا ولا يقتل، إنما معناه: أن يستتاب من كان أصله مسلمًا ثم ارتد، أو مشركًا ثم أسلم ثم ارتد، أي: ليس بين ذلك فرق، كما فرّق عطاء.

حدثني علي عن العدني قال: قال سفيان في المرتد: لا يضرك كان

(١) مسند الفاروق (٢/ ٤٥٩).
(٢) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص١٥٧.
(٣) تفسير الطبري (٩/٣١٧).
(٤) فتح الباري (١٢/ ٢٧٠).

أصله مسلمًا ثم ارتد، أو كان أصله مشركًا ثم أسلم ثم ارتد، يستتاب أبدًا»[١].

ومما يؤيد ذلك أنه قد صح عن النخعي : القول بقتل المرتدة؛ وإذا كان يقول بقتلها مع أن المسألة اختلف فيها، فقوله بقتل المرتد في المسألة المجمع عليها أولى[٢].

«وبالجملة فإن العبارة غير ظاهرة المعنى ، وهي محتملة، فلا يبطل بمثلها إجماع ظاهر»[٣].

الشبهة الخامسة:

قال العلواني: «شهد عهد رسول الله ﷺ مئات من أولئك الذين آمنوا، ثم نافقوا، أو ارتدوا، بل جاوزت ردتهم حد الأذى والائتمار برسول الله ﷺ وبالمسلمين والكيد لهم. ومع علم رسول الله ﷺ بهم، وما أوتي من سلطان، خاصة في المدينة، لدفع أذاهم، فإنه ﷺ قد ترفّع تمامًا عن المساس بهم؛ لئلا يقال: (إن محمدًا يقتل أصحابه)»[٤].

فالنبي ﷺ لم يطبق حد الردة على المنافقين في المدينة، إلا من وجد مع ردته ذنب آخر كالقتل ونحوه، مع أنه كان يعرف الكثير منهم ،كعبد الله بن أبي بن سلول وغيره ، والمنافق أشد عداوة من الكافر الأصلي، والنبي كان قادرًا عليهم ومع ذلك تركهم، مما يبين أن الردة لا

(١) الأوسط (١٣/ ٤٦٢ – ٤٦٣).
(٢) أخرج ابن شيبة في مصنفه: عن إبراهيم : في المرأة ترتد عن الإسلام، قال: «تستتاب، فإن تابت، وإلا قتلت»، (١٠/ ١٤١)، برقم (٢٩٦٠٧).
(٣) الردة بين الحد والحرية ص١٢٨.
(٤) لا إكراه في الدين ص١٠٠.

حد لها، وأن حرية المعتقد أصل في الشريعة.

وكذلك فإنه وقعت مجموعة من وقائع الردة في عهد النبي ﷺ ولم يقتلهم، وذلك أمثال من ارتد بعد واقعة الإسراء والمعراج، فقد نقل ابن هشام : «فلما أصبح غدا على قريش فأخبرهم الخبر. فقال أكثر الناس: هذا والله الأمر البين، والله إن العير لتطرد، شهرًا من مكة إلى الشام مدبرة، وشهرًا مقبلة، أفيذهب ذلك محمد في ليلة واحدة، ويرجع إلى مكة! قال: فارتد كثير ممن كان أسلم»[1]، وكذلك حينما ارتد عبيدالله بن جحش، والسكران بن عمرو، وكاتب بني النجار وعبدالله بن سعد بن أبي سرح، ومقيس بن صبابة، وعبدالله بن خطل، ونفر من قبيلة عكل وغيرهم، فلم يقتل منهم إلا من كان له سبب آخر غير ردته، مما يدل على أن الردة لا حد لها، وإلا لفعلها النبي ﷺ، فهو لم يقتل مرتدًا طيلة حياته الشريفة[2].

الرد على هذه الشبهة:

أولًا: أن من يقول بهذا القول لم يراعِ مصطلح "النفاق" وسبب إطلاقه في الشريعة على نوعية معينة من الناس، إذ إن عدم التفريق بين " المرتد المجاهر بردته" وبين " المنافق" وعدّهما شيئًا واحدًا، يجعل مصطلح النفاق الذي أطلقه القرآن والسنة على فئة معينة ذات صفات محددة لا معنى له ولا فائدة، ويتم إبطال المعنى اللغوي للنفاق..

(١) سيرة ابن هشام (٣٩٨/١).
(٢) ينظر: لا إكراه في الدين ص (١٠١-١٠٤, ١١٦).

وهو الذي يراد به: التستر وإظهار خلاف ما في الباطن، بخلاف المرتد المجاهر بردته فإنه يظهر ردته ويجاهر بها، وكذلك فإن جعل المنافق كالمرتد خلط بين شيئين مختلفين وإبطال للمعاني اللغوية.

ثانيًا: أن من أسباب قول مثل هذه الشبهة: هو اختزال مشهد النفاق في جزء معين من الصورة، ومن ثم بناء مثل هذه الأحكام عليها.

وبتأمل الآيات والأحاديث نجد أنها عند الحديث عن المنافقين تأخذ خمسة أصناف، هذه الأصناف تشكل صورة متكاملة لمشهد النفاق في المدينة: نصوص تبين حقيقة إيمانهم، ونصوص تبين أقوالهم وأفعالهم، ونصوص تبين كذبهم، ونصوص تبين محاسبة النبي ﷺ لهم، ونصوص تبين سبب ترك النبي للمنافقين وعدم قتلهم.

والإشكال الذي أوقع بعض المعاصرين في نفيهم لحد الردة؛ هو أنهم اعتمدوا في إظهار صورة المنافقين زمن النبوة على الآيات والأحاديث التي هي من الصنف الثاني، وهي التي تذكر بعض أقوالهم وأفعالهم الكفرية، فتصور القارئ أنهم كانوا بكامل حريتهم، وغفلوا وتغافلوا عن الآيات التي تبين محاسبة النبي - صلى الله عليه وسلم - لهم، واستدعاء النبي لابن أبيّ والتحقيق معه، ولماذا اتخذوا أيمانهم جنة؟

وكذلك غفلوا عن الأحاديث التي أشارت لسبب ترك النبي ﷺ قتلهم مع أنه كان يعلم بواطنهم، وذلك عندما قال عمر -رضي الله عنه- في ابن سلول:" دَعْنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ أَضْرِبْ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ"،

قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (دَعْهُ لا يتحدث الناس أن محمدًا يقتل أصحابه)[1]؛ لأنه لو قتله فإنه سيقتله على فعل غير ظاهر للناس، ففي الحديث دلالة أنه ﷺ كان يعامل هؤلاء المنافقين على ظاهرهم كما يعامل أصحابه رضوان الله عليهم.

بل إن في إجابته عن سبب عدم قتلهم دليلاً واضحًا في أن عقوبة المرتد القتل، حيث لم يجب بأنهم أحرار في معتقدهم، ولم يستنكر على عمر - رضي الله عنه- حين طلب السماح له بقتله، بل أجابه بخوفه من حديث الناس واستغلالهم له إذ إن ردة المنافق خفية[2].

ثالثًا: أما ما ذكروه من أن النبي ﷺ لم يقتل على الردة، وإنما قتل من قتل لأمر آخر قارن ذلك، وأوردوا الوقائع على ذلك، فيجاب عن هذه الوقائع بالتالي:

من ارتد بعد واقعة الإسراء والمعراج، وكذلك ردة عبيدالله بن جحش، والسكران بن عمرو، كلها كانت في العهد المكي، ولم يكن لرسول الله ﷺ حينها سلطة، ولم تقرّ الحدود ولا الأحكام، فلا دلالة فيها على نفي حد الردة، بل هي خارجة عن محل النزاع، وأما كاتب بني النجار فقد هرب إلى المشركين من أهل الكتاب، فلا يمكن الاستدلال بعدم قتله على نفي حد الردة؛ لأنه هارب وليس باقيًا في سلطة النبي ﷺ حتى يمكن الاستدلال بتركه.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه, باب قوله{يقولون لئن رجعنا إلى المدينة..}, (٦/ ١٥٥), رقم الحديث (٤٩٠٧).

(٢) ينظر: الردة بين الحد والحرية. من ص١٦٣ إلى١٧٧.

ولو صح للمخالف هذا التفسير لكان لابد له من بيان سبب أمر النبي ﷺ بقتل عبدالله بن سعد بن أبي سرح، فهو من المرتدين، وقد هرب إلى المشركين، وليس له جرم معين! فلماذا أمر النبي ﷺ بقتله ضمن أولئك الذين ارتدوا مع أنه ليس له جرم آخر؟ مما يدل على أن سبب الأمر إنما هو الردة فحسب.

رابعًا: يمكن أن يطرح على المخالف سؤال، فيقال: أعطنا دليلًا يثبت أن النبي ﷺ ترك مرتدًا باقيًا على ردته، ولم يقتله النبي ﷺ، وهو قادر على قتله.

فإن استطاع أن يثبت ذلك فإنه في هذه الحال يستقيم للمخالف الاستدلال بمثل هذا.

والمرتدون في عهد النبي ﷺ قد لحقوا بالمشركين، فلا يمكن الاستدلال على أنهم مرتدون ترك النبي ﷺ قتلهم وهو قادر عليهم، بل يمكن القول بأن هروبهم دليل على خوفهم على أنفسهم من الحد، والذين قدر النبي ﷺ عليهم وتركهم؛ إنما تركهم لأنهم قد تابوا وأسلموا، فلم يترك النبي ﷺ مرتدًا باقيًا على ردته[1]، والله أعلم.

الشبهة السادسة:

أن حد الردة المذكور في قول النبي ﷺ: (لا يحل دم امرئٍ مسلم يشهد أن لا إِلَهَ إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني،

(١) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص(١٥٣-١٥٩).

والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة)[1]؛ إنما هو فيما لو ترك الدين وفارق الجماعة وخرج عليها؛ وهذا لا علاقة له بما نحن فيه، «لأننا نتحدث عن حدّ الردة التي لا تتجاوز تغيير الإنسان الفرد لمعتقده دون خروج عن الجماعة أو نظامها القانوني، ودون انضمام إلى أعداء الجماعة التي كان ينتمي إليها،...، وهذا الحديث ينبغي أن يحمل عليه سائر الأحاديث ، مثل حديث: (من بدل دينه فاقتلوه)، بحيث يصبح المعنى: من بدل دينه وفارق الجماعة، وانحاز إلى أعدائها أو حمل ضدها السلاح، وحاول تخريب نظامها فذلك هو الذي يقتل،...، وجمع الأدلة، وحمل المطلق على المقيد أمر لا غبار عليه»[2].

قال الصعيدي بعد عرضه للقول وأدلته: «وعلى هذا يمكننا أن نخصص هذا الحديث (من بدل دينه فاقتلوه) بالمرتدين المقاتلين، فيكون قتلهم جزاء لهم على قتالهم لا على ارتدادهم»[3].

الرد على الشبهة:

عند النظر في أقوال العلماء على هذا الحديث يتضح بُعد فهم المخالفين له، إذ إن جملة (المفارق للجماعة) قال عنها جمهور أهل العلم إنها تفسير أو صفة لـ (التارك لدينه)، وليست تخصيصًا وتقييدًا لها، وذلك كما ورد في أول الحديث في قول النبي ﷺ : «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إِلَهَ إلا الله وأني رسول الله» تفسير أو

(١) سبق تخريجه.
(٢) لا إكراه في الدين ص١٥٥.
(٣) الحرية الدينية في الإسلام ص١٠٨.

صفة لـ «امرئ مسلم»، إذ لا يوجد امرؤ مسلم لا يشهد أن لا إِلَهَ إلا الله وأن محمدًا رسول الله[١].

قال ابن حجر : «والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، أي: فارقهم أو تركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعًا، وهو كقوله قبل ذلك: (مسلم يشهد أن لا إله إلا الله)؛ فإنها صفة مفسرة لقوله: «مسلم» وليست قيدًا فيه، إذ لا يكون مسلمًا إلا بذلك، ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان: (أو يكفر بعد إسلامه) أخرجه النسائي بسند صحيح، وفي لفظ له صحيح أيضًا: (ارتد بعد إسلامه)، وله من طريق عمرو بن غالب عن عائشة: (أو كفر بعد ما أسلم)، وفي حديث ابن عباس عند النسائي: «مرتد بعد إيمان»، قال ابن دقيق العيد: الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف،...، وقال البيضاوي: التارك لدينه صفة مؤكدة للمارق، أي: الذي ترك جماعة المسلمين وخرج من جملتهم»[٢].

ومما يؤيد فهم الجمهور لهذا الحديث؛ دلالة الأحاديث الأخرى، كحديث عثمان - رضي الله عنه- حين حوصر في داره، قال: «ولم يقتلونني؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنى بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»[٣].

(١) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص(٢٠٤ – ٢٠٥).
(٢) فتح الباري (١٢/ ٢٠١ - ٢٠٢).
(٣) أخرجه أبو داود في سننه, (٤/ ٢٩٠), ح (٤٥٠٤), قال عنه الألباني : في إرواء الغليل

صفة لـ «امرئ مسلم»، إذ لا يوجد امرؤ مسلم لا يشهد أن لا إِلَهَ إلا الله وأن محمدًا رسول الله[١].

قال ابن حجر : «والمراد بالجماعة جماعة المسلمين، أي: فارقهم أو تركهم بالارتداد، فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة، وإلا لكانت الخصال أربعًا، وهو كقوله قبل ذلك: (مسلم يشهد أن لا إله إلا الله)؛ فإنها صفة مفسرة لقوله: «مسلم» وليست قيدًا فيه، إذ لا يكون مسلمًا إلا بذلك، ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان: (أو يكفر بعد إسلامه) أخرجه النسائي بسند صحيح، وفي لفظ له صحيح أيضًا: (ارتد بعد إسلامه)، وله من طريق عمرو بن غالب عن عائشة: (أو كفر بعد ما أسلم)، وفي حديث ابن عباس عند النسائي: «مرتد بعد إيمان»، قال ابن دقيق العيد: الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف،...، وقال البيضاوي: التارك لدينه صفة مؤكدة للمارق، أي: الذي ترك جماعة المسلمين وخرج من جملتهم»[٢].

ومما يؤيد فهم الجمهور لهذا الحديث؛ دلالة الأحاديث الأخرى، كحديث عثمان - رضي الله عنه- حين حوصر في داره، قال: «ولم يقتلونني؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: كفر بعد إسلام، أو زنى بعد إحصان، أو قتل نفس بغير نفس»[٣].

(١) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص(٢٠٤ - ٢٠٥).
(٢) فتح الباري (١٢/ ٢٠١ - ٢٠٢).
(٣) أخرجه أبو داود في سننه, (٤/ ٢٩٠), ح (٤٥٠٤), قال عنه الألباني : في إرواء الغليل

وحديث عائشة - رضي الله عنها- أن النبي ﷺ قال: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا إحدى ثلاثة: رجل قتل فقتل، أو رجل زنى بعدما أحصن، أو رجل ارتدّ بعد إسلامه)[1].

فهذه الأحاديث الصحيحة وغيرها أفردت الردة دون ذكر صفة زائدة، مما يدل على أن (المفارق للجماعة)؛ صفة مفسرة ل: (التارك لدينه).

ومما يدل على أن وصف الجماعة هو وصف للتارك وليست وصفًا مستقلًا؛ أن الأدلة جاءت على قتل المفارق للجماعة – وإن لم يكن مرتدًا- فمن ذلك ما جاء عن عبدالله بن عمرو أن النبي ﷺ قال: (ومن بايع إمامًا فأعطاه صفقة يده، وثمرة قلبه فليطعه إن استطاع، فإن جاء آخر ينازعه فاضربوا عنق الآخر)[2].

وعن عرفجة بن شريح الأشجعي - رضي الله عنه- قال: «رأيت النبي ﷺ على المنبر يخطب الناس، فقال: (إنه سيكون بعدي هنات وهنات، فمن رأيتموه فارق الجماعة، أو يريد يفرق أمر أمة محمد ﷺ كائنًا من كان فاقتلوه، فإن يد الله على الجماعة، فإن الشيطان مع من فارق الجماعة يركض)[3].

(٧/ ٢٥٥): «إسناده صحيح على شرط الشيخين, ولا يضره وقف من أوقفه لاسيما وقد جاء مرفوعًا من وجوه أخرى».

(١) أخرجه أحمد في مسنده, (٤٢/ ٥٢٠), ح (٢٥٧٩٤), وإسناده صحيح.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه, كتاب الإمارة, باب وجوب الوفاء بالبيعة, (٣/ ١٤٧٢), ح١٨٤٤.

(٣) أخرجه النسائي في المجتبى, كتاب تحريم الدم, باب قتل من فارق الجماعة, (٧/ ٩٢), رقم الحديث: (٤٠٢٠), قال عنه الألباني : «صحيح».

ووصف الجماعة وصف أوسع، إذ يوجد من المرتد وغيره.

ثم إن الردة تستلزم طردًا الخروج من الجماعة؛ أي: جماعة المسلمين، والتارك لدينه مفارق لهم؛ إذ لا يكون من جماعة المسلمين من ليس منهم، وهذا أمر بيّن، ولم يعرف عن أحد من العلماء جعل قوله ﷺ : (المفارق لدينه) شرطًا لإقامة حدّ الردة، بل جميعهم متوافرون على ما كان من عهد الصحابة - رضي الله عنهم - من إقامة الحد على من ارتد عن الإسلام وإن لم يخرج عليهم(١).

أما في قولهم : « وانحاز إلى أعدائها أو حمل ضدها السلاح وحاول تخريب نظامها فذلك هو الذي يقتل»؛ ففيه تعليق لعقوبة الردة بأفعال حرابية ضد الدولة أو المجتمع، ولذلك يفرّق هؤلاء بين ما يسمونه بالردة الفكرية فلا عقاب عليها، والردة العسكرية، وهي التي يعاقب عليها المرتد، قال أحدهم: «الردة نوعان: فكرية وعسكرية؛ الأولى: لا عقوبة عليها في القانون الجنائي الإسلامي، والثانية: لها عقوبة تعزيرية تقدرها السلطة الشرعية العادلة »، ثم قال: «علة التعزير على الردة العسكرية تفريق صف الجماعة، فهي عقوبة على الجريمة المصاحبة لتغيير الدين قديمًا، لا على تغيير الدين»(٢).

وقد فسروا قتال أبي بكر - رضي الله عنه - للمرتدين بأنه من أجل

---

(١) ينظر: حد الردة في الإسلام والشبهات المثارة حوله ص٤٩.

(٢) قالها محمد المختار الشنقيطي في صفحته بتويتر على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www.twitlonger.com/show/jgkoa" http://www.twitlonger.com/show/jgkoa.

حرابتهم لا من أجل ردتهم، فقالوا: «إن أبا بكر لم يقاتل في المرتدين حركة فكرية كان يمكن أن تواجه بمثلها، وإنما قاتل فيهم حركة مسلحة ضد السلطة التشريعية؛ لفرض التجزئة عودًا إلى الوضع الجاهلي: التجزئة وغياب السلطة السياسية»[1].

وهذا التفسير منهم تأباه الحقائق التاريخية، حيث إن صنفًا من المرتدين كانت مشكلتهم الوحيدة تتمثل في دفع الزكاة، فكانوا يشهدون الشهادتين، ويقيمون الصلاة، ويؤدون سائر شعائر الإسلام، لكنهم رفضوا أداء الزكاة، وأنكروا مشروعيتها، فقال أبو بكر - رضي الله عنه-: «والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة، فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقًا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها»[2].

فهذا نصّ صريح من أبي بكر - رضي الله عنه - أن الباعث على قتال هذا الصنف من المرتدين هو مجرد امتناعهم عن أداء الزكاة، وجحود فرضيتها، وليس الخروج المسلّح على نظام الدولة، ولو كان كذلك لقال: والله لأقاتلن من حاربنا أو من خرج على دولة الإسلام؛ مما يدل على أن الردة عن الإسلام بحدّ ذاتها توجب العقاب وتبيح دم صاحبها[3].

ثم إن أبا بكر ربط حكم الزكاة بحكم الصلاة، مما يدل على أن

(١) قالها الغنوشي في محاور إسلامية ص٦٤.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) ينظر: التجديد في الفكر الإسلامي ص٥٢٥, فضاءات الحرية ص٣٤٦.

الصحابة مجمعون على أن من ترك الصلاة استحق القتال، والصلاة ليس فيها بعد سياسي يستحقون من أجله المحاربة والقتال[١].

ومما يؤيد ذلك ما فهمه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - واستنكاره على أبي بكر -رضي الله عنه - قتال الذين يقولون لا إله إلا الله، وذلك حين قال: «كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إِلَهَ إلا الله، فمن قال لا إِلَهَ إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله)[٢].

ومفهوم كلامه أن من لا يقولها لا إشكال في قتاله؛ لأنه من المعلوم أن المرتدين كانوا على ثلاثة أصناف: «صنف عادوا إلى عبادة الأوثان، وصنف تبعوا مسيلمة والأسود العنسي، وكل منهما ادعى النبوة، وصنف ثالث استمروا على الإسلام ولكنهم جحدوا الزكاة وتأولوا بأنها خاصة بزمن النبي ﷺ»[٣]، فاستشكل عمر - رضي الله عنه - قتال المسلمين الذين يقولون لا إِلَهَ إلا الله وترك البقية؛ مما يدل بوضوح على أن عمر - رضي الله عنه - كان يفهم أن قتال أولئك كان من أجل كفرهم، ولو كانت المسألة مسألة حرابة وسياسة؛ لما احتاج عمر - رضي الله عنه - لهذا الاستفهام والاعتراض؛ لأنه لا فرق بين مسلم وكافر في مسألة الخروج وشقّ عصا الطاعة، وهذا يدل على أن اعتراضه - رضي الله عنه -كان شرعيًا بحتًا متعلقًا بقتال أناس يرى أنهم مسلمون، أما

(١) ينظر: فضاءات الحرية ص٣٤٧.
(٢) سبق تخريجه
(٣) فتح الباري لابن حجر (١٢/٢٧٦).

غيرهم فلا إشكال في قتالهم عنده في قضيتهم تلك[1].

وكذلك في قصة معاذ وأبي موسى - رضي الله عنهما - فقد حكما بقتل المرتد مع أنه لم تظهر منه حرابة ولا خروج مسلّح، وفي قول معاذ - رضي الله عنه -: «لا أجلس حتى يقتل، قضاء الله ورسوله» مع عدم إنكار أبي موسى عليه؛ فيه دليل على أن قتل المرتد حدّ من حدود الشرع بمجرد ردته[2].

ومما سبق يتضح أن قتلهم في الحقيقة كان من أجل الردة لم يكن من قبيل السياسة والحرابة، فهذا الادعاء منهم يخالفه صريح الأدلة، ولا دليل عليه، مع أن هذا لا يمنع أن يكون لحرب المرتدين أهداف أخرى سياسية واقتصادية؛ ولكنها أهداف تابعة وليست أولية[3].

الشبهة السابعة:

أن «حد المرتد يدخل في باب السياسة الشرعية التي يرجع أمرها للحاكم، وأن أمر النبي ﷺ حين قال: (من بدّل دينه فاقتلوه) هو من باب السياسة الشرعية التي لا تحمل صفة الحكم التعبدي الشرعي الدائم، كالصلاة والزكاة وغيرهما، بل كان في ذلك الوقت مصلحة في قتل المرتد لردع ضعاف النفوس وخمد فتنة المنافقين»[4].

قال العيلي: «وفي رأينا أن عقاب المرتد ... يخضع للاعتبارات

(١) ينظر: الردة بين الحد والحرية ص (٢١٨ - ٢٢٠).
(٢) ينظر: التجديد في الفكر الإسلامي ص ٥٢٦.
(٣) ينظر: فضاءات الحرية ص٣٤٩.
(٤) من مقال : الحرية حق شرعي مقدس لطارق السويدان على هذا الرابط: www.suwaidan.com/node/٦٢٨٢.

السياسية وأن ما يصدر بشأنه من النبي ﷺ فهو يصدر بكونه حاكمًا سياسيًا، وبذلك تكون العقوبة عن الردة تعزيرًا لا حدًا»[١].

وقال القرضاوي: «إن النبي ﷺ حين قال: (من بدل دينه فاقتلوه) قالها بوصفه إمامًا للأمة، ورئيسًا للدولة، أي أن هذا قرار من قرارات السلطة التنفيذية، وعمل من أعمال السياسة الشرعية، وليس فتوى وتبليغًا عن الله، تلزم به الأمة في كل زمان ومكان وحال، فيكون قتل المرتد وكل من بدل دينه من حق الإمام ومن اختصاصه، وصلاحية سلطته، فإذا أمر بذلك نفّذ وإلا فلا»[٢].

الجواب عن هذه الشبهة:

أن الأصل في تصرفات النبي ﷺ أن تحمل على الغالب من تصرفاته؛ وهي: الفتيا والحكم، لا التصرف بالإمامة، ولا يعدل عن هذا الأصل إلا بدليل، قال عز الدين بن عبدالسلام : « ملك التصرف القولي بأسباب مختلفة، ثم صدر منه تصرف صالح للاستناد إلى كل واحد من تلك الأسباب فإنه يحمل على أغلبها. فمن هذا تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا والحكم والأمامة العظمى، فإنه إمام الأئمة، فإذا صدر منه تصرف حمل على أغلب تصرفاته، وهو الفتيا ما لم يدل دليل على خلافه»[٣].

وقال ابن دقيق العيد : « تصرفات الرسول ﷺ في أمثال هذا إذا ترددت بين التشريع والحكم الذي يتصرف به ولاة الأمور هل يحمل

(١) الحريات العامة ص٤٢٥.
(٢) الخصائص العامة للتشريع الإسلامي ص٢٤٠.
(٣) قواعد الأحكام (١٤٢/٢).

على التشريع أو على الثاني؟ والأغلب حمله على التشريع»[١].

وادعاء أن الأمر من النبي ﷺ بقتل المرتد هو من باب الإمامة لا من باب الفتيا والتبليغ عن الله هو خلاف الأصل، ومخالفة هذا الأصل بدون دليل مؤداه إبطال السنّة، إذ يمكن أن يُدّعى ذلك في كل سُنة من السنن[٢]، قال الشافعي : « أما أن يتحكم متحكم فيدعي أن قولي النبي ﷺ أحدهما حكم، والآخر اجتهاد بلا دلالة ،فإن جاز هذا خرجت السنن من أيدي الناس»[٣].

وعلى فرض التسليم بأن حد الردة إنما كان من باب السياسة الشرعية؛ فما الذي أخرج السنة القيادية من الامتثال والاتباع، والأصل في أعمال الرسول ﷺ هي الامتثال، فالله يقول:{وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟}[الحشر: ٧]، فلماذا لم نأخذ السنة القيادية على وجه التعبد والامتثال، ما الحجة التي جعلت السنة القيادية للإباحة وليست للامتثال؟[٤].

المطلب الثاني : الشبهات العقلية والرد عليها.

الشبهة الأولى:

أن العقوبات الشرعية قديمة وجامدة قد عفّى عليها الزمان، وتجاوزتها الحضارة، ولم تعد ملائمة لهذا العصر عصر التقدم

(١) إحكام الأحكام ص٤٩٤.
(٢) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامي ص١٤٢.
(٣) الأم (٧/ ٢٤٠).
(٤) لا جديد في حكم الردة، مقال على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www.saaid.net/Doat/mubarak.٣٨/htm.٣٨/htm" http://www.saaid.net/Doat/mubarak.٣٨/htm.٣٨/htm

والمدنية، والتحضر التقني والصناعي، فالأخذ بها تقهقر بالإنسانية الراقية، ورجعة بها إلى عهود الظلام الدامس، والقرون الوسطى، لا تصلح للعالم المتحضر الحديث، ولا تناسب المتحضرين المتمدينين في القرن العشرين ، وكيف يليق بهم أن يخضعوا لقانون نشأ بين جبال مكة و المدينة، وجلاميد الصحراء، وأحراش الجزيرة[1]؟

الرد على هذه الشبهة:

يمكن الإجابة عنها من عدة أمور:

أولاً: أن العاقل المنصف لا يزن الأحكام والتشريعات بالزمان الذي صدرت فيه أو نُقلت منه، ولا بالبقعة التي جاءت منها أو كانت فيها، ولكن الميزان الذي تُقَوّم به هو مدى صلاحيتها، وتحقيقها للغاية المبتغاة منها، فالعاقل نصير الحق، وناشد الحكمة أنى وجدها، ومن أي شخص جاء بها، وفي أي زمان أو مكان وقعت فيه، وهو عدو الباطل، بصرف النظر عن مصدره وعن زمانه ومكانه، ومن دعا إليه وعمل به وعليه فليس كل قديم مردودًا، ولا كل جديد مقبولاً، ولا كل ما نشأ في البادية فاسدًا، ولا كل ما نشأ في الحضر صالحًا.

ثانيًا: أن مصدر هذا التشريع ليس بقعة من بقاع الأرض، ولا اجتهادًا بشريًّا قاصرًا، وإنما هو شريعة الله التي أنزلها هدى ورحمة للعالمين: عربهم وعجمهم ، باديهم وحاضرهم، أولهم وآخرهم، {وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ

(١) ينظر: حول تطبيق الشريعة ص٦٤, وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها ص٣٥٩, دحض الشبات التي تثار حول العقوبات الشرعية, بحث منشور في مجلة البيان, عدد ١٩٣, ص١٦.

إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ}، [الأنبياء: ١٠٧]،{ وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا }، [سبأ: ٢٨].

فهو حكم الله الذي أوحى به إلى عبده ورسوله محمد ﷺ ليبلغه للناس، وليحملهم تبعة تطبيقه والعمل به.

ثالثًا: أن تعلق هؤلاء بالجديد ونبذهم للقديم؛ ليس مبنيًا على منطق عقلي سليم، وإنما هو استجابة لوهم من الأوهام النفسية التي تتعلق بالجديد أيًّا كان نوعه، ظنًّا منها بأنه لا يزال يحتفظ بذخره ومكنون خيراته، وتعاف القديم مهما كان نوعه أيضًا لتبرمها به وتوهمها بأن الزمن قد استحلب خيراته، وقضى على فوائده، وأن العقل البشري لا بد من أن يكون قد تجاوزه إلى ما هو أجدى وأنفع، ولا يجوز لعاقل يحترم عقله أن يستجيب لهذه الإيحاءات النفسية الخاطئة، ويلغي ما يقتضيه العقل السليم، والمنطق الصحيح.

ولا غرو أن الغاية الكبرى من هذه العقوبات هو التخويف والردع الذي يمنع وقوعها ابتداء، ولا يُحوِج إلى اللجوء إليها إلا في أضيق الحدود: فإن هؤلاء الذين يشنعون بهذه العقوبات يتصورون خطأً أنها كالعقوبات الوضعية، ستطبق كل يوم، وعلى أعداد غفيرة من الناس، فيتصورون في المجتمع الإسلامي مجزرة هائلة: هذا يُجلد، وهذا يُقطع، وهذا يُرجم.

ولكن الواقع أن هذه العقوبات الرادعة؛ لا تكاد تنفذ إلا في نطاق

محدود، وعلى أعداد يسيرة غارقة في الفساد، ومتأصلة في الشر والإفساد، وفي إيذاء الأمة، وزعزعة أمنها واستقرارها[١].

الشبهة الثانية:

أن هذه العقوبة القاسية لحد الردة مصادمة للحرية الشخصية في اختيار الدين الذي يراه الإنسان، والعقائد لا تتكوّن بالقهر وإنما بالحجة والإقناع، والقرآن جاء بالتفكير والحوار وهما لا يجتمعان مع الإكراه[٢].

قال عبدالعزيز جاويش: «ما كان للعقائد أن تتكوّن بالإرغام والقهر، ولا للإسلام الذي هو دين البحث والنظر أن يقول بقتل من لا يدينون به ممن قصرت عقولهم عن إدراكه، أو تزاحمت عليهم الشكوك والشبهات حتى عجزوا عن صدّها ومدافعتها»[٣].

الرد على هذه الشبهة :

الجواب عنها من وجهين:

الوجه الأول : أن الحرية الشخصية مقيدة كما سبق بعدم الإضرار بالنفس أو بالغير، والردة تلحق بصاحبها وبالمجتمع المسلم أشد الضرر وأبلغه.

فبالردة يحبط عمل المرتد، ويخسر الدنيا والآخرة، وبها يحصل

(١) ينظر: دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية, بحث منشور في مجلة البيان, عدد ١٩٣, ص١٦.

(٢) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص١١٢.

(٣) الإسلام دين الفطرة والحرية ص٢٢٠.

العدوان على الدين، والطعن في عقيدة الأمة ونظامها الذي تقوم عليه جميع شؤونها.

الوجه الثاني: أن عقوبة الردة لا تتنافى مع الحرية الشخصية في اختيار العقيدة التي يرتضيها الإنسان؛ لأن حرية العقيدة توجب أن يكون الإنسان مؤمنًا بما يقول ويفعل، وبأن يكون له منطق سليم في انتقاله من عقيدة إلى أخرى، وإعلانه ذلك أمام الناس ومن أين يكون المنطق والعقل السليم، لمن يخرج من ديانة التوحيد إلى الوثنية؟ ومَنْ ذا الذي يخرج من دينٍ كلّ ما فيه موافق للفطرة والعقل المستقيم، إلى دين مناقض للعدل والمصلحة، ولا يستطيع العقل تسويغ ما فيه ؟ لا يفعل ذلك أحد، وهو ذو حرية فكرية حقيقية، إنما يخرج من هذا الدين القويم اتباعًا للهوى، أو جنوحًا إلى المادة يطلبها، أو كيدًا للإسلام وطعنًا فيه.

فإذا حارب الإسلام اتخاذ الأديان هزوًا ولعبًا وتضليلاً وعبثًا؛ فإنما يفعل ذلك لحماية الفكر والرأي من هؤلاء العابثين والمخربين[1].

الشبهة الثالثة:

إن عقوبة الردة تؤدي إلى انتشار النفاق في صفوف المسلمين ؛ لأن المرتد إذا علم أنه سيقتل أخفى على الناس كفره، وأظهر ما ليس في قلبه.

(١) ينظر: دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية, بحث منشور في مجلة البيان, عدد ١٩٣, ص١٦.

ولذلك قالوا: إن التعصب -الذي يدخل فيه قتل المرتدين- لا يولّد إلا المنافقين، يقول فولتير: «أنتم تعلمون جيدًا أن التعصب لا يولّد إلا المنافقين أو المتمردين، فيا له من خيار وخيم»[١].

الرد على هذه الشبهة:

يمكن الرد عليها من خمسة وجوه:

الوجه الأول: أن وجود النفاق في مجتمع ما ليس دليلاً على فساد المجتمع ولا على فساد أخلاقه ونظامه، ولا يشك مسلم أن أكمل المجتمعات وأعلاها أخلاقًا والتزامًا هو المجتمع النبوي، ومع هذا وجد فيه المنافقون، ولا يفهم من هذا أن الإسلام يرحب بوجود ذلك ويشجع عليه، ولكنه نتيجة طبيعية لقوة نظام الإسلام وتمسك المجتمع به.

الوجه الثاني: أن الإسلام في تشريعه للحدود والتعزيرات لم يراع رضا كل الناس بتلك الأفعال التي تترتب عليها العقوبة، إنما جعلها حدودًا متعلقة بمجرد الفعل، كما في الزنى والسرقة، وترتب على ذلك أن عددًا من الراغبين في مثل هذه الأفعال المشينة، يتخفى بأفعاله وينافق مجتمعه، ولا يعني حصول مثل ذلك أن تلك التشريعات والحدود باطلة بمجرد حصول النفاق من بعض أفراد المجتمع[٢].

الوجه الثالث: إن الحقيقة أن عقوبة المرتد من أكبر العوامل المانعة من النفاق؛ ذلك أن مَنْ يكثر منهم الارتداد هم الدخلاء على الإسلام

(١) رسالة في التسامح ص٨٥..

(٢) ينظر: فضاءات الحرية ص٤١٥,٤١٦.

لهوى أو طمع دنيوي، أو رغبة في التجسس، فهم لم يدخلوه عن رغبة واقتناع، وإنما دخلوه لتحقيق حاجة في نفوسهم فهم منافقون منذ دخولهم فيه، عازمون على الارتداد عنه عند قضاء حاجتهم فإذا علموا أن الموت ينتظرهم إذا ارتدوا؛ امتنعوا من الدخول في الإسلام ابتداء[1].

الوجه الرابع: أن القول بأن الإكراه يؤدي إلى النفاق ويشجع عليه، وأن معنى تخويف المرتد بالقتل: إما أن نقتلك وإما أن تكون منافقًا؛ هو إلزام فاسد؛ لأن ثمة قسمًا ثالثًا، وهو: أن يكون مؤمنًا ظاهرًا وباطنًا.

ومثال ذلك: لو أن بلدًا اشتهرت فيه الفاحشة حتى صارت بيوت البغاء علنية، فأرادت الدولة أن تحارب تلك البيوت وتغلقها، فانبرى لها معترض وقال: إن إغلاق بيوت البغاء العلنية يدل على رغبتكم في تشجيع فتح بيوت البغاء السرية، وحل مشكلة بيوت البغاء السرية أن تفتح بيوت بغاء علنية!

فشأن هذا المعترض كشأن من يقول: إن محاربة المجاهرة بالكفر والردة يؤدي إلى استتار الكفر، وتكوّن ظاهرة النفاق، وحل هذه المشكلة أن نسمح بالكفر والردة العلنية حتى نعالج النفاق والكفر المستتر.

والحق أن علاج مشكلة البيوت السرية إنما يكون بتكوين القناعة

(١) ينظر: دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية, بحث منشور في مجلة البيان, عدد ١٩٣, ص١٦.

الباطنة بقبح الزنى ومفاسده، وهكذا يتعامل مع المنافق، فإن كفر المنافق وشكوكه الباطنة – التي هي بمنزلة بيوت البغاء السرية- تُزال بتكوين قناعات لديه بالحجة والبرهان، وليس بالسماح له بالاستعلاء بها[١].

الوجه الخامس: أنه لو افتُرض أن المرتد سيخاف من القتل فيظهر الإيمان ويبطن الكفر، فإن شرّه دون شرّ المرتد المجاهر، والصحابة رضي الله عنهم هم أعلم الناس بشرّ المنافقين؛ وقد كانوا يميزون بين شرورهم، من ذلك قول حذيفة -رضي الله عنه-: «إن المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي ﷺ كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون»[٢].

الشبهة الرابعة:

أن العقوبات الشرعية تهمل شخصية المجرم وتأثير البيئة فيه، فهي لا تتفق مع النظرية الحديثة في تحليل نفسية المجرم ، وأنه مريض النفس، منحرف المزاج ، متأثر بما حوله، بل هو ضحية من ضحايا المجتمع ، والذي يعدّ مشتركًا معه لسبب أو لآخر فيما أقدم عليه، فكان من العدالة أن يتقاسم معه المسؤولية، وأن يعمل على علاجه لا عقابه.

الرد على هذه الشبهة :

ويمكن رد هذه الشبهة من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: أن الظروف المحيطة بالفرد ذات أثر بعيد في تكوينه،

(١) ينظر: عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص١١٣.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه, كتاب الفتن, باب: إذا قال عند قوم شيئًا ثم خرج فقال بخلافه, (٥٨/٩), ح (٧١١٣).

والعقد النفسية والأمراض العصبية تدفع أحيانًا إلى الجريمة، ولكن الإنسان مع ذلك ليس كائنًا سلبيًا بحتًا بإزاء هذه الظروف.

إن عيب المحللين النفسيين؛ أنهم -بطبيعة علمهم- ينظرون إلى الطاقة المحركة في الإنسان، وإلى الغرائز الكامنة في ذاته، التي تدفعه إلى إشباعها والاستجابة لها، ولكنهم لا ينظرون إلى الطاقة الضابطة له، وإلى قدراته العقلية التي كان من المفترض أن تعقله عن الإقدام على ارتكاب الجريمة، والاستجابة المطلقة لهذه الغرائز الدافعة.

ولأجل هذا أسقط الإسلام الحدود والقصاص عن الصبيان والمجانين، فلا تقام إلا على من كان بالغًا عاقلاً، فما دام المجرم بالغًا عاقلاً مختارًا ؛ فإن أحواله النفسية وبيئته وثقافته لا تصلح مسوِّغًا لارتكاب الجرائم، والاعتداء على الآخرين.

كما أن هذه الأمور عائمة لا تقوم على أساس متين ولا يضبطها ضابط معين، ولا حدود تنتهي إليها؛ مما يؤدي إلى إفلات المجرمين من العقاب الرادع، ومن ثم كثرة الجرائم، وانتشار الفوضى، وزعزعة الأمن والاستقرار .

قال الشيخ أحمد محمد شاكر: «إن بعض النظريات الحديثة ترفّه عن المجرم حتى يظن أنه موضع إكرام بما جَنَى، وتدّعي أن القصد من العقاب التربية والتأديب فقط، وأنه لا يجوز أن يُقصد به إلى الانتقام، وتزعم أن الواجب درسُ نفسية (الجاني)، فتُلتمس له المعاذير من

ظروفه الخاصة، وظروف الجريمة...إلخ»[١].

الوجه الثاني : أن الشريعة الإسلامية إذْ ترسم أحكامها لمعاقبة الجانحين والمجرمين؛ لا تنطلق في ذلك من حصر المسؤولية فيهم، وتحميلهم وحدهم عاقبة ما أقدموا عليه، بل هي تجعل المجتمع مسؤولاً في بعض الحالات عن هذه الجرائم التي ارتكبوها، وقاعدة درء الحدود بالشبهات أبلغ تجسيد لهذه الحقيقة، وأوضح برهان عليها.

الوجه الثالث: أن رغبة المعترضين في جعل العقاب كالعلاج للمريض؛ متحققة في العقوبات الشرعية التي هي مبنية على أساس الرحمة بالمجرم والمجتمع.

ولكن هؤلاء فاتهم أن العلاج لا يُشترط فيه أن يكون لذيذاً تشتهيه النفس، فقد يكون كريهًا مرًّا، وقد يتضمن إسالة الدماء وقطع الأعضاء، وهو في جميع هذه الصور يبقى علاجًا موصوفًا بالرحمة في حق المريض، خاليًا من الانتقام منه.

كما فات هؤلاء أن العقوبات شُرعت لوقاية المجتمع وتطهيره من جراثيم الأمراض، ولتكون علاجًا لمن لا يجدي معهم علاج الوعظ والتذكير والإنذار[٢].

الشبهة الخامسة:

أنه على فرض ثبوت حد الردة فيقام على من اختار الدخول في

(١) القرآن والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر ص(٣٤ - ٣٥).

(٢) ينظر: دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية, بحث منشور في مجلة البيان, عدد ١٩٣, ص١٦.

الإسلام ثم خرج منه، أما من ولد على الإسلام من أبوين مسلمين؛ لا اختيار له، فكيف يعاقب على الخروج من دين أجبر عليه؟.

الرد على هذه الشبهة:

لهذه المسألة صورتان:

الصورة الأولى: ألا تحدث الردة إلا بعد بلوغه مسلمًا وإقراره بالإيمان ولو ساعة قبل أن يرتد؛ فحكمه حينها حكم سائر المرتدين[1].

الصورة الثانية: أن يرتد قبل بلوغه أو عند بلوغه مباشرة فلا يصدر منه إقرار بالإيمان بعد البلوغ قط.

ورغم ندرة هذه الصورة فالصواب في ذلك هو معقولية عقوبته أيضًا كسائر المرتدين ،بناء على ولادته لأبوين مسلمين، ثبت له حكم الإيمان بانتسابه لهما، وإن لم يختر الإيمان بعد بلوغه، وسائر القوانين المعاصرة تعطي للطفل حكم أبويه في إثبات التجنس وفي وجوب الالتزام بالقوانين التي أقر بها أبواه، وتعاقب من لم يبلغ سن الرشد على جرائمه ،وتعاقبه عقوبة الراشد ولو ارتكب جريمته بعد الرشد بيوم واحد، وتلزمه الدول بطاعة الحكومة القائمة والتزام قانونها رغم أنه لم يشارك في اختيار هذه الحكومة؛ وإنما كان هذا النمط من التعامل مع الطفل بإلحاقه بالقوانين القائمة، وإن لم يخترها ومعاملته ملحقًا بوالديه؛ لأن هذا هو مقتضى العدل؛ إذ إنه منذ ولد وهو يأخذ جميع

(١) ينظر: بدائع الصنائع (٧/١٣٥)، البحر الرائق (٥/١٣٨)، الذخيرة (١٢/١٥)، النوادر والزيادات على ما في المدونة وغيرها من الأمهات (١/٦٠٦)، الأم (٦/١٧٢)، المغني (٩/١٦)، المبدع (٧/٤٨٥).

حقوقه لمجرد ولادته لهذين الأبوين، سواء في ذلك حقوق المواطنة كما في صورة قوانين الدول أو حقوق المسلم، وليس من العدل أن يفرح بحقوق استحقها لمجرد الولادة لهذين الأبوين، ثم يحتج على الواجبات التي تجب عليه بهذا الانتساب.

فإذا تقررت معقولية العقوبة على هذا الوجه تأتي بعد ذلك النصوص القطعية المقررة لهذه العقوبة، وممارسات الصحابة ومن بعدهم في تطبيقها، وإجماع المسلمين على تقريرها لترفع أدنى شك في هذه المعقولية، ولتقرن هذا الحسن العقلي للعقوبة بأحكامه الشرعية(١).

وهذا العقاب، وإن كان ظاهره الشدة والغلظة عليه؛ فباطنه الرحمة والشفقة الحقيقية به؛ لأنه هو الذي ينقذه من الموت على الكفر، الذي إن مات عليه استحق الخلود في نار جهنم. والعجيب أن الوصول إلى الإسلام يستغرق من أناس جل حياتهم ويبذلون في ذلك الغالي والنفيس، ومثل هذا الإنسان يُنعم الله -تعالى- بنعمة جليلة عليه وهي أنه يجعله مولودًا لأبوين مسلميْن ثم هو يكفر بهذه النعمة بل يكفر بمنعمها ! ويختار بشرًا ليعبده، أو حجرًا ليقدسه، أو حيوانًا ليعظمه، وما بمثل هذا تقابل أدنى النعم فكيف بأعلاها وأجلِّها ؟!.

(١) ينظر: عقوبة المرتد بالعقل, على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www.saaid.net/bahoth/178.htm" http://www.saaid.net/bahoth/178.htm

الشبهة السادسة:

أن الأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، وذلك بناء على القاعدة الفقهية: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان»[(١)]، فإن سُلّم بقتل المرتد في دار الإسلام، فإنه لا يقام عليه في دار الكفر لتغير المكان والحال، وكذلك الزمان فهذا زمان ضعفت فيه قوة المسلمين وذلك كما يوجد في الأقليات ونحوها؛ فالقول بإيقاع الحد ينفّر غير المسلمين من الإسلام، ويخشى من حديثي الإسلام الردة وترك الدين بسبب هذا، وقد جاء أن النبي ﷺ قال: (لا تقطع الأيدي في السفر)[(٢)]، وفي رواية: (في الغزو)[(٣)]؛ وجاء عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ قال: (لا تقام الحدود في دار الحرب)[(٤)]، وعلل ذلك بعض العلماء؛ مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو، وبه أخذ الأوزاعي وأجراه في كل حد[(٥)]، فيدخل في ذلك حدّ الردة، فلا يقام إلا في دار الإسلام، وبناء على هذا فليس للأقليات والمراكز الإسلامية إقامتها.

---

(١) شرح القواعد الفقهية ص١٤٩, القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/٣٥٣).

(٢) أخرجه أبي داود في سننه, كتاب الحدود, باب الرجل يسرق في الغزو أيقطع؟, (٦/٤٥٨), ح (٤٤٠٨).

(٣) أخرجه الترمذي في سننه, أبواب الحدود, باب ما جاء في أن الأيدي لا تقطع في الغزو, (٣/٣/١٠٥), ح (١٤٥٠), وقال: « هذا حديث غريب وقد رواه غير ابن لهيعة بهذا الإسناد نحو هذا، ويقال بسر بن أبي أرطاة أيضًا, والعمل على هذا عند بعض أهل العلم منهم: الأوزاعي: لا يرون أن يقام الحد في الغزو بحضرة العدو مخافة أن يلحق من يقام عليه الحد بالعدو، فإذا خرج الإمام من أرض الحرب ورجع إلى دار الإسلام أقام الحد على من أصابه كذلك قال الأوزاعي».

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الصغير, (٣/٤٠٢), ح (٢٨٨٩), وقال عنه: «منقطع».

(٥) ينظر: معرفة السنن والآثار (١٣/٢٧٢), فيض القدير (٦/٤١٦).

الرد على هذه الشبهة:

إن الأحكام الكلية الثابتة بالنصّ لأفعال المكلفين لا يعتريها التغيير أو التبديل، فليس المراد بتغير الفتوى تغير الأحكام، وتبديلها من حلال إلى حرام، ومن أمر إلى نهي، ونحو ذلك، وإنما المقصود تغير الأحكام الكلية الثابتة بالنصّ في محل تنزيلها بتغير أحوال النازلة بالمسلمين زمانًا ومكانًا وأشخاصًا، فالتغير هو في الحقيقة يكون في فقه التنزيل والاجتهاد، وإلا فالحكم ثابت حقيقة، وعلى هذا فلا يصح إطلاق القاعدة بقولنا: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان».

وكذلك فإن كلمة الأحكام في القاعدة مخصوصة بالأحكام الاجتهادية أو المبنية على العرف والعادة، والتي لم يرد فيها نصّ شرعي؛ فهذه هي التي تتغير بتغير الزمان والمكان والحال .

قال في درر الحكام شرح مجلة الأحكام : «إن الأحكام التي تتغير بتغير الأزمان هي الأحكام المستندة على العرف والعادة; لأنه بتغير الأزمان تتغير احتياجات الناس، وبناء على هذا التغير يتبدل أيضًا العرف والعادة وبتغير العرف والعادة تتغير الأحكام حسبما أوضحنا آنفًا، بخلاف الأحكام المستندة على الأدلة الشرعية التي لم تبن على العرف والعادة فإنها لا تتغير. مثال ذلك: جزاء القاتل العمد القتل. فهذا الحكم الشرعي الذي لم يستند على العرف والعادة لا يتغير بتغير الأزمان، أما الذي يتغير بتغير الأزمان من الأحكام ، فإنما هي المبنية

على العرف والعادة»[1].

وقد فصّل ابن القيم في معنى هذه القاعدة تفصيلًا شافيًا فقال:

«الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها. فإن الشارع بنوع فيها بحسب المصلحة، فشرع التعزير بالقتل لمدمن الخمر في المرة الرابعة. وعزم على التعزير بتحريق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة لولا ما منعه من تعدى العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية. وعزر بحرمان النصيب المستحق من السلب»[2].

وعلى هذا فإن عقوبة المرتد من قبيل النوع الأول الذي لا يتغير بتغير الزمان ولا المكان ولا الاجتهاد؛ وذلك لأنها من الحدود المقدرة شرعًا.

أما ما ذكر من عدم إقامة الحد في دار الحرب أو السفر، فقد تفرد بذلك الإمام الأوزاعي ، والجمهور قالوا بخلافه؛ قال ابن العربي : «وهذا لا أعلم له أصلًا في الشرع وحدوده تقام على أهلها وإن كان ما كان»[3] وتبعه الحافظ ابن حجر : فقال: «هذا يعارضه خبر البيهقي:

(١) درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١/٤٧).
(٢) إغاثة اللهفان (١/ ٣٣٠).
(٣) نقله عنه المناوي : في فيض القدير (٦/٤١٦).

(أقيموا الحدود في السفر والحضر على القريب والبعيد ولا تبالوا في الله لومة لائم)[١]»[٢].

ولعل من طرق الجمع بين الحديثين: أن قول النبي ﷺ: (لا تقطع الأيدي في السفر) لم يقصد به إسقاط الحد؛ وإنما قصد به تأجيله حتى يعودوا إلى دار الإسلام إن كانوا غزاة، أو إلى غير ذلك فيقيم عليهم الإمام الحد.

وقد تطرق الفقهاء في كتبهم إلى بيان مسألة ما إذا خرج الجيش غازيًا في دار حرب هل يقام عليهم الحد إن ارتكبوا موجبه أم لا، واختلفوا في إقامة الحد عليه، لكن لعل هذا فيما إذا كان الحد بغير القتل، وخصوصًا بغير الردة؛ لأن العلة التي علل بها الأمر في ترك إقامة الحد عليه هي: خشية من ردته ولحوقه بالعدو؛ فكيف إذا كانت العلة متحققة فيه بردته، أليس الأولى أن تقام؛ لما في ذلك من حفظ لصفّ المسلمين واجتماع كلمتهم؟

إلا أن هذه المسألة قد تكون بعيدة التنزيل على قضية عصرنا اليوم من إقامته في الملحقيات والمراكز الإسلامية؛ وذلك لأن حالة الغزاة مؤقتة البقاء ولهم موطن يعودون إليه يقيمون فيه الحد، بخلاف المسلمين في الأقليّات، فهذا موطنهم ومحل إقامتهم الدائمة، وإن أسقط هذا الحدّ سيسقط معه بقية الحدود الثابتة بالنصّ، فبما أن حدّ الردة

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبير (٩/١٠٤)، ح(١٨٦٨٤)، وقال عنه الألباني : في السلسلة الصحيحة (٤/٦٢١): « فالحديث بذلك حسن على أقل الدرجات بل هو صحيح».

(٢) نقله عنه المناوي : في فيض القدير (٦/٤١٦).

ثبت بالنصّ ولم يرد ما يخصص محل إيقاعه، فيكون الحكم عامًّا ثابتًا في كل مكان وزمان، ولا أثر لتغير الزمان والمكان، قال ابن حزم : «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمر ما على حكم ما .. فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال، وأن ما ثبت فهو ثابت أبدًا، في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال، حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى»(١).

وخلاصة القول: إن الحكم الشرعي ثابت متى اتحدت صورة المسألة وعلة الحكم، سواء كان ذلك في دار إسلام أم في دار كفر، ومتغير عند تغير المناط سواء كان ذلك في دار إسلام أم في دار كفر، بمعنى أنّ المسألة محلّ التطبيق يختلف حكمها باختلاف مناط الحكم فيها لا لكون المخاطب بها أقلية مسلمة تعيش في ظل دولة كفر، أو أكثرية مسلمة تعيش في ظل دولة إسلام(٢).

المبحث الرابع: لماذا يعاقب المرتد.

قبل البدء في ذكر بعض الآثار التي تترتب على شرعية حكم الردة؛ لابد من أن نوقن أن الله تعالى عليم حكيم خبير، لا يشرع لعباده إلا ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، وغياب الحكمة عن الناس لا يعني القدح في الحكم، بل هو قصور في الإدراك الإنساني، ومهما ظهر لدى بعض

(١) الإحكام في أصول الأحكام (٥/٥).

(٢) ينظر: مقال فقه الأقليات وتغير الفتوى، على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www.saaid.net/Doat/otibi/saaid.net/Doat/otibi.٠٣٨/htm" http://www.saaid.net/Doat/otibi.٠٣٨/htm.

الناس قساوة هذا الحكم -فيما يبدو لهم-، أو توهموا أن ذلك ينافي الرأفة والرحمة؛ فليعلموا أن الله تعالى أرحم بعباده منهم بأنفسهم[١]، كما قال سبحانه:{ٱللَّهُ لَطِيفٌۢ بِعِبَادِهِۦ يَرۡزُقُ مَن يَشَآءُ}[الشورى: ١٩]، وقال:{وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖ}[الأعراف: ١٥٦].

والمتأمل في تشريع الإسلام لعقوبة المرتد يتضح له بشكل كبير العمق الإصلاحي في هذه العقوبة، والمنافع الكبرى التي تحصل عليها، وهي تكشف بجلاء أن عقوبة الردة في الإسلام ليست على تغيير القناعات في حد ذاتها، ولم يكن الهدف منها تأسيس الإيمان في القلوب؛ وإنما لما يترتب عليها من مصالح دينية واجتماعية ونفسية[٢].

ومن هذه المصالح:

أولًا: الحفاظ على أمن المسلمين وعقيدتهم وثوابتهم ودينهم ومقدساتهم، إذ إن إلغاء هذا الحكم يؤدي إلى تطاول الآخرين على تعاليم الإسلام بحجة حرية الرأي والفكر، وترك هذه العقوبة يتيح للمرتابين ولأعداء الإسلام الدخول في الإسلام ثم الخروج منه والتجريح فيه، زاعمين بذلك أن الإسلام ليس هو الدين الحق، فيسهل على الضعفاء اتباعهم وتصديقهم، قال ابن تيمية : « وأما المرتد فالمبيح عنده هو الكفر بعد الإيمان وهو نوع خاص من الكفر؛ فإنه لو لم يقتل ذلك لكان الداخل في الدين يخرج منه فقتله حفظ لأهل الدين

(١) ينظر: حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله ص٥٠.
(٢) ينظر: فضاءات الحرية ص٣٨١.

وللدين، فإن ذلك يمنع من النقص ويمنعهم من الخروج عنه بخلاف من لم يدخل فيه»[1].

قال ابن القيم : «فأما القتل فجعله عقوبةَ أعظم الجنايات، كالجناية على الأنفس فكانت عقوبته من جنسه، وكالجناية على الدين بالطعن فيه والارتداد عنه، وهذه الجناية أولى بالقتل وكف عدوان الجاني عليه من كل عقوبة، إذ بقاؤه بين أظهر عباده مفسدة لهم، ولا خير يرجى في بقائه ولا مصلحة، فإذا حبس شره، وأمسك لسانه، وكف أذاه، والتزم الذل والصغار وجريان أحكام الله ورسوله عليه، وأداء الجزية لم يكن في بقائه بين أظهر المسلمين ضرر عليهم، والدنيا بلاغ ومتاع إلى حين، وجعله أيضًا عقوبة الجناية على الفرج المحرمة؛ لما فيها من المفاسد العظيمة، واختلاط الأنساب والفساد العام»[2].

والإسلام لم يتساهل في هذه العقوبة حتى مع أعلى رأس في الدولة، فلو أن الحاكم ارتد وأعلن ردته في المجتمع؛ فيجب أن يعاقبوه ويقوموا بخلعه، وإن حصل من ذلك بعض المفاسد إلا أنها كلها تهون في سبيل المحافظة على كيان الدين المقدس.

وكون بعض المجتمعات لا تعاقب على الارتداد عن الدين، وتعده أمرًا مقبولًا ومتاحًا لكل أحد؛ وذلك لأن الدين عندها لا يمثل كيانًا مقدسًا يعاقب المتجاوز له، وهذا لا يلزم منه في العقل ولا في الشرع

(١) مجموع الفتاوى (٢٠/١٠٢).
(٢) إعلام الموقعين (٢/٧٤).

ولا في الواقع أن يتوافق الإسلام معها، فالإسلام ليس مطالبًا بموافقة غيره من المجتمعات؛ لأنه دين مستقل، ولا يصح في المنطق محاكمته إلى منظومة أخرى مختلفة عنه تمام الاختلاف[١].

ثانيًا: أن المرتد لا يقوم بوظيفته التي خلقه الله من أجلها مع كونه مهيأً لها؛ وهي: العبودية لله تعالى، فقد ركّب في فطرهم وعقولهم الاعتراف بربوبيته، ثم أرسل الرسل مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فمن قصّر في القيام بهذه الوظيفة التي من أجلها خلق، عاقبه الله على ذلك التقصير بأن يقتله أولياؤه، وله - جل وعلا - أن يأمر أولياءه بأن ينالوا من أعدائه المخالفين لأوامره وشرائعه ما يحقق حكمته وعدله وسلطانه[٢]، قال ابن القيم : « وهذا بمنزلة ملك له عبيد، هيأ كل واحد منهم لخدمته والقرب منه والحظوة بكرامته، فأبى بعضهم ذلك ولم يرض به، فسلط الملك عبيده المطيعين له عليهم، وقال: أبحتكم دماءهم وأموالهم ونساءهم ومساكنهم شكرًا لكم على طاعتي، وعقوبة لهم على استكبارهم عنها، وأريتكم عظيم نعمتي عليكم بما أنزلت بهم من نقمتي، فإنكم لو عملتم مثل عملهم جعلتكم بمنزلتهم، فكلما شاهدوا عقوبتهم ازدادوا محبة ورغبة وذكرًا وشكرًا للملك واجتهادًا في طاعته وبلوغ مرضاته، وتلك العقوبة التي نالتهم إنما هي بسبب أعماله، لم يظلمهم الملك شيئًا، ولله المثل الأعلى

(١) ينظر: فضاءات الحرية ص٣٨٤.
(٢) ينظر عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية ص ٢٤.

والنعمة السابغة والحجة البالغة»[1].

ثالثًا: أن الخروج على الإسلام يعد خروجًا على النظام العام في المجتمع الإسلامي؛ وذلك أن الإسلام ليس مجرد عقيدة قلبية فحسب، ولا هو مجرد عبادات فردية، وإنما هو إيمان ونظام معًا؛ إيمان ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه، ونظام ملزم للمجتمع لا يقبل التساهل فيه أيضًا.

فإعلان المرتد لردته في هذا المجتمع هو في الحقيقة إعلان للتمرد على النظام، وكشف عن عدم الالتزام بقاعدته الأصلية التي تبني عليها كل الأنظمة الحياتية.

وإن حاول المرتد أن يخفف من طبيعة القرار الذي اتخذه، وأنه ليس إلا قرارًا جزئيًا لا يضر بنظام المجتمع العام، فهو ليس صحيحًا في مقاييس الأنظمة الكلية، فهذه الأنظمة تنظر إلى الحقائق الغائرة، وتراعي المآلات المترتبة، وتتمحور حول الجوهر، لا حول الألفاظ والشعارات.

وهذا يعني أن المرتد الذي يعلن انشقاقه على إيمان الجماعة الإسلامية وعلى نظامها، قد ثبت عليه ما يسمى في أنظمة الدول بـ (الخيانة العظمى)؛ لأن الردة ليست مجرد موقف عقلي؛ وإنما هي تغيير للولاء، وتبديل للهوية، وتحويل للإنتماء، فهو يخلع نفسه من أمة الإسلام التي كان عضوًا في جسدها، وينضم عقله وقلبه وإرادته

(١) مختصر الصواعق المرسلة ص٢٥٥.

إلى خصومها، وهذا ما عبر عنه النبي ﷺ بقوله: (التارك لدينه المفارق للجماعة)[١]، وإذا كانت القوانين الوضعية تعاقب بالقتل على الخيانة العظمى للدولة؛ فإن الردة خيانة عظمى للدين يستحق صاحبها القتل أيضًا، وأي خيانة أعظم من خيانة الأمة في أعز ما تملك، وهو دينها وثوابتها! ولا شك في أن خيانة الله -تعالى- ورسوله ﷺ أعظم من خيانة الوطن، فمن خان الله ورسوله ﷺ خان أمته، لكن الإسلام كان أرحم من غيره في التعامل مع هذه الجريمة ؛ لأنه لم يلغ كل الفرص كغيره من الأنظمة، وإنما أعطى المرتد فرصة للتوبة والرجوع، وأوجب محاورة المرتد والنقاش معه لعله يرجع، ودعا إلى إطالة مدة ذلك سعيًا منه في الإنابة والرجعة[٢].

رابعًا: دفع الأضرار النفسية والروحية عن المجتمع، وذلك أن المرتد يفتح على المجتمع باب فتنة لا يعلم عواقبها إلا الله، فلا يلبث المرتد أن يغرر بغيره لا سيما من الضعفاء والبسطاء من الناس، وقد تتكون منهم جماعة مناوئة للإسلام، تستبيح لنفسها الاستعانة بأعداء الأمة على المسلمين، وبذلك تقع الأمة في صراع وتمزق فكري واجتماعي وسياسي، قد يتطور إلى صراع دموي.

ويسبب أيضًا ضررًا بمشاعر المسلمين، ويقدح في أعز مملوك لديهم؛

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر: حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله ص٥٢, فضاءات الحرية ص٣٨٧, مقال الرد على من ضعف حديث (من بدل دينه فاقتلوه) للشيخ السعد, مطبوع ضمن كتاب: الردة بين الحد والحرية ص٢٨٧.

لأن المرتد في الحقيقة يدّعي بطلان الإسلام، ويصوّر للمؤمنين بأنه جرّب الإسلام فوجده شيئًا لا يستحق الاستمساك به، وهو في الحقيقة يذم المسلم على تمسكه بذلك الدين.

خامسًا: إذا أدركنا أن الله تعالى قد شرع القتل لجرائم أخف ضررًا؛ كأمره بقتل الزاني المحصن؛ لما يترتب على فعله من نشر الفحشاء بين المسلمين، وأمر بالقصاص حفاظًا على أمن المسلمين، فلا يعقل أن تكون معالجة جريمة الردة وعقاب مرتكبيها أخف وأقل مما سبق؛ لأنه يترتب على الردة انهيار أركان المجتمع بمجمله(١).

سادسًا: أن العقيدة والدين ليست ألعوبة يلهو بها الإنسان حينًا ثم ينبذها متى شاء، وإذا كان الإسلام يحفظ أتباعه من السخرية بهم، أو الاستهزاء والاستنقاص ونحو ذلك، فهل يرضى أن يستهزأ به أو ينتقص؟!(٢).

سابعًا: المعالجات الاستباقية، فمن المصالح التي سعى الإسلام إلى تحقيقها من تشريع العقوبة على الارتداد هي قطع الطريق على أصحاب الخداع والمكر، وتظهر فائدة مثل هذه المعالجة في الصور التالية:

الأولى: أنه ليس خافيًا على أحد أن الإسلام له أعداء كثيرون جدًا، لديهم هدف مشترك ومركزي في مشروعهم وهو إخراج المسلمين من دينهم أو

(١) ينظر: حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله ص٥٤.
(٢) ينظر: المرجع السابق.

تشكيكهم فيه، وهذا الهدف ليس من الأمور الخفية ولا السرية، بل كل أحد يدرك ذلك، وقد قال الله تعالى:{ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ }[البقرة: ١٠٩]، فالمرتد في الحقيقة يحقق لأعداء الإسلام هدفًا مركزيًا، وهو بذلك يمثل انتصارًا لهم، ووصولًا إلى بعض بغيتهم، فيكون كالجندي الذي فرّ من معسكر قومه إلى عدوهم، فحتى لا يقع مثل هذا الأمر بادر الإسلام بتشريع علاج استباقي وقائي يمنع أو يقلل من وقوع مثل هذا العمل.

الثانية: أنه يمكّن لأعداء الإسلام مع شدة حرصهم على ارتداد المسلمين وعلى تشكيك الضعفاء منهم في دينهم؛ أن يَقْدُموا على الدخول في الإسلام بجماعات كبيرة، ثم يخرجون منه بصورة جماعية أيضًا؛ بغية خداع ضعاف الإيمان من المسلمين في دينهم ومحاولة تشكيكهم فيه، وهذه الصورة استعملها أعداء الإسلام في زمن النبي ﷺ، قال الله تعالى:{ وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓا۟ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ }[آل عمران: ٧٢]، ففعل أهل الكتاب هذه المكيدة ليلبسوا على المسلمين دينهم، فيقولوا: إنما ردهم عن دينهم اطلاعهم على نقيصة وعيب فيه[١].

مما سبق يكشف لنا أن الإسلام في تشريعه لعقوبة المرتد لم يراع

(١) ينظر: تفسير ابن كثير (٢/٥٩)، فضاءات الحرية ص (٣٩٠-٣٩١).

جانبًا واحدًا، وأن العقوبة على الردة لم تكن من أجل الاعتقاد القلبي فقط؛ وإنما راعى جوانب متعددة؛ منها: ما هو نفسي، ومنها ما هو ديني ، ومنها ما هو اجتماعي، تتضافر كلها لتعطي دلالة عقلية قوية على أن الإسلام بلغ القمة في تشريع مثل تلك العقوبة، وفاق جميع الأنظمة البشرية القاصرة في تعاملها مع المجتمعات البشرية باختلاف أحوالها.

ويتضح كذلك أن قتل المرتد ليس مقصودًا لذاته في الإسلام، وإنما المقصود ما يترتب عليه من مصالح ومنافع، لذا جعل له مهلة الاستتابة؛ بغية رجوعه عنه، فلما لم يرجع خشي من ضرره على المجتمع الإسلامي فقدمت مصلحتهم على مصلحة بقائه مع الضرر[1].

الخاتمـــــــــة

وفي نهاية المطاف لابد من العلم بالأسباب الدافعة أو المساعدة على حصول الردة، ومن خلال تأمل التاريخ والواقع يمكن إيجازها في ما يلي:

١. الجهل بدين الله تعالى، وضعف الإيمان والمعتقد الصحيح عند الكثير من المسلمين.

٢. كيد الكفار بالمسلمين، وسعي اليهود والنصارى خصوصًا في محاولة صرف المسلمين عن دينهم، أو التمسك به ظاهريًا فقط.

(١) ينظر: فضاءات الحرية ص (٣٩٣ - ٣٩٤).

٣. الافتتان بما لدى الكفار، وهذا الافتتان يتخذ صورًا عديدة يجمعها ويربط بينها ضعف الشخصية الإيمانية والاقتناع التام بصدق المبدأ .

ومن المتقرر أن القناعة بقانون الردة في الإسلام تنبع من إيمان المسلمين بالله الخالق، وأن الله له الحق في أن ينزل القوانين على خلقه، وأنه -سبحانه- أفضل من يسنّ القوانين، ويجب أن يكون هذا منطقيًا لكل من يؤمن بالله.

وعلى الرغم من أنها منطقية إلا أن هذه الحجة تبدو منفرة وغير مقبولة لدى الكثيرين في الغرب، ولكن الدور الذي لعبته هذه الحقيقة في التاريخ الفريد للغرب كانت أكبر بكثير من منطق هذه الحجة، فقد عاش الغرب فترة تاريخية معينة قُتل فيها الكثيرون باسم الرب كما ذكرنا ذلك في التمهيد[١]، وكذلك فقد عاش الغربيون مدة معينة أدركوا فيها أن كتبهم المقدسة ليست من عند الله بسبب تناقضها الظاهر مع الحقائق العلمية، وكلتا الحقيقتين قادت الغرب إلى الابتعاد عن قانون الله، واللجوء إلى القوانين التي وضعها البشر[٢].

وبعد هذا العرض نخلص إلى نتائج من أهمها:

١. أن الردة هي: قطع المسلم المكلف المختار الإسلام بنية أو قول كفر أو فعل عنادًا أو استهزاءً أو اعتقادًا.

٢. أنه لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين.

---

(١) يُرجع إلى صفحة رقم (PAGEREF الرب \h ٨).

(٢) ينظر: بحث: تغيير الدين للأستاذ جمال زربوزو.

٣. الإسلام ليس هو التشريع السماوي الوحيد الذي وضع حدًّا للردة، بل جاء ذلك في الشرائع الأخرى أيضًا.

٤. نشأ مفهوم حرية الاعتقاد في أوروبا نتيجة لظروف مختلفة عن ظروف العالم الإسلامي؛ أهمها الحروب الدينية التي كانت بين طوائف النصارى.

٥. أن وجوب قتل المرتد ثبت بالكتاب والسنة الصحيحة والإجماع.

٦. أن عدم ذكر العقوبة الدنيوية للمرتد في القرآن بالتصريح لا يسقط العمل به، ما دامت السنة النبوية الصحيحة قد ذكرت الحد

٧. تثبت الردة بأحد طريقين: الإقرار أو شهادة شخصين عاقلين بالغين عدلين مبصرين ناطقين ذكرين مسلمين، بأن مسلمًا ارتد عن دينه وصار كافرًا.

٨. يترجح وجوب استتابة المرتد لفعل الصحابة - رضي الله عنهم-.

٩. استدل منكرو عقوبة المرتد بآيات من الكتاب على حرية الاعتقاد المنافية لعقوبة المرتد، كقول الله تعالى: (لا إكراه في الدين)، وتبين أن استدلالاتهم جميعها لا تصح في محل النزاع.

١٠. اتفق العلماء -رحمهم الله -على قبول خبر الواحد فيما يوجب الحد.

١١. أن المراد بقول النبي ﷺ: (المفارق للجماعة)؛ صفة مفسرة لـ: (التارك لدينه)، وليست وصفًا مستقلًا.

١٢. أن من زعم أن قتل النبي ﷺ للمرتدين من قبيل السياسة والحرابة، قد أبعد النجعة، بل قتلهم لردتهم، وهذا الادعاء منهم يخالفه صريح الأدلة، ولا دليل عليه.

١٣. أن الردة عن الإسلام خطر عظيم يهدد كيان الأمة الإسلامية، ويعد جريمة ضد الدولة؛ ولهذا السبب وضع الإسلام حياله عقوبة صارمة ؛حفاظًا على أمنها وسلامتها. وهذه العقوبة لا تتعارض مع مبدأ الحرية الدينية أبدًا.

١٤. أن العاقل المنصف لا يزن الأحكام والتشريعات بالزمان الذي صدرت فيه أو نُقلت منه، ولا بالبقعة التي جاءت منها أو كانت فيها، ولكن الميزان الذي تُقَوّم به هو مدى صلاحيتها، وتحقيقها للغاية المبتغاة منها.

١٥. أن عقوبة المرتد من أكبر العوامل المانعة من النفاق؛ ذلك أن مَنْ يكثر منهم الارتداد هم الدخلاء على الإسلام لهوى أو طمع دنيوي، أو رغبة في التجسس، فهم لم يدخلوه عن رغبة واقتناع وإنما دخلوه لتحقيق حاجة في نفوسهم.

١٦. أن الحكم الشرعي ثابت متى اتحدت صورة المسألة وعلة الحكم، سواء كان ذلك في دار إسلام أم في دار كفر، ومتغير عند تغير المناط سواء كان ذلك في دار إسلام أم في دار كفر.

١٧. أن عقوبة الردة في الإسلام ليست على تغيير القناعات في حد

ذاتها، ولم يكن الهدف منها تأسيس الإيمان في القلوب؛ وإنما لما يترتب عليها من مصالح دينية واجتماعية ونفسية.

وبعد هذا البحث نخلص إلى إثبات عقوبة الردة، وأن من ردها فقد أنكر أمرًا واجبًا في الدين، وعطّل بذلك حدًّا من حدود الله، وما أعظم وقع قول الله تعالى :{ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٖۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ }[المائدة :٥٤].

ثبتنا الله على القول الثابت في الدنيا والآخرة.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١- الإبانة الكبرى لابن بطة، المؤلف: أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري، المحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع، السعودية، الرياض.

٢- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، المؤلف : تقي الدين أبو

الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري ، المعروف بابن دقيق العيد، المحقق : مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الآفاق الجديدة، لبنان، بيروت.

٤- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، الناشر: دار الكتاب العربي، سوريّة، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٥- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المؤلف : محمد ناصر الدين الألباني، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي، لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٦- الاستذكار، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، المحقق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠م.

٧- الإسلام دين الفطرة والحرية، المؤلف: عبدالعزيز جاويش، الناشر: دار الكتاب المصري، مصر، القاهرة، طبعة عام ٢٠١١م.

٨- الإسلام عقيدة وشريعة، المؤلف: محمود شلتوت، الناشر: دار الشروق، مصر، القاهرة، الطبعة الثامنة عشرة، عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٩- الإسلام والردة الضجة القائمة، المؤلف: جمال زربوزو، بحث مقدم لهيئة حقوق الإنسان، المملكة العربية السعودية، عام ١٤٣١هـ -٢٠١٠.

١٠- إعلام الموقعين عن رب العالمين، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، المحقق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١١- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، المحقق: محمد حامد الفقي، الناشر: مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، الرياض.

١٢- الأم، المؤلف: الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع ابن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الناشر: دار المعرفة، لبنان، بيروت، طبعة عام ١٤١٠هـ -١٩٩٠م.

١٣- الإنجاد في أبواب الجهاد، المؤلف: محمد بن عيسى بن أصبغ الأزدي المعروف بابن المناصف، المحقق: قاسم عزبز الوزّاني، الناشر:

دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٣م.

١٤- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

١٥- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، الناشر: دار الحديث، مصر، القاهرة، طبعة عام: ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٧- التجديد في الفكر الإسلامي، المؤلف: عدنان محمد أمامة، الناشر: دار ابن الجوزي، السعودية، الدمام، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٤هـ.

١٨- التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الناشر: الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة عام ١٩٨٤م.

١٩- التحرير والتنوير، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الناشر: دار سحنون للنشر والتوزيع،

تونس، عام ١٩٩٧م.

٢٠- التذكرة في الفقه الشافعي لابن الملقن، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر ابن علي بن أحمد الشافعي المصري، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦ م.

٢١- تفسير ابن كثير، المسمى: تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر ابن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، عام ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م.

٢٢- تفسير الطبري، المسمى: جامع البيان في تأويل القرآن، المؤلف: محمد بن جرير بن يزيد ابن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، المحقق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٢٣- تفسير القرطبي، المسمى: الجامع لأحكام القرآن، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أحمد ابن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، المحقق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية، مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

٢٤- تقريب التهذيب، المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد

بن أحمد بن حجر العسقلاني، المحقق: محمد عوامة، الناشر: دار الرشيد، سورية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٥-التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، المحقق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب، عام ١٣٨٧ هـ.

٢٦- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المؤلف: محمد أمين بن عمر ابن عبد العزيز عابدين الدمشقي، المعروف: بابن عابدين، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٧- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، المؤلف: أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، المحقق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ -١٩٩٩ م.

٢٨- حد الردة في الإسلام والرد على الشبهات المثارة حوله، المؤلف: ناصر بن عبدالكريم العقل، بحث مقدم لهيئة حقوق الإنسان، المملكة العربية السعودية، عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠.

٢٩- الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام -دراسة

مقارنة-، المؤلف: عبدالحكيم حسن العيلي، الناشر: دار الفكر العربي، طبعة عام ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٣٠- حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، المؤلف: حسن فرحان المالكي، غير مطبوع.

٣١- الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية -أبعادها وضوابطها -، المؤلف: ناصر الميمان، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة عشرة، ومقام في إمارة الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة.

٣٢- الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية -أبعادها وضوابطها -، المؤلف: عبدالستار أبو غدة، بحث مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي في دورته التاسعة عشرة، ومقام في إمارة الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة.

٣٣- الردة والحرية الدينية، المؤلف: أكرم رضا مرسي، الناشر: دار الوفاء، مصر، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٣٤- الحرية الدينية في الإسلام، المؤلف: عبدالمتعال الصعيدي، الناشر: دار الكتاب المصري، مصر، القاهرة، طبعة عام ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م.

٣٥- حقوق الإنسان في الإسلام، المؤلف: محمد الزحيلي، الناشر: دار الكلم الطيب، دمشق، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الثانية،

عام ١٤١٨هـ=١٩٩٧م.

٣٦- حول تطبيق الشريعة، المؤلف: محمد قطب، نسخة غير مطبوعة.

٣٧- الخصائص العامة للتشريع الإسلامي، المؤلف: يوسف القرضاوي، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، الطبعة الثالثة، عام ١٩٨٥م.

٣٨- دحض الشبهات التي تثار حول العقوبات الشرعية، المؤلف: عبدالعزيز بن فوزان الفوزان، بحث منشور في مجلة البيان، العدد ١٩٣، رمضان ١٤٢٤ - نوفمبر ٢٠٠٣م.

٣٩- درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، المؤلف: علي حيدر خواجه أمين أفندي، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٤٠- الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان -، تأليف: د. محمد عبد الله دراز، الناشر: دار القـــلم، الكويت، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٠هـ=١٩٧٠م.

٤١- الذخيرة، المؤلف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٤م.

٤٢- الردة وحقوق الإنسان، المؤلف: جعفر شيخ إدريس، غير

منشور.

٤٣- رسالة في التسامح، المؤلف: فولتير، المترجم: هنرييت عبودي، الناشر: دار بترا للنشر والتوزيع، سوريّة، دمشق، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٩م.

٤٤- زاد المعاد في هدي خير العباد، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون، عام ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

٤٥- سبل السلام، المؤلف : محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني، الناشر : مكتبة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الرابعة، عام ١٣٧٩هـ - ١٩٦٠م.

٤٦- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، السعودية، الرياض، الطبعة الأولى.

٤٧- سنن أبي داود، المؤلف : أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر: دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت.

٤٨- سنن أبي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد ابن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، المحقق:

شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، عام ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.

٤٩- السنن الصغير للبيهقي، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر:جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي - باكستان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م

٥٠- السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، المؤلف: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، مؤلف الجوهر النقي: علاء الدين علي بن عثمان المارديني الشهير بابن التركماني، الناشر: مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد، الطبعة الأولى، عام ١٣٤٤ هـ

٥١- سنن سعيد بن منصور، المؤلف: أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: الدار السلفية – الهند، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م.

٥٢- السيرة النبوية لابن هشام، المؤلف: عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين، المحقق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، عام ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥ م.

٥٣- شبهات حول الإسلام، المؤلف: محمد قطب، الناشر: دار الشروق، سوريّة، دمشق، الطبعة الحادية والعشرون، عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٥٤- شرح القواعد الفقهية، المؤلف: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، الناشر: دار القلم، سوريا، دمشق، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٥٥- الصارم المسلول على شاتم الرسول، المؤلف : أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، المحقق: محمد عبد الله عمر الحلواني ، محمد كبير أحمد شودري، الناشر : دار ابن حزم، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ.

٥٦- صحيح البخاري، المسمى: الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، المصنف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، عام ١٤٢٢هـ.

٥٧- صحيح مسلم، المسمى: المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، المصنف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت.

٥٨- الطبقات الكبرى، المؤلف : محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، الناشر : دار صادر، لبنان، بيروت.

٥٩- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، الناشر: مكتبة دار البيان.

٦٠- العدة شرح العمدة، المؤلف: عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، أبو محمد بهاء الدين المقدسي، الناشر: دار الحديث، مصر، القاهرة، طبعة عام ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.

٦١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة، لبنان، بيروت، عام ١٣٧٩هـ.

٦٢- فضاءات الحرية، المؤلف: سلطان بن عبدالرحمن العميري، الناشر: المركز العربي للدراسات الإنسانية، طبعة عام ٢٠١٣م.

٦٣- في أصول النظام الجنائي الإسلامي -دراسة مقارنة-، المؤلف: محمد سليم العوّا، الناشر: نهضة مصر، مصر، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٦م.

٦٤- فيض القدير شرح الجامع الصغير، المؤلف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة

الأولى، عام ١٣٥٦هـ.

٦٥- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، المؤلف: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي، الملقب بسلطان العلماء، راجعه وعلق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، القاهرة، طبعة عام، ١٤١٤هـ - ١٩٩١م.

٦٦- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، المؤلف: محمد مصطفى الزحيلي، الناشر: دار الفكر، سوريّة، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٦٧- الكتاب والسنة يجب أن يكونا مصدر القوانين في مصر، المؤلف: أحمد محمد شاكر، الناشر: دار الكتب السلفية، مصر، القاهرة، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٧هـ.

٦٨- لا إكراه في الدين، المؤلف: طه جابر العلواني، الناشر: دار الشروق الدولية، مصر، القاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٦٩- لسان العرب، المؤلف : محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، الناشر : دار صادر، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى.

٧٠- المبدع في شرح المقنع، المؤلف: إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين، الناشر: دار الكتب

العلمية، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٧١- المبسوط للسرخسي، المؤلف: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، المحقق: خليل محيي الدين الميس، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان ، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٧٢- المجتبى من السنن، المؤلف : أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، المحقق: عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، سوريّة، حلب، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٧٣- مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، المدينة النبوية، طبعة عام ١٤١٦هـ -١٩٩٥م.

٧٤- مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، جمعها: محمد حميدالله، الناشر: دار النفائس، لبنان، بيروت، الطبعة السادسة، عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧٥- محاور إسلامية، المؤلف: راشد الغنوشي، الناشر: دار اقرأ، اليمن، صنعاء، طبعة عام ١٩٩٢م.

٧٦- المحلى، المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم،

الناشر: دار الفكر، لبنان، بيروت.

٧٧- مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، مؤلف الأصل: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، اختصره: محمد بن محمد بن عبد الكريم بن رضوان البعلي شمس الدين، ابن الموصلي، المحقق: سيد إبراهيم، الناشر: دار الحديث، مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٧٨- المسالك في شرح موطأ مالك، المؤلف: القاضي أبي بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري، المحقق: محمد بن الحسن السليماني، عائشة بنت الحسن السليماني، الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٧٩- مسند الإمام أحمد، المؤلف : أحمد بن حنبل، المحقق : شعيب الأرنؤوط وآخرون، الناشر: مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٢٠هـ ، ١٩٩٩م.

٨٠- مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأقواله على أبواب العلم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، المحقق: عبد المعطي قلعجي، الناشر: دار الوفاء، مصر، المنصورة، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨١- المسودة في أصول الفقه، المؤلف: آل تيمية [بدأ بتصنيفها

الجدّ: مجد الدين عبد السلام ابن تيمية (ت: ٦٥٢هـ) ، وأضاف إليها الأب، : عبد الحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ) ، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)]، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: دار الكتاب العربي.

٨٢- مصنف ابن أبي شيبة، المصنف : أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، الناشر: الدار السلفية الهندية القديمة.

٨٣- المصنف، المؤلف: أبو بكر عبد الرزاق بن همام بن نافع الحميري اليماني الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي- الهند، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٣هـ.

٨٤- معرفة السنن والآثار، المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر: جامعة الدراسات الإسلامية (كراتشي - باكستان)، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٨٥- المغني، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي، الناشر: مكتبة القاهرة، مصر، عام ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٨٦- مقاييس اللغة، المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار

الفكر، عام: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨٧- منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، المؤلف: محمد عليش، الناشر: دار الفكر، لبنان، بيروت، طبعة عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٨٨- الموطأ، المصنف: الإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي، المحقق: بشار معروف، الناشر، دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت.

٨٩- الموطأ، المصنف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، رواية محمد بن الحسن الشيباني، المحقق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر: المكتبة العلمية، الطبعة الثانية.

٩٠- النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهات، المؤلف: أبو محمد عبد الله ابن (أبي زيد) عبد الرحمن النفزي القيرواني المالكي، الناشر: دار الغرب الإسلامي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٩م.

٩١- وجوب تطبيق الشريعة الإسلامية والشبهات التي تثار حول تطبيقها، بحوث مقدمة للمؤتمر الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، طبع عام ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

روابط إلكترونية:

٩٢- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، على هذا الرابط:

HYPERLINK "http://www.un.org/ar/documents/udhr/" http://www.un.org/ar/documents/udhr/

٩٣- الحرية حق شرعي مقدس لطارق السويدان، على هذا الرابط: www.suwaidan.com/node/٦٢٨٢

٩٤- الردة، لعامر الهوشان، على هذا الرابط: HYPERLINK "http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=٣&ct=٢٩٣٢&ax=٥" http://taseel.com/display/pub/default.aspx?id=٣&ct=٢٩٣٢&ax=٥

٩٥- عقوبة الردة تعزيرًا لا حدًا:

HYPERLINK "http://www.islamonline.net/Arabic/contemporary/٢٠٠٢/٠٢/article٢b.shtml" http://www./islamonline.net/Arabic/contemporary/٢٠٠٢/٠٢/article٢b.shtml

٩٦- عقوبة المرتد بالعقل، لأحمد سالم، على هذا الرابط:

HYPERLINK "http://www.saaid.net/bahoth/١٧٨.htm" http://www.saaid.net/bahoth/١٧٨.htm

٩٧- عقوبة المرتد في الشريعة الإسلامية، نشرته مجلة الأزهر، عدد شعبان ١٣٧٥هـ ١٩٥٦م، على هذا الرابط:

HYPERLINK "http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t=٢٩٥٤٨٤" http://www.ahlalhdeeth.

٢٩٥٤٨٤=com/vb/showthread.php?t

٩٨- فقه الأقليات وتغير الفتوى، لسعد بن مطر العتيبي، على هذا الرابط:

.٠٣٨/HYPERLINK "http://www.saaid.net/Doat/otibi

htm.٠٣٨/htm" http://www.saaid.net/Doat/otibi

٩٩- لا جديد في حكم الردة، لمبارك عامر بقنة، على هذا الرابط:

HYPERLINK "http://www.saaid.net/Doat/

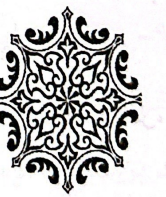
htm" http://www.saaid.net/Doat/.٣٨/mubarak

htm.٣٨/mubarak

١٠٠- ملاحظات حول قتل المرتد وضعف أساسه الشرعي، لمحمد بن المختار الشنقيطي، على هذا الرابط: HYPERLINK "http://www.

http://www.twitlonger. "twitlonger.com/show/jgkoa٠

com/show/jgkoa٠





الدخيـــل في أصـــول الفقـــه
دراسة تأصيلية

الدكتور/ مشعل بن غنيم المطيري (*)

مقـــــدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فإن أصول الفقه علم عظم نفعه وقدره، وعلا شرفه وفخره، إذْ هو قاعدة الأحكام الشرعية، ومنار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشًا ومعادًا(١).

إلا أن هذه الفائدة المرجوة من هذا العلم استصعبها فئام لما علق بالأصول من مسائل دخيلة وعارية عليه، وبالغ بعضهم حتى ذكر أن هذا العلم ما هو إلا نتف من علوم أخرى؛ ومن هنا أردت الكتابة في هذه القضية في بحث عنونت له بـ (الدخيل في أصول الفقه، دراسة تأصيلية).

وقد عملت فيه ما يلي:

أولاً: مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن الأسئلة التالية:

ما المراد بالدخيل في أصول الفقه؟

(*) أستاذ مشارك في كلية الشريعة ـ جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة .

(١) انظر: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي، ص(٤٣) .

هل اعتنى الأصوليون بالتنبيه على الدخيل في أصول الفقه؟

ما موقف علماء الأصول من بحث المسائل الدخيلة؟

ما الأسباب التي دعت علماء الأصول لذكر المسائل الدخيلة؟

ما الفوائد المترتبة على تنقية علم الأصول من الدخيل؟

ما الضوابط التي تراعى عند النظر في تنقية علم الأصول من الدخيل؟

ثانيًا: أسباب اختيار الدراسة:

لقـد دعاني لاختيـار هـذه الدراسة – إضافة – لما سبق ذكره في مطلع المقدمة، ما يلي:

(١) إيضاح موقف الأصوليين تجاه إشكالية بحث المسائل الدخيلة على فنهم.

(٢) الإسهام في إيجاد دراسة تأصيلية تخدم هذا الموضوع.

ثالثًا: أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق ما يلي:

بيان المراد بالدخيل في أصول الفقه.

إبراز جهود الأصوليين في الدعوة لتنقية علم الأصول من الدخيل.

توضيح الأسباب التي دعت علماء الأصول لبحث مسائل الدخيل.

ذكر الفوائد المترتبة على تنقية علم الأصول من الدخيل.

ضبط النظر في تنقية علم الأصول من المسائل الدخيلة.

رفع الإشكال المنهجي في عدم استقلالية علم أصول الفقه.

رابعًا: الدراسات السابقة:

وقفت على ثلاث دراسات اعتنت بإفراد هذا الموضوع بالبحث وهي:

١ – السبيل إلى تنقية علم الأصول من الدخيل.

المؤلف: د. أسامة بن محمد عبد العظيم.

وعاء النشر: مجلة المسلم المعاصر.

المجلد (٣٢)، (ع، ١٢٥، ١٢٦).

السنة: (٢٠٠٧م).

موضع البحث من المجلة: من ص(٢١٩) إلى ص (٢٦٣).

٢ – الدخيل في أصول الفقه.

المؤلف: د. راضي بن صياف الحربي.

وعاء النشر: مجلة الدراسات العربية (كلية دار العلوم – جامعة المنيا – مصر).

العدد (٢٢)، الجزء (٣).

تاريخ النشر: (٢٠١٠م).

موضع البحث من المجلة: من ص (١٣٢٩) إلى ص (١٣٧٨).

٣ – مباحث ليست أصولية في علم الأصول

المؤلف: د. صالح بن سليمان الحميّد.

وعاء النشر: مجلة مركز البحوث والدراسات الإسلامية، (كلية دار

العلوم، جامعة القاهرة).

العدد: (٣٢).

تاريخ النشر: (٢٠١٢م).

موضع البحث من المجلة: من ص (٣٣٣) إلى ص (٤٢٢).

ومن الإنصاف أن نقدر سبق تلك الأعمال للعناية بهذا الموضوع، إلا أنها تركـــزت على الجانب التطبيقي إما على سبيل التنبيه – فقط – كما هو صنيع د. أسامة عبد العظيم في بحثه السبيل حيث قال: (... وليس المذكور – ها هنا – من المسائل إلا لغرض التنبيه)[1] وإما على سبيل المقارنة بين الأصوليين كما في البحثين الآخرين؛ ومن هنا جاءت هذه الدراسة مكمِّلة ومتممَّة للجهود السابقة من حيث العناية بالجانب التأصيلي والبناء النظري للدخيل في أصول الفقه، ويظهر ذلك للناظر بأدنى مقارنة بين خطة هذا البحث والأبحاث السابقة؛ ولذلك لعل هذه الدراسة حققت الإضافة التالية على تلك الدراسات:

١- ذكر عناية الأصوليين بتنقية الأصول من مسائل الدخيل.

٢- ذكر أسباب بحث مسائل الدخيل عند الأصوليين بتوسع مع ضرب الأمثلة.

٣- فوائد تنقية علم الأصول من الدخيل.

٤- ضوابط النظر في تنقية علم أصول الفقه من الدخيل.

(١) انظر: السبيل إلى تنقية علم الأصول من الدخيل، ص(٢٢٨) .

خامسًا: تقسيمات الدراسة:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تكون في مقدمة وتمهيد وخمسة مطالب وخاتمة.

المقدمة؛ وعرضت فيها أهمية الدراسة ومشكلتها وأسباب اختيارها وأهدافها وتقسيماتها ومنهج البحث وإجراءاته.

فالتمهيد: في الدخيل وعلاقته بالعلوم الشرعية.

فالمطلب الأول: تعريف الدخيل في أصول الفقه وعناية الأصوليين ببيانه.

المطلب الثاني: موقف علماء الأصول من بحث مسائل الدخيل في أصول الفقه.

المطلب الثالث: أسباب بحث مسائل الدخيل في أصول الفقه.

المطلب الرابع: فوائد تنقية علم الأصول من الدخيل.

المطلب الخامس: ضوابط النظر في تنقية علم الأصول من الدخيل.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

ثبت المصادر والمراجع.

سادسًا: منهج البحث وإجراءاته:

انتهجت في هذا البحث عددًا من مناهج البحث العلمي:

المنهج الوصفي التاريخي: في محاولة رصد وصفي تاريخي لجهود

الأصوليين في معالجة مشكلة البحث.

المنهج الاستقرائي: حيث قمت باستقراء عدد كبير من كتب أصول الفقه لجمع كل ما يتعلق بالمسائل الدخيلة.

المنهج الاستنباطي: فبعد استقراء المادة العلمية من كتب أهل الفن قمت باستنباط الأسباب والفوائد والضوابط لمعالجة مشكلة البحث.

وسأحقق ذلك وفق الإجراءات التالية:

عزو الآيات القرآنية إلى سورها مع بيان رقم الآية.

توثيق النقول ونسبة الآراء لقائليها.

الترجمة للأعلام الوارد ذكرهم في البحث.

الرجوع إلى المعاجم اللغوية مع ذكر المادة.

وبعد؛ فدونك أيها الناظر في هذا البحث ما جمعته، فإن أديت المفترض فذاك المرام الذي ارتضيه، وإن لم أوف بكل الغرض، فعفو الله هو الذي أرتجيه.

وإلا فحسبي أن بذلت به جهدي وأنفقت من وُجْدي على قدر ما عندي[1]

وهذا آوان الشروع، في الأصول من هذا البحث والفروع، وعلى ربي- سبحانه -اعتمد، ومن معونته استمد.

(١) انظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب (١/ ١١٨) .

التمهيد في تعريف الدخيل وعلاقته بالعلوم الشرعية:

أ ـ تعريف الدخيل لغة واصطلاحًا:

مأخوذ من دخل، والدال والخاء واللام أصل مطرد وهو الولوج، يقال: دخل يدخُل دخولاً.

والدَّخَل: العيب في الحسب، وكأنه قد دخل عليه شيء عابه[١].

ويقال: فلان دخيل بين القوم: أي ليس من نسبهم، ويكون نزيلاً بينهم؛ ولذلك قيل: هذا الفرع دخيل في هذا الباب، ومعناه: أنه ذكر استطرادًا ومناسبة ولا يشتمل عليه عقد الباب[٢].

والدخيل: كل كلمة أدخلت في كلام العرب وليست منه[٣].

والمراد بالدخيل في العلوم: كل ما بحث فيها وليس منها أصالة.

ب ـ علاقة الدخيل بالعلوم الشرعية:

من نظر في العلوم وتضاعيفها وجد أن كل علم لم يسلم مما داخله وليس منه أصالة.

فلو نظرت في كتب التفسير لوجدت فيها استطرادًا في مسائل لا علاقة لها به؛ كنوع الشجرة التي أكل منها آدم، قال ابن كثير[٤]: (... وذلك علم إذا علم لم ينفع العالم به علمه، وإن جهله جاهل لم يضره

(١) معجم مقاييس اللغة، مادة (دخل)، (٢/ ٣٣٥).
(٢) انظر: المصباح المنير، مادة (دخل)، ص (٧٣).
(٣) انظر: القاموس المحيط، مادة (دخل)، ص(٩٩٨) .
(٤) إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، المفسر المؤرخ، والمحدث الفقيه. من مصنفاته: البداية والنهاية، توفي سنة (٧٧٤هـ). انظر في ترجمته: الدرر الكامنة (١/ ٤٤٥)، المعجم المختص ص(٧٤ – ٧٥).

جهله به ...)[1].

وكالخلاف في لون كلب أصحاب الكهف، قال ابن كثير: (...واختلفوا في لونه على أقوال لا حاصل لها ولا طائل تحتها ولا دليل عليها ولا حاجة إليها...)[2].

أما الحديث فقد اعتنى علماء الحديث بتجلية كافة الجوانب التي لها علاقة به سندًا ومتنًا؛ من أجل غربلة الأحاديث وتمييز المقبول من المردود، أو الصحيح والحسن والصالح من السقيم والمتروك والموضوع[3].

وعلم العقيدة – أيضًا – تضمن مسائل لا ثمرة لها كمسألة هل رأى محمد ربه أو الكلام في مسألة أبوي الرسول ﷺ في الآخرة[4]، وتضمنت كتب العقيدة كذلك: مسائل فقهية عديدة أُفردت في مصنف بعنوان: «مسائل الفروع الواردة في العقيدة جمعًا ودراسة»[5].

أما ما يتعلق بهذا البحث فهو: الدخيل في أصول الفقه؛ وهذا آوان الشروع فيه.

(١) تفسير القرآن العظيم (١/ ٣٦٦).
(٢) المرجع السابق (٩/ ١١٧) .
(٣) انظر: جهود العلماء في الدفاع عن السنة والكشف عن الروايات الواهية، علي عبد الباسط، ص(٢).
(٤) انظر: تحرير القواعد وجمع الفوائد، (١/ ٥) .
(٥) من إعداد عبد العزيز العبد اللطيف، مطبوع بدار الوطن.

المطلب الأول: تعريف الدخيل في أصول الفقه وعناية الأصوليين ببيانه

المراد بالدخيل في أصول الفقه: ما بحث فيه من مسائل لا ثمرة لها، أو من علوم أخرى.

والتسمية بكون هذه المسألة دخيلة في الأصول ليست حديثة، بل من أقدم من وجدته يعبر بهذا التعبير الغزالي[١] ثم ابن السبكي[٢]، وليس كما ذكره صاحب المصفى في أصول الفقه[٣] بقوله: (... ولم أجد من المؤلفين من يشير إلى أن هذه المسألة دخيلة إلا أمثال البدر الأمير[٤] وتلميذه المحقق[٥] صاحب الفواصل[٦] في بعض المسائل)[٧].

---

(١) محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أحد كبار الأعلام، فقيه أصولي نظّار، من مصنفاته: الوسيط في الفقه، المنخول في أصول الفقه، توفي سنة (٥٠٥هـ)، انظر في ترجمته: شذرات الذهب (٦/ ١٨)، معجم الأصوليين، ص (٥٠٦ – ٥٠٧).

(٢) ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تاج الدين، المكنى بأبي نصر، من كبار الشافعية، فقيه مؤرخ أصولي، من مصنفاته: جمع الجوامع، التوشيح في الفقه، توفي سنة (٧٧١هـ). انظر في ترجمته: طبقات الشافعية، ابن قاضي شهبة (٣/ ١٤٠)، الدرر الكامنة (٢/ ٤٢٥).

(٣) وهو: أحمد بن محمد بن علي الوزير الحسني اليماني، أصولي له عناية بالأدب، من مصنفاته: المصفى في أصول الفقه، توفي سنة (١٣٧٢هـ)، انظر: مقدمة المصفى في أصول الفقه، ص (٧ – ١٥).

(٤) محمد بن إسماعيل بن صلاح الكحيلاني الصنعاني، من كبار مجتهدي اليمن، من مصنفاته التنوير شرح الجامع الصغير، سبل السلام شرح بلوغ المرام، توفي سنة (١١٨٢هـ). انظر: ترجمته: البدر الطالع (٢/ ١٣٣ – ١٣٩).

(٥) إسماعيل بن محمد بن إسحاق بن المهدي، من علماء اليمن، برع في أصول الفقه، من مصنفاته: شرح منظومة الكافل، توفى سنة (١١٦٤هـ). انظر في ترجمته البدر الطالع (١/ ١٥٣ – ١٥٤).

(٦) الفواصل: شرح لمنظومة بغية الآمل للأمير الصنعاني، وهو شرح واسع اختصره شيخه صاحب المنظومة وسماه: (إجابة السائل شرح بغية الآمل)، وهو مطبوع ، مؤسسة الرسالة، ط(١)، (١٤٠٦هـ). انظر: إجابة السائل، ص(٧).

(٧) المصفى في أصول الفقه، ص (٦٦).

حيث قال الغزالي – عن مسألة الحدود المفصلة -: (... هذا النمط من الكلام دخيل في علم الأصول ...)[1].

وقال ابن السبكي – عن مسألة توجه الخطاب إلى المكلف: (والمسألة دخيلة في هذا العلم...)[2]، وقال في موضع آخر: (... وقد أطلنا فيما هو كالدخيل فيما نحن فيه ...)[3].

أمّا الدعوة إلى تنقية علم الأصول من الدخيل فقد كثرت عند الأصوليين، وسأذكرهم بحسب أقدم من دعا إلى ذلك:

١ – أبو الحسين البصري[4]؛ حيث قال: (... فأحببت أن أؤلف كتابًا مرتبة أبوابه غير مكررة، وأعدل فيه عن ذكر ما لا يليق بأصول الفقه من دقيق الكلام. إذْ كان ذلك من علم آخر ، لا يجوز خلطه بهذا العلم وإن يَعلق به من وجه بعيد، فإنه إذا لم يجز أن يذكر في كتب الفقه والتوحيد والعدل – وأصول الفقه مع كون الفقه مبنيًا على ذلك مع شدة اتصاله به – فبأن لا يجوز ذكر هذه الأبواب في أصول الفقه على بعد تعلقها بها ومع أنه لا يقف عليها فهم الغرض بالكتاب – أولى –.

وأيضًا فإن القارئ لهذه الأبواب في أصول الفقه إن كان عارفًا بالكلام فقد عرفها على أتم استقصاء. وليس يستفيد من هذه الأبواب

---

(١) المستصفى (١/ ٦٤).

(٢) الإبهاج (١/ ١٦٨).

(٣) رفع الحاجب (٤/ ٢٧٥).

(٤) محمد بن علي بن الطيب البصري، أبو الحسين، من كبار أصوليي المعتزلة، من أشهر مصنفاته: المعتمد في أصول الفقه، توفي سنة (٤٣٦هـ). انظر في ترجمته: وفيات الأعيان (٤/ ٢٧١)، معجم الأصوليين، ص(٤٨٤).

شيئًا، وإن كان غير عارف بالكلام صعب عليه فهمها، وإن شرحت له فيعظم ضجره وملله، إذْ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه وليس بمدرك منه غرضه، فكان الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه)[1].

٢ – أبو حامد الغزالي، حيث قال: (...فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه ... وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام.

وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم، فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه الصنعة، كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول، فذكروا فيه من معاني الحروف ومعاني الإعراب جملاً هي من علم النحو – خاصة –.

وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول؛ فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه. وعذر المتكلمين في ذكر حد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه أظهر من عذرهم في إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين؛ لأن الحد

(١) المعتمد (١/ ٧).

يثبت في النفس صور هذه الأمور، ولا أقل من تصورها إذا كان الكلام يتعلق بها، كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لمن يخوض في الفقه.

أما معرفة حجية الإجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه، فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار للكلام إلى الأصول، كما أن ذكر حجة الإجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجرار للأصول إلى الفروع... وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه؛ لأن الفطام عن المألوف شديد، والنفوس عن الغريب نافرة ....)[1].

٣ – أبو عبد الله المازَري[2]: حيث قال: (... المطلوب من أصول الفقه الانتفاع بها في الأحكام الشرعية والمسائل الفقهية، وما لا منفعة فيه في الفقه فلا معنى لعده من أصوله)[3].

٤ – أبو شامة المقدسي[4]، حيث قال: (... أما علم أصول الفقه فقد هجر هجرًا فلا تكاد تسمع له ذكرًا، إلا بأبحاث خارجة عنه، وإن كانت

(١) المستصفى (١/ ٢٦ – ٢٩).

(٢) محمد بن علي بن عمر التميمي، أبو عبد الله المازري، فقيه أصولي، له عناية بالحديث، من كبار أئمة المالكية، من مصنفاته: المعلم بفوائد مسلم، شرح التلقين، توفي سنة =(٥٣٦هـ). انظر في ترجمته: شجرة النور الزكية، ص (١٢٧)، معجم الأصوليين، ص (٤٨٦).

(٣) إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص (٢٢٤).

(٤) عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي، شهاب الدين، ويعرف بأبي شامة، الفقيه المقرئ النحوي، له عناية بالتاريخ، من مصنفاته: الروضتين في أخبار الدولتين، توفي سنة (٦٦٥هـ). انظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ١٦٥)، الوافي بالوفيات (١٨/ ٦٧ – ٦٨).

قد سطرت فيه حتى حسبت أنها منه)[١].

٥ – الطوفي[٢]، حيث قال: (لا شك أن كل علم من العلوم ففي مسائله ما يجري مجرى الضرورات التي لابد منها، ومنها ما يجري مجرى الرياضات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها، فتكون فائدتها الرياضة النظرية لا دفع الحاجة الضرورية ... وما قصدهم بذلك إلا الارتياض بها، ليسهل عليهم معرفة المسائل الضرورية ...)[٣].

وقال في موضع آخر عن الأصوليين: (... فتركوا ما ينبغي وذكروا ما لا ينبغي)[٤].

٦ – الشاطبي[٥]، حيث قال: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارية، والذي يوضح ذلك أن هذا العلم لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له.

ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه؛ وإلا أدى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من أصول الفقه:

(١) خطبة الكتاب المؤمل، ص(٩٩).

(٢) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري، أصولي حنبلي، له عناية بالتفسير، من مصنفاته: درء القول القبيح، التعيين شرح الأربعين، توفي سنة (٧١٦هـ). انظر في ترجمته: الذيل على طبقات الحنابلة (٢/ ٣٦٦)، الدرر الكامنة (٢/ ١٥٤).

(٣) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٧٣).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٨).

(٥) إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي المالكي، أبو إسحاق، علامة أصولي محقق، من مصنفاته: الموافقات، الاعتصام، توفي سنة (٧٩٠هـ). انظر في ترجمته: نيل الابتهاج، ص (٤٨)، شجرة النور الزكية، ص (٢٣١).

كعلم النحو، واللغة، والاشتقاق، والتصريف، والمعاني والبيان والعدد والمساحة والحديث، وغير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه وينبني عليها من مسائله، وليس كذلك؛ فليس كل ما يفتقر إليه الفقه يعد من أصوله، وإنما اللازم أن كل أصل يضاف إلى الفقه لا ينبني عليه فقه فليس بأصل له.

وعلى هذا يخرج عن أصول الفقه كثير من المسائل التي تكلم عليها المتأخرون وأدخلوها فيها: كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة أتكليف أم لا؟ ومسألة أمر المعدوم ومسألة أكان النبي ﷺ متعبدًا بشرع أم لا ؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، كما أنه لا ينبغي أن يعد منها ما ليس منها، ثم البحث فيه في علمه وإن انبنى عليه الفقه كفصول كثيرة من النحو...)[1].

وقال – أيضًا – (وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها خلاف في فرع من فروع الفقه ، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضًا؛ كالخلاف مع المعتزلة في الواجب المخير والمحرم المخير فإن كل فرقة موافقة للأخرى في نفس العمل؛ وإنما اختلفوا في الاعتقاد بناء على أصل محرر في علم الكلام ...)[2].

٧ – الشوكاني[3]، حيث قال: (ومن أسباب التعصب الماثلة بين من

(١) الموافقات (١/ ٤٢ – ٤٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٤ – ٤٥).

(٣) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني، فقيه أصولي مفسر، من مصنفاته: فتح

أصيب بها وبين المتمسك بالإنصاف ؛التباس مادوّن من الرأي البحت بشيء من العلوم التي هي مواد الاجتهاد، وكثيرًا ما يقع في أصول الفقه فإنه قد اختلط فيه المعروف بالمنكر والصحيح بالفاسد والجيد بالرديء، فربما يتكلم أهل هذا العلم على مسألة من مسائل الرأي ويحررونها ويقررونها وليست منه في شيء ولا تعلق لها بوجه...)[١].

٨ – قال ابن الوزير: (... أليس من الواجب – قبل أن نخوض في الأصول – أن أحرر هذه المقدمة تنبيهًا لطالب الفن كيف نشأ وتطور ثم كيف خلطوا الأصيل بالدخيل)[٢]؛ ولذلك عقد فصلاً في كتابه المصفى، عنونه بـ «الدخيل في الأصول»[٣].

٩ – قال الطاهر بن عاشور[٤]: (... حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة، وأن نعيد ذَوْبها في بُوتَقَة التدوين، ونعيرها بمعيار النظر والنقد، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ..)[٥].

وقال في سياق كلامه عن أسباب أوجبت اختلال تعاطي علم الأصول: (... توسيع العلم بإدخال ما لا يحتاج إليه فيه ...)[٦]، وقال:

القدير، نيل الأوطار، توفي سنة (١٢٥٥هـ). انظر في ترجمته: الأعلام (٦/ ٢٩٨)، معجم الأصوليين، ص(٤٩٠).

(١) أدب الطلب، ص (١٧٤ – ١٧٥).

(٢) المصفى في أصول الفقه، ص(٣١).

(٣) المرجع السابق، ص(٣٢ – ٣٨).

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، شيخ جامع الزيتونة، أصولي مصلح، رئيس المفتين المالكيين بتونس، من مصنفاته: مقاصد الشريعة، التحرير والتنوير، توفي سنة (١٣٩٣هـ). انظر ترجمته: معجم المؤلفين (٣/ ٣٦٣)، الأعلام (٦/ ١٧٤).

(٥) مقاصد الشريعة، ص(٢٢).

(٦) أليس الصبح بقريب، ص(١٧٧).

(... وتضمن العلم مسائل لا طائل منها...)[١].

وبعد هذا العرض التاريخي تجد أن التنبيه على المسائل العواري أو الدخيلة كانت قبل الشاطبي[٢]؛ إلا أن أولية الشاطبي وسَبْقه تكون في تقعيده وضبطه لهذه المسائل مع إيراد الأمثلة عليها. وللغزالي أولية – أيضًا – من حيث حسن توصيف المشكلة وذكر أسبابها[٣].

المطلب الثاني: موقف علماء الأصول من بحث المسائل الدخيلة

لعلماء الأصول موقفان:

الأول: عدم بحث هذه المسائل في علم أصول الفقه، وهو رأي أبي الحسين البصري، والشاطبي، واختلفت عبارتهما في ذلك؛ فالبصري قال: «... الأولى حذف هذه الأبواب من أصول الفقه»[٤]، وقال الشاطبي: «... فوضعها في أصول الفقه عارية»[٥].

وجه رأيهم:

أ ـ أن علم أصول الفقه اختص بإضافته للفقه؛ لكونه مفيدًا له

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٢) أما من ناحية عملية فأول من اعتنى بذلك: أبو حامد الإسفراييني، قال ابن تيمية: (قال أبو الحسن: ومعروف شدة الشيخ أبي حامد على أهل الكلام، حتى ميّز أصول فقه الشافعي من أصول الأشعري، وعلقه عنه أبو بكر الزاذقاني. وهو عندي، وبه اقتدى الشيخ أبو إسحاق في كتابيه اللمع والتبصرة...)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٩٨).

(٣) انظر: علم أصول الفقه في القرن الخامس الهجري (٢/ ٦٤٦).

(٤) المعتمد في أصول الفقه (١/ ٧).

(٥) الموافقات (١/ ٤٢).

ومحققًا للاجتهاد فيه؛ وإذا كان لم يفد في الفقه فليس بأصل له[١].

ب - أن هذه المسائل هي من علوم أخر، والعلوم لا يجوز خلطها ببعض[٢]؛ إذْ إن لكل علم مصنفاته التي جمعت مسائله[٣].

ج - أن ذكر هذه المسائل تطويل بلا فائدة[٤].

د - نفور الطلبة عن علم أصول الفقه؛ بدعوى صعوبته وعدم فهمه، وكان إدخال هذه المسائل سببًا في ذلك[٥].

الموقف الثاني: بحث هذه المسائل في علم الأصول، وهذا موقف أكثر الأصوليين، وهو ظاهر صنيعهم، إلا أنهم ينبهون عليها عند ذكرها، واختلف تعبيرهم حال تنبيههم: فمنهم من يقول:(بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره)[٦]، أو يقول: (لا حظ لها في علم الأصول)[٧]، أو يقول: (والمسألة دخيلة في هذا العلم)[٨]، أو يقول: (لا فائدة لهذه المسألة)[٩]، أو يقول: (ذكرها في الأصول فضول)[١٠].

وجه رأيهم: نظرًا لأهمية بيان أسباب ذكرهم لهذه المسائل وعللها، عقدت له مطلبًا؛ لأنه من مقاصد هذا البحث، وهو المطلب التالي.

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٢)، وانظر: إيضاح المحصول، ص(١٢٤).
(٢) انظر: المعتمد (١/ ٧).
(٣) انظر: تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٠).
(٤) انظر: الأصول والفروع، للشثري (١/ ١٠٥).
(٥) انظر: المعتمد (١/ ٧).
(٦) المستصفى (١/ ٢٨٦).
(٧) إيضاح المحصول، ص (٣٦٩).
(٨) الإبهاج (١/ ١٦٨).
(٩) رفع الحاجب (١/ ٤٤٤).
(١٠) المرجع السابق (١/ ٤٤٥).

المطلب الثالث: أسباب بحث مسائل الدخيل

١ ـ استمداد علم أصول الفقه:

لا يخفى على الباحث في علم الأصول أنه يُستمد من مواد ذكرها علماء الفن[١]، ولعل الجويني أقدم من صرح بفكرة المواد المؤثرة في تكوين هذا العلم[٢]، حيث قال: (فأصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية، والفقه)[٣]، وتابعه الغزالي على ذلك في المنخول[٤]، ثم تتابع الأصوليون في تقرير هذا الاستمداد وتوجيه العلاقة بين علم أصول الفقه والمواد المكونة له[٥] [٦].

وقد يقول قائل: ما علاقة هذا بالدخيل ؟

فالجواب: أن فكرة الاستمداد ساهمت في جعل بعض الأصوليين يستطردون في ذكر المسائل الكلامية والمنطقية واللغوية[٧]؛ بحجة أنها من مواد علم أصول الفقه ومكملاته[٨]، ومع ازدياد التسليم بهذه المصدرية توسعت جدًا هذه المسائل والمباحث[٩].

ولذلك عاب الغزالي على المتكلمين استطرادهم في الاستمداد من علم

---

(١) منهج البحث الأصولي، عبد الوهاب أبو سليمان، ص(٣٣).
(٢) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص(١٣٠).
(٣) البرهان (١/ ٨٤).
(٤) انظر : المنخول، ص(٣).
(٥) انظر : الوصول إلى الأصول، لابن برهان (١/ ٥٣ – ٥٦)، الإحكام، للآمدي (١/ ٢١)، سلاسل الذهب، ص(١٠٤ – ١٠٦)، البحر المحيط (١/ ٢٨ – ٢٩).
(٦) انظر : علاقة أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٣٨٩).
(٧) انظر : المرجع السابق، ص(٣٨٨).
(٨) انظر : شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٥٩).
(٩) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢١٣).

الكلام، حيث قال (...فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور ، ولكن انجر بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكريه ...وإقامة الدليل على النظر على منكري النظر ،وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة ، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخلط له بالكلام...)[١] وقال: (... فذكر حجية العلم والنظر على منكريه استجرار للكلام إلى الأصول ...)[٢]، كما عاب -أيضًا- على بعض فقهاء الأحناف استطرادهم في الاستمداد من الفقه، حيث قال: (كما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر كأبي زيد وأتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول ؛ فإنهم وإن أوردوها في معرض المثال وكيفية إجراء الأصل في الفروع، فقد أكثروا فيه...)[٣].

٢ ـ حب المصنِّف لفن من الفنون كالكلام أو الفقه أو اللغة دفعه للمبالغة في خلطه بعلم أصول الفقه؛ (ولذلك كل من غلب عليه علم وألفه مزج به سائر علومه؛ يعرف ذلك باستقراء تصانيف الناس..)[٤]؛ ويوضحه عند الأصوليين:

* قول الإمام الغزالي: (... إنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طباعهم؛ فحملهم حب صنعتهم على خلطه بهذه

(١) المستصفى (١/ ٢٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٨).
(٣) المرجع السابق الإحالة نفسها.
(٤) شرح مختصر الروضة (١/ ١٠٠).

الصنعة ... كما حمل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول ... وكما حمل حب الفقه جماعة من فقهاء ما وراء النهر... على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول ...)[1].

* وقال الآمدي[2] في سياق كلامه عن أداة الاستثناء «إلا»: (... ولها أحكام مختلفة في الإعراب مستقصاة في كتب أهل الأدب، ولا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما قد فعله من غلب عليه حب العربية)[3].

وقال الإمام الطوفي: (... إن بعضهم تكلّف إلحاق المنطق بأوائل كتب أصول الفقه؛ لغلبته عليه ...)[4].

٣ ـ إدخال بعض المسائل من أجل الرد عليها أو الجواب عنها:

إن المتأمل في غالب المسائل المعدودة من الدخيل في علم الأصول يجد أنها في الأصل من صميم القضايا الكلامية، التي شغلت حيِّزًا كبيرًا من دائرة اهتمام الأصوليين؛ وقد مر ذلك المزج بمراحل[5]:

المرحلة الأولى: بداية المزج بين القضايا الكلامية والأصولية مع أبي

(١) المستصفى (١/ ٢٧).

(٢) الآمدي: علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، من كبار الأصوليين المتكلمين، من مصنفاته: منتهى السؤل في علم الأصول، توفي سنة (٦٣١هـ). انظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (٨/٣٠٦).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام (٢/ ٣٥٢).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٣٧).

(٥) انظر: تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢٠٦ ـ ٢٠٩).

بكر الأصم[١]، وبشر المريسي[٢]، وإبراهيم النظَّام[٣]، والعلاَّف[٤]؛ وعلى هذا يكون مزج هذه المسائل من صنيع المعتزلة، وهذه المرحلة تزامنت مع الثلث الأول من القرن الثالث الهجري، ولم يكن كليًا شاملاً، وإنما كان في مراحله الأولى حيث اقتصر على بعض المسائل.

المرحلة الثانية: وتمتد من منتصف القرن الثالث الهجري إلى بداية القرن الرابع الهجري، مع كل من أبي علي الجُبَّائي[٥]، وابنه أبي هاشم[٦] المعتزليين من جهة؛ ومؤسس مذهب الأشاعرة أبي الحسن الأشعري[٧] من جهة أخرى؛ ولذا تميزت هذه المرحلة ببروز أبي الحسن الأشعري من جهة أنه كان معتزليًا يعرف مداخل الاعتزال وأصوله، ومن ناحية أخرى أنه عندما عاد عن الاعتزال قام بمناظرة كبار المعتزلة والرد عليهم، بدءًا بأبي علي الجبائي في مسائل عدة؛ كما

(١) عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم، شيخ المعتزلة، له مقالات في الأصول، اختلف في وفاته قيل (٢٠١هـ)، وقيل (٢٢٥هـ)، انظر في ترجمته : سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٠٢)، معجم الأصوليين ص(٢٦٦).

(٢) بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي، من كبار المتكلمين المناظرين، توفي سنة (٢١٨هـ)، انظر في ترجمته: وفيات الأعيان (١/ ٢٧٧)، سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٠٠).

(٣) إبراهيم بن سيّار البصري، من أئمة المعتزلة، منطقي شاعر، من مؤلفاته : النكت، الاجتهاد، توفي سنة (٢٣١هـ) انظر في ترجمته : تاريخ بغداد (٦/ ٩٧)، معجم الأصوليين، ص(١٢ ـ ١٤).

(٤) محمد بن الهذيل بن عبيد الله العبدري، من كبار المعتزلة، وإليه تنسب إحدى طوائفهم، توفي سنة (٢٣٥هـ). انظر في ترجمته : سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٢).

(٥) محمد بن عبد الوهاب بن سلام البصري، أبو علي، شيخ المعتزلة، ويرد ذكره كثيرًا في كتب الأصول، توفي سنة (٣٠٣هـ). انظر في ترجمته : شذرات الذهب (٤/ ١٨)، معجم الأصوليين، ص(٤٨١).

(٦) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب البصري، من أعيان المتكلمين، ومن كبار أصوليي المعتزلة، من مؤلفاته : العدة في الأصول، توفي سنة (٣٢١هـ)، انظر في ترجمته : سير أعلام النبلاء: (١٥/ ٦٣)، معجم الأصوليين، ص(٤٨١).

(٧) علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم الأشعري، من كبار المتكلمين، من مؤلفاته : مقالات الإسلاميين، توفي سنة (٣٢٤هـ) انظر في ترجمته : تاريخ بغداد (١١/ ٣٤٦).

قام بنقض بعض كتب المعتزلة[١].

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة المزج النهائي بين علم الأصول والكلام وفي هذه المرحلة قام القاضي عبد الجبار[٢] بإدخال المسائل الكلامية في أصول الفقه؛ ملخصًا فيها الحركة الأصولية النشطة لمتقدمي المعتزلة،التي وقع فيها جدل كثير بين أئمتهم، فتتبعها بالتنصيص والعزو الدقيق[٣].

وكذا سار معاصره القاضي الباقلاني[٤] في تقرير مسائل الأصول، وبناها على مذهب أبي الحسن الأشعري؛ ولذلك خلط مسائل الكلام بمسائل الأصول[٥]؛ ولعله سلك هذا المسلك مناقضة للمعتزلة، ويؤكد ذلك كتابه التقريب، ففيه مناقضات كثيرة لأقوال المعتزلة لا تكاد تخلو مسألة من الرد على بعض آرائهم[٦]؛ ومن هنا يبرز الدور التأسيسي الذي تشارك فيه القاضيان: (... أبو بكر بن الطيب، وقاضي المعتزلة عبد الجبار، فوسعا العبارات، وفكا الإشارات، وبيَّنا الإجمال، ورفعا الإشكال ...)[٧].

(١) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢٠٧).
(٢) عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، أبو الحسين، قاضي المعتزلة، من كبار الأصوليين، من مؤلفاته : المغني في التوحيد، العمد في الأصول، توفي سنة (٤١٥هـ)، انظر في ترجمته: شذرات الذهب (٥/ ٧٨)، معجم الأصوليين، ص(٢٤٨).
(٣) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٣٨٧).
(٤) محمد بن الطيب بن محمد، الإمام القاضي أبو بكر البصري، برع في الأصول والكلام، من مصنفاته : إعجاز القرآن، توفي سنة (٤٠٣هـ)، شذرات الذهب (٥/ ٢٠ – ٢١)، شجرة النور الزكية، ص(٩٢– ٩٣).
(٥) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢٠٨).
(٦) انظر : المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين، ص(١٢).
(٧) البحر المحيط (١/ ٦).

فنص الزركشي على مستويين من المشاركة:

الأول: التأسيس العلمي والمنهجي لمرحلة جديدة من علم أصول الفقه[١]، وذلك بالمزج النهائي للكلاميات بأصول الفقه، ظهر هذا من جهتين:

أ ـ نسبة القاضيين لمذهبيهما الكلاميين وهو في معرض الحديث عن أصول الفقه؛ فكأنه يريد إبراز دورهما في هذا المزج الكلامي بعلم أصول الفقه.

ب ـ أن ما كان يحتاج إلى توسيع العبارات، وفك الإشارات وبيان الإجمال ورفع الإشكال: هي القضايا والمسائل الكلامية المقحمة ـ حديثًا ـ في أصول الفقه[٢].

الثاني: التأثير الواسع الانتشار فيمن بعدهم[٣]، ويظهر ذلك من خلال المرحلة التالية.

المرحلة الرابعة: وتتميز بردود الفعل والنقاش الكبير الذي أحدثه إدخال المباحث الكلامية في أصول الفقه[٤]، وهي التي صورها الزركشي في سياق كلامه عن أثر القاضيين (... اقتفى الناس بآثارهم، وساروا على لاحب نارهم، فحرروا وقرروا وصوروا)[٥].

ومن النماذج التطبيقية في كتب الأصوليين التي توضح هذا السبب

(١) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٣٨٧).
(٢) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢٠٨ ـ ٢٠٩).
(٣) انظر : علاقة أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٣٨٨).
(٤) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده ، ص(٢٠٩).
(٥) البحر المحيط (١/ ٦).

ما يلي:

فرّع الأصوليون على مسألة التحسين والتقبيح العقليين مسألتين على سبيل التنزل والتسليم للمعتزلة بتحسين العقل وتقبيحه وهما:

أ ـ مسألة شكر المنعم.

ب ـ مسألة حكم الأشياء قبل ورود الشرع بها[١].

قال الرازي[٢] بعد ذكر هاتين المسألتين: (... واعلم أنّا متى بيّنا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد صح مذهبنا في هاتين المسألتين لا محالة)[٣]، وقد أوضح ذلك الآمدي حين قال: (... عادة الأصوليين جارية لفرض الكلام في هاتين المسألتين إظهارًا لما يختص بكل واحد من الإشكالات والمناقضات)[٤].

وقال ابن التلمساني[٥] مبينًا سبب كلامه عن قاعدة التحسين والتقبيح العقلية: (لأن هذه القاعدة ينبني عليها كثير من مسائل الأصول عند الخصوم)[٦].

---

(١) والمقصود : (إذا بطل معنى الحسن والقبح الذاتي؛ لزم منه امتناع وجوب شكر المنعم عقلاً، وامتناع حكم عقلي قبل الشرع. إذْ هما مبنيان على ذلك)، الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٠).

(٢) محمد بن عمر بن الحسين، بن خطيب الري، متكلم نظار، من مصنفاته : التفسير الكبير، المحصل في أصول الدين، توفي سنة (٦٥٦هـ)، انظر في ترجمته : وفيات الأعيان (٤/ ٢٤٨).

(٣) المحصول (١/ ١٣٩).

(٤) الإحكام، للآمدي (١/ ١٢٠ - ١٢١).

(٥) عبد الله بن محمد بن علي، أبو محمد الفهري، من أئمة الفقة وأصوله، من مؤلفاته : المغني في شرح التنبيه ولم يكمله، توفي سنة (٦٤٤هـ)، انظر في ترجمته : طبقات الشافعية، للإسنوي (١/١٥٢).

(٦) شرح المعالم (٢/ ١٢١).

وقال ابن حزم[١]: (أكثر المتقدمون في هذا الفصل[٢]، وما ندري أن لطالب الفقه إليه حاجة. ولكن ما تكلموا لزمنا بيان الحق في ذلك .)[٣].

وقال الجويني: (وهذه المسألة[٤] إنما رسمت لسؤال المعتزلة؛ إذْ قالوا: لو كان الكلام أزليًّا لكان أمرًا، ولو كان أمرًا لتعلق بالمخاطب في عدمه، فإذا بيَّنا أنه لا يمتنع ثبوت الأمر من غير ارتباط بمخاطب فقد اندفع السؤال ...)[٥].

وقد بالغ بعض علماء الأصول فذكروا أقوال اليهود والنصارى، حتى تعجب الشوكاني[٦] من ذلك، قائلاً: (... هذا من غرائب أهل الأصول ...)[٧].

ولذا قال المرداوي[٨]: (... وقد يذكرها العلماء؛ ليردوا على قائلها وينفروا عنه، ويعلموا ما فيه من الدسائس، وقد ذكر الأصوليون ذلك حتى بالغوا، فذكروا بعض مذاهب اليهود والنصارى ...)[٩].

(١) ابن حزم : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الظاهري، عالم نظَّار، متفنن مجتهد، من مصنفاته : الفصل في الملل والنحل، المحلى بالآثار، توفي سنة (٤٥٦هـ)، انظر في ترجمته : وفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥)، تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٤٦).

(٢) أي : فصل في نسخ الشيء قبل أن يعمل به.

(٣) الإحكام، لابن حزم (٤/ ١٠٠).

(٤) أي مسألة : تكليف المعدوم.

(٥) البرهان (١/ ٢٧٤).

(٦) محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، الشوكاني. فقيه أصولي، له عناية بالتفسير من مصنفاته: فتح القدير، نيل الأوطار، توفي سنة (١٢٥٥هـ). انظر في ترجمته : معجم الأصوليين، ص(٤٩٠ ـ٤٩٢).

(٧) إرشاد الفحول (٢/ ٧٨٨).

(٨) علي بن سليمان بن أحمد بن محمد، أبو الحسن، علاء الدين المرداوي، شيخ الحنابلة في زمانه، من مصنفاته : الإنصاف في الراجح من الخلاف، التحرير في أصول الفقه، توفي سنة (٨٨٥هـ)، انظر في ترجمته: المنهج الأحمد (٥/ ٢٩٠)، شذرات الذهب (٩/ ٥١٠).

(٩) التحبير شرح التحرير (١/ ١٢٩).

بل إن الشاطبي ـ حامل لواء تنقية الأصول من الدخيل ـ دافع عن الأصوليين في ذكر خلاف الطوائف والفرق المخالفة مقررًا هذا السبب بقوله: (... لا نسلم أنهم اعتدوا بها، بل إنما أتوا بها ليردّوها ويبينوا فسادها، كما أتوا بأقوال اليهود والنصارى وغيرهم ليوضحوا ما فيها...)[1].

٤ ـ أن تكون المسألة صعبة متشعبة، قد أعيت العلماء؛ فاستدعى الكلام عليها تفصيلاً وبيانًا.

ومن الأمثلة على ذلك:

قال ابن السبكي عن مسألة تكليف ما لا يطاق: (والمسألة من عظائم المشكلات، وقد كثر خوض الخائضين فيها ...)[2].

وقال التفتازاني[3] في سياق كلامه عن مسألة التحسين والتقبيح: (... أصل لفروع كثيرة، وفرع لأصل عميق صعب الاطلاع عليه، متعسر الوصول إليه...)[4].

وقال الأصفهاني[5] عن مسألة تكليف المعدوم: (... واعلم أنا طوَّلنا

(١) الموافقات (٤/ ٢٢٣).
(٢) رفع الحاجب (٢/ ٣٣).
(٣) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، من كبار الأصوليين، له عناية بالعلوم العقلية، من مؤلفاته: شرح الشمسية في المنطق، توفي سنة (٧٩١هـ). انظر في ترجمته: الدرر الكامنة (٤/ ٣٥٠)، معجم الأصوليين، ص(٥٤٩ ـ ٥٥٠).
(٤) شرح التلويح (١/ ٣٢٥).
(٥) محمد بن محمود بن محمد بن عبَّاد، أبو عبد الله، شمس الدين، أصولي شافعي، من مصنفاته: القواعد في أصول الدين، توفي سنة (٦٨٨هـ). انظر في ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى (٨/ ١٠٠)، معجم الأصوليين، ص(٥٣٠ ـ ٥٣١).

في هذه المسألة؛ لأنها من غوامض المسائل الأصولية والكلامية ...)[١].

والطوفي لمّا توسع في مسألة الحقيقة والمجاز أكثر من ذكر التقسيمات والأمثلة، ثم قال: (... وينبغي التنبيه إلى هذا البحث فإنه يقع في كتب الأصوليين مجملاً غير مفصل هذا التفصيل، ولكني لما استشكلته في كتبهم، كشفت أمره ههنا؛ إزالة للإشكال عن الناظر...)[٢]، وقال ـ أيضًا ـ بعد إطنابه في حرف (أو): (ولعل بعض من يقف على هذا الكلام يزعم أني أطنبت فيه، وخرجت عما أنا بصدده من مسائل الأصول إلى مباحث اللغة، وإنما قصدت أن أقرر هذه القاعدة؛ لأنها من الكليات، وقد وقع فيها الخلف والاضطراب، فكان في تحقيق القول فيها كشف اللبس عن الناظر في الكتاب والسنة...)[٣].

٥ ـ إيضاح ما قد يخفى على الفقهاء، وتكثر حاجتهم إليه ، ومن أمثلته في كتب الأصوليين:

عقدالشيرازي[٤] بابًا في حروف المعاني ،ثم قال: (اعلم أن الكلام في هذا الباب كلام في باب من أبواب النحو، غير أنه لمّا كثُر احتياج الفقهاء إليه ذكره الأصوليون)[٥].

---

(١) الكاشف عن المحصول (٤/ ١٠٢).
(٢) شرح مختصر الروضة (١/ ٥٢٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٩٤).
(٤) الشيرازي : إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، الفقيه الشافعي المناظر، من مصنفاته : المهذب في الفقه، اللمع في الأصول، توفى سنة (٤٧٦هـ)، انظر في ترجمته : وفيات الأعيان (١/ ٢٩)، طبقات الشافعية الكبرى (٤/ ٢١٥).
(٥) اللمع، ص(١٣٨).

وقال السمعاني[١]: (ونذكر الآن معاني الحروف التي تقع إليها الحاجة للفقهاء، ولا يكون بدّ من معرفتها ...)[٢].

ولمّا تكلّم السمعاني عن أحوال الرواة في باب الأخبار توسع في ذلك، ثم أوضح سبب توسعه قائلاً: (فهذا جملة ما يقال في الباب، وقد ذكرته بزيادة شرح لخفاء ذلك على أكثر الفقهاء وغفلتهم عنه)[٣].

وقال حول ذكره لمسألة التحسين والتقبيح العقليين: (... لعله يحتاج إليه في مسائل من الفقه، فذكرنا هذا القدر لئلا يكون الفقيه أجنبيًّا عنه، متى يأوي إليه الكلام في مسألة من مسائل الفقه ويعرف طرفًا منه ...)[٤].

٦ ـ أن هذه المسائل إنما هي من جملة المقدمات أو المتممات ؛ فلا مانع من إضافتها[٥]، ولعل الاحتياج إلى معرفة هذه المقدمات هو المبرر لإضافة ما تشتد الحاجة إليه منها في أوائل كتب الأصول تحت عنوان المبادئ الكلامية، وهذا زاد من تفصيل بعض الأصوليين في المبادئ الكلامية، والتوسع في مزجها بفنهم بناء على ضرورة معرفتها[٦]؛ ومن

---

(١) منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد التميمي المروزي، كان فقيهًا حنفيًا ثم صار من كبار الشافعية، له عناية بالتفسير، من مصنفاته : تفسير القرآن، توفي سنة (٤٨٩هـ)، انظر في ترجمته: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٣٣٥).

(٢) قواطع الأدلة (١/ ٥٠).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٥٢).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٤٠٧).

(٥) انظر : تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٣).

(٦) انظر : الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التحسين والتقبيح وتعليل أفعال الله، أحمد حلمي حسن، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة آل البيت، ص(٩١).

هنا حرص الأصوليون على إثبات هذه العلاقة في مقدمات كتبهم حتى يكون الطالب على بيّنة من أمره بحيث لا يفاجأ بوجود المسائل الدخيلة في أثناء التوغل في متابعة المسائل؛وذلك لأنهم لمّا وجدوا أنفسهم في حاجة إلى استحضار الكلاميات أو غيرها من مسائل الفنون الأخرى على سبيل البحث أو الذكر العرضي أو على سبيل المناظرة احتاجوا إلى تفسير ذلك ؛دفعًا لما قد يتّهمون به من خلط بين الاختصاصات العلمية(١).

ودونك نماذج توضح ذلك عندهم:

قال السمعاني عن مسألة التحسين والتقبيح العقليين (وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرنا؛ لأنه كان مقدمة لمسألة عظيمة في أصول الفقه...)(٢).

وذكر الجويني مسألة عدالة الصحابة وبيّن أن الحاجة تمس إليها في أصول الإمامة ولكن احتيج إليها هنا لتعلقها ببعض مسائل الشرع(٣)؛ ولذلك قال الغزالي: (...عدالة الصحابة - رضي الله عنهم - ... وعليه ينبني قبول روايتهم..)(٤).

وقال الأصفهاني(٥) عن عصمة الأنبياء: (... ذكرها - هنا - على

(١) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص (١٦٢).
(٢) قواطع الأدلة (٣/ ٤٠٧).
(٣) انظر : البرهان (١/ ٦٢٦).
(٤) المنخول، ص(٢٦٦).
(٥) محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني، شمس الدين، أبو الثناء، فقيه أصولي متكلم، له عناية بالنحو، من مصنفاته: شرح كافية ابن الحاجب، توفي سنة (٧٤٩هـ). انظر في ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى (١٠/ ٣٨٣)، الدرر الكامنة (٤/ ٣٢٧).

طريق المبادئ..)[1]؛ لأن الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم[2].

٧ ـ التقليد في منهج التصنيف[3]، والتبعية للعادة الغالبة؛ قال الدبوسي[4]: (...وانتزاع الناس عن العادة أمر صعب...)[5]، وهذا ما أثّر في بعض الأصوليين فمزجوا مسائل أصولية بغيرها من بقية العلوم، ومن أمثلة ذلك:

قال أبو الحسين البصري: (... واختلف الناس في العلم الواقع عند التواتر وليس ذلك مما يحتاج إليه في أصول الفقه، ونحن نؤمن إلى القول فيه؛ لأن الناس قد ذكروه في أصول الفقه...)[6].

حاول الغزالي أن ينتقد موقف المتكلمين في الإسراف في خلط علم الأصول بغيره من العلوم، ومع ذلك غلبته العادة ولم يستطع أن ينفك عن هذا الخلط؛ فذكر المقدمة المنطقية، ثم قال معللاً: (...الفطام عن المألوف شديد ...)[7]، مع أنه يقول:(وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول، ولا من مقدماته الخاصة به ... فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة ، فليبدأ بالكتاب من القطب الأول ؛ فإن ذلك هو أول أصول الفقه)[8].

(١) شرح المنهاج (٢/ ٥٠١).
(٢) نهاية السول (٣/ ٦).
(٣) انظر : تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٢).
(٤) عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي، إمام بارع في الفقه وأصوله، من مصنفاته : الأسرار، توفى سنة (٤٣٢هـ)، وقيل غير ذلك. انظر في ترجمته الجواهر المضية، ص (٢٢١).
(٥) تقويم الأدلة، ص(٣٥٢).
(٦) المعتمد (٢/ ٥٥٢).
(٧) المستصفى (١/ ٢٨).
(٨) المرجع السابق (١/ ٣٠).

وهو بهذا الصنيع يعد أول من أدخل المقدمة المنطقية بكافة مكوناتها في صدر التأليف الأصولي[١]، ثم راجت وشاع الاهتمام بها في مؤلفات بعض الأصوليين فيما بعد[٢][٣].

فمثلاً: ابن قدامة صدّر كتابه بمقدمة منطقية وهو الفقيه الحنبلي غير المتكلم، وقد تابع الغزالي في ذلك[٤] كما ذكره الطوفي بقوله: (..بهذا تبين أن الشيخ أبا محمد كان في كتابه متابعًا لأبي حامد؛ لأن الشيخ أبا محمد لم يكن متكلمًا ولا منطقيًا حتى يقال: غلب عليه علمه المألوف، فلما ألحق المقدمة بكتابه: دل على أن ذلك لمحض المتابعة)[٥].

وكذا الأصفهاني قدم بتلك المقدمةالمنطقية؛ وعلل صنيعه قائلا: (... تأسيًا بالإمام حجة الإسلام في وضعه في أول المستصفى مقدمة في المنطق...)[٦].

وقال المازَري في سياق ذكره لمسألة معاني الحروف: (... ولعل الآخر منهم تبع الأول استثقالاً لاطراح ما تحفَّل به أشياخه، وهذا الداعي

(١) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٤٥٧)، ولا يشكل على هذه الأولية التواجد المنطقي في كتب الأصول قبل الغزالي؛ لأن هذا التواجد مقيد بوصفين : أ ـ جزئي منتخب. ب ـ مختلط بمادة كلامية؛ ولذا أولية الغزالي تكون في وضعه للمقدمة المستقلة المكتملة الخالية عن المادة الكلامية؛ وعلى هذا يحمل كلام الطوفي وابن تيميه في نسبة الأولية للغزالي. انظر : شرح مختصر الروضة (١/ ١٠١)، الرد على المنطقيين، ص (٥٦)، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص (٣٥٨ ـ ٣٦٠).

(٢) انظر : منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، ص(٦٦).

(٣) انظر : روضة الناظر، ص(٤)، شرح تنقيح الفصول، ص(١١)، الكاشف عن المحصول (١/ ١٢٥)، فواتح الرحموت (١/ ١٤).

(٤) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٣٥٧).

(٥) شرح مختصر الروضة (١/ ١٠٠).

(٦) الكاشف عن المحصول (١/ ١٢٥).

له إلى أن يسلك ما سلكوه، كما هو الداعي لنا نحن أيضًا إلى نقل ما فعلوه...)[1].

وقال الزركشي في سياق كلامه عن مسألة شكر المنعم: (... العلماء أفردوها بالذكر بعبارات رشيقات تختص بها فتبعناهم)[2].

المرداوي الحنبلي ذكر خلاف بعض الفرق والطوائف، كالرافضة والخوارج ثم علل ذلك بقوله: (... إن ذكرتها فعلى سبيل الإعلام والتبعية)[3].

وقد نعى الطاهر بن عاشور ما آل إليه علم الأصول بسبب هذا، قائلاً: (...وضع علم الأصول في القرن الثاني، واتسع في الثالث والرابع، ثم وقف عند هذا الحد لاقتصار المؤلفين فيه على النقل لا بانتزاع جديد، أو نقد سديد...)[4].

٨ ـ أن بعض هذه المسائل الأصولية وإن كان لا ينبنى عليها فروع فقهية إلا أنها ينبنى عليها مسائل أصولية لم يحقق القول فيها في فن آخر فكان لزامًا على الأصوليين بحثها[5].

ومن الأمثلة على ذلك:

مسألة التكليف بالمحال انبنى عليها مسائل أصولية، ولم يحرر القول فيها في علم آخر، فكان على الأصوليين تحقيقها وبسط القول

(١) إيضاح المحصول من برهان الأصول، ص(١٥٩).
(٢) سلاسل الذهب، ص(١٢٠).
(٣) التحبير (١/ ١٢٨).
(٤) أليس الصبح بقريب، ص(١٥٠).
(٥) تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٣).

فيها[١] ومن تلك المسائل التي انبنت عليها:

أ – تكليف الغافل، قال الزركشي: (... والخلاف فيها ينبني على التكليف بالمحال)[٢].

ب – تأخير البيان عن وقت الحاجة: قال الطوفي: («وتأخير البيان عن وقت الحاجة ممتنع، إلا على تكليف المحال»، يعني: تكليف ما لا يطاق، فمن أجازه، أجاز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومن منعه منعه)[٣].

ج – حكم أمر الله العبد بما يعلم أنه سيحال بينه وبينه، قال أبو يعلى: (يجوز .. وهذا بناء على أصلنا في تكليف ما لا يطاق ...)[٤].

مسألة التعليل بأكثر من علتين: ذكر بعض الأصوليين أن الخلاف فيها لفظي من جهة الفروع الفقهية[٥] إلا أن المسألة لها أثر على المسائل الأصولية[٦] ومن ذلك:

أ – القياس على ما ثبت بالقياس: قال ابن برهان[٧]: (وحرف المسألة جواز تعليل الحكم بعلتين)[٨].

---

(١) انظر : الأصول والفروع، الشثري (١/ ١٠٨).
(٢) سلاسل الذهب، ص(١٦٢).
(٣) شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٨٨).
(٤) العدة في أصول الفقه (٢/ ٣٩٢).
(٥) انظر : المسودة (٢/ ٧٨١).
(٦) انظر : الخلاف اللفظي (٢/ ١٨٠).
(٧) أحمد بن علي بن محمد بن برهان، أصولي ماهر، برع في المذهب الشافعي أصولاً وفروعًا، من مؤلفاته: الوجيز، البسيط، الوسيط، توفي سنة (٥١٨هـ)، انظر في ترجمته: شذرات الذهب (٦/ ١٠١)، معجم الأصوليين، ص(١٩٣).
(٨) نقله في البحر المحيط (٥/ ٨٤).

ب- اشتراط العكس في العلة: قال صفي الدين الهندي[1]: (... يظهر أن هذه المسألة فرع مسألة أنه هل يجوز تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة أم لا...)[2].

ج - المعارضة في الأصل: قال الجويني: (... فهذا يستند أولاً إلى ما سبق تمهيده من أن الحكم الواحد هل يعلل بعلتين ...)[3].

٩ - قصد بعض علماء الأصول من علم أصول الفقه أن يكون علم آلات الاجتهاد، فأرادوا أن يضمّنوه كل ما يحتاج إليه المجتهد، فاستطردوا في خلطه بالمنطق واللغة والنحو والكلام[4].

١٠ - غلق باب الاجتهاد وتحجير النظر حط من قيمة علم الأصول[5]العملية؛ ولذا لا غرابة أن يتوسع بعض علماء الأصول في المسائل الدخيلة، والإكثار من الفرضيات والرياضات الذهنية ؛لأنها تناسب نزعتهم الفكرية، فوجدوا علم الأصول يكفل لهم ذلك ويساعد على تنشيط أفكارهم وآرائهم[6].

ومن نماذج ذلك عند الأصوليين:

* قال الزركشي ـ عن مسألة مبدأ اللغات ـ (... ذكرت في علم

(١) محمد بن عبد الرحيم الأرموي، أبو عبد الله، فقيه شافعي، أصولي متكلم مناظر، من مصنفاته: الفائق في أصول الفقه، توفي سنة (٧٥١هـ)، انظر في ترجمته : طبقات الشافعية الكبرى (٩/ ١٦٢).

(٢) نهاية الوصول (٨/ ٣٤٤٤).

(٣) البرهان (٢/ ١٠٥٧).

(٤) انظر : أليس الصبح بقريب، ص(١٧٧).

(٥) المرجع السابق، ص(١٧٧).

(٦) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢١٧)، قراءات معرفية في الفكر الأصولي، ص(١٠١ ـ ١٠٢).

الأصول؛ لأنها تجري مجرى الرياضيات التي يرتاض العلماء بالنظر فيها ...)[١].

وقد تساءل الطوفي عن إطناب الأصوليين في هذه المسألة قائلاً: (... فلم أطنب الأصوليون فيها هذا الإطناب، مع العلم بأن الكلام فيما لا ينفع عبث؟...)[٢].

ثم أجاب: (... فتكون فائدتها الرياضة النظرية ...)[٣].

* وقال عن مسألة إجماع الأمم السابقة:(... وهذه المسألة من رياضات الفن..)[٤].

* و نقل الجويني عن بعض الشافعية أنهم ذكروا أسئلة وتكلفوا أجوبة عنها، فذكرها ثم قال: (...ونحن نستاقها على وجهها، فإنها وإن لم تفض إلى حق نرضاه ففي التنبيه على أمثالها معرفة التدرب على أساليب الظنون ومسالك الفكر)[٥].

ولعل هذا السبب كان وراء إكثار بعض الأصوليين من الافتراض سواء كان في إضافة مسائل لا واقع لها أم إضافة تفصيلات من شروط وتقسيمات لا حاجة لها، أو إضافة اعتراضات وإيرادات في أثناء الاستدلال، والبحث والمناقشة؛ بهدف الارتياض الفكري[٦]. وإن مما

(١) البحر المحيط (٢/ ١٨).
(٢) شرح مختصر الروضة (١/ ٤٧٣).
(٣) المرجع السابق، الإحالة نفسها.
(٤) المرجع السابق (٣/ ١٣٥).
(٥) البرهان (٢/ ٩١٢).
(٦) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص(٤٩٤)، تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢١٧).

يزيد تأكيد ما سبق تقريره: أن ازدهار علم الأصول وارتفاع درجة امتزاجه مع القضايا الكلامية ونحوها اقترنا مع بداية توقف حركة الاجتهاد الفقهي وسد بابه؛ وكأن ازدهار علم الأصول سيرًا على المنهج الكلامي قد حل محل الاجتهاد الفقهي المغلق[1].

وبعد؛ فتلك عشرة أسباب كاملة ظهرت من خلال استقراء كتب كثير من الأصوليين؛ وطدت علاقة الامتزاج بين علم الأصول وما دخل عليه من علوم أو مسائل أخرى. ولمّا عرفتها فما الفوائد المرجـــوة من تنقيـــة علم الأصول منها ؟ ـ وما ضوابط ذلك ؟ وهذا ما سيتبين في المطلبين الآتيين.

المطلب الرابع: فوائد تنقية علم أصول الفقه من الدخيل

(١) تحقيق المقصود من هذا العلم؛ بأن يكون معينًا على فهم النص الشرعي وضابطًا لحركة الاجتهاد الفقهي فهمًا وتطبيقًا.

قال ابن تيمية: (... المقصود من أصول الفقه أن يفقه مراد الله ورسوله بالكتاب والسنة)[2].

وذكر الشاطبي عن علم أصول الفقه أنه: (... لم يختص بإضافته إلى الفقه إلا لكونه مفيدًا له، ومحققًا للاجتهاد فيه، فإذا لم يفد ذلك فليس بأصل له...)[3].

وقال الغزالي خلال ذكره للاعتراضات الواردة على القياس: (... لا

(١) انظر : تطور علم أصول الفقه وتجدده، ص(٢٦٢).
(٢) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٤٩٧).
(٣) الموافقات (١/ ٤٢).

تمزج بالأصول التي يقصد بها تذليل طرق الاجتهاد ...)[١].

٢) تسهيل هذا العلم وتهذيبه للطلاب؛ لأنهم نفروا عنه بدعوى صعوبته ومعلوم أن صعوبته تكمن في خلطه بمسائل كلامية ومنطقية.

قال أبو الحسين البصري خلال كلامه عن الناظر في أصول الفقه: (... إن كان غير عارف بالكلام صعب عليه فهمها وإن شرحت له فيعظم ضجره وملله، إذْ كان قد صرف عنايته وشغل زمانه بما يصعب عليه فهمه. وليس بمدرك منه غرضه ...)[٢].

وقال ابن تيمية عن أثر المنطق في علم أصول الفقه: (... ولهذا تجد من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق مع قلة العلم والتحقيق ...)[٣]، وعلل ذلك الشاطبي قائلاً: (... لأن التزام الاصطلاحات المنطقية، والطرائق المستعملة فيها مبعد عن الوصول إلى المطلوب في الأكثر ...)[٤].

ومما يؤكد هذه الفائدة أن ترى كبار أهل الفن يستصعبون تلك المسائل؛ وقد تحيّرهم بعض منها، ومن أمثلة ذلك:

مسألة تكليف ما لا يطاق:

قال عنها الغزالي: (وعلى الجملة سبب غموض هذا: أن التكليف نوع خاص من كلام النفس، وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع

(١) المستصفى (٣/ ٧٤٧).
(٢) المعتمد (١/ ٧).
(٣) مجموع الفتاوى (٩/ ٢٤).
(٤) الموافقات (٤/ ٣٣٧).

عليه وتفصيل أقسامه ـ لا محالة ـ يكون أغمض)[1].

وقال ابن السبكي: (والمسألة من عظائم المشكلات، وقد كثر خوض الخائضين فيها، وتشاجرهم جوازًا ووقوعًا)[2].

مسألة توجه التكليف حال مباشرة الفعل:

- قال عنها الزركشي: (هذه المسألة من غوامض أصول الفقه تصويرًا ونقلاً)[3].

- وقال القرافي: (هذه المسألة لعلها أغمض مسألة في أصول الفقه، والعبارات فيها عسرة التفهم ...)[4].

- وقال ـ أيضًا ـ: (... ما أعلم في مسائل أصول الفقه أصعب من هذه المسألة، ولا أصعب من تقريرها للمتعلمين)[5].

التكليف بما علم الله انتفاء شرط وقوعه في وقته:

قال ابن السبكي: (وقد عَصَت هذه المسألة على أفهام قوم من المتكلمين على هذا المختصر)[6].

مسألة علم المكلف بكونه مأمورًا قبل التمكن من الامتثال:

قال عنها الغزالي: (وفي تفهيم حقيقة المسألة غموض ...)[7].

(٣) أن الاشتغال بالدخيل وما لا فائدة فيه تضييع للزمان.

(١) المستصفى (١/ ٢٩٤ ـ ٢٩٥).
(٢) رفع الحاجب (٢/ ٣٣).
(٣) البحر المحيط (١/ ٤١٨).
(٤) شرح تنقيح الفصول، ص(١١٧).
(٥) نفائس الأصول (٤/ ١٦٤٦).
(٦) رفع الحاجب (٢/ ٧٠).
(٧) المستصفى (٣/ ١٨٦).

قال الغزالي: (... وما لم يندرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يتبع شريعة الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم، فإن لم يتعلق بها فائدة دينية، فينبغي أن نشح على الأوقات أن نضيعها بها وتفصيلها....)[١].

وقال ابن تيمية: (... من نصب الخلاف فيما لا فائدة تحته أو حكي أقوالاً متعددة لفظًا ويرجع حاصلها إلى قول أو قولين معنى فقد ضيّع الزمان وتكثر بما ليس بصحيح..)[٢]؛ ولذلك كانت هذه الفائدة من أهم المقاصد التي سعى لتحقيقها الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تأليفه الأصولي؛ حيث قال في مقدمة حاشيته على شرح تنقيح الفصول:(... قد أعرضت عن التطويل بجلب الأقوال؛ لأن في ذلك ما يضيّع الزمان، ويؤدي إلى الملال، وعن الإكثار من المسائل والفوائد ـ والتطوح إلى المستطردات الشوارد، فإن في هذا الكتاب وفاء بما يحتاج إليه من صميم علم الأصول...)[٣].

المطلب الخامس: ضوابط النظر في تنقية علم الأصول من الدخيل

أ ـ الضوابط العامة

(١) التثبت والتروي :

لا ينبغي التسرع في الحكم على المسائل الأصولية التي هي من هذا

(١) المرجع السابق (٣/ ٧٤٦).
(٢) مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٦٨).
(٣) التوضيح والتصحيح، ص(٤).

النوع بأنها ليست من علم أصول الفقه وبالتالي تحذف منه، والواجب التثبت والتدقيق حتى لا يُخْرج من أصول الفقه ما هو منه ولا يبحث إلا فيه[1].

٢) الاستفادة من منهج الإمام الشافعي في تدوين أصول الفقه وذلك لأمرين:

أ - «أنه [من] أعرف خلق الله بأصول الشريعة، وأضبطهم لها وأشدهم كيسًا واتقادًا في مأخذها وتنزيلها منازلها وترتيبها مراتبها...)[2].

ب - (... [أن] مخالفة الشافعي في أصول الفقه شديدة، وهو ابن بجدتها وملازم أرومتها ...)[3].

والناظر في مواضيع أصول الفقه عند الإمام الشافعي يمكن أن يلخصها في المحاور التالية:

محور أدلة الأحكام، ومحور طرق الاستنباط من الأدلة، ومحور الاجتهاد وأنواعه، ومحور التعارض والترجيح.

واعتنى الإمام بدراسة تلك المحاور من خلال معلمين رئيسين:

الأول: الاستقراء في تأصيل المسائل الأصولية.

الثاني: النظرة الشمولية الموضوعية في النصوص مع الاستعانة بمعرفة اللغة العربية وسياقاتها وعلى علم الحديث رواية ودراية.

(١) انظر: تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٦).
(٢) البرهان (٢/ ١١٥٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٦٣٩).

فكانت النتيجة: عدم تطرق الإمام الشافعي إلى أي مبحث كلامي صرف، أو عدم استطراده فيما لا يترتب عليه عمل، بل إن القارئ في الرسالة ليخيّل إليه في أول الأمر أنه كتاب تفسير للنصوص لكثرة ما يورده من الشواهد القرآنية أو النبوية؛ تقريرًا وتأصيلاً وتمثيلاً للقواعد التي اهتدى إليها وحررها[١].

وقد قرر هذا الضابط الزركشي – مبيّنًا سبب الخلل المنهجي الذي وقع فيه المتأخرون من الأصوليين، حيث قال: (... ثم جاءت أخرى من المتأخرين فحجروا ما كان واسعًا، وأبعدوا ما كان شاسعًا واقتصروا على بعض رؤوس المسائل ... وتركوا أقوال من لهذا الفن أصَّل، وإلى حقيقته وصّل، فكاد يعود أمره إلى الأول وتذهب عنه بهجة المعوّل، فيقولون: خلافًا لأبي هاشم أو وفاقًا للجبائي، وتكون للشافعي منصوصة، وبين أصحابه بالاعتناء مخصوصة ...)[٢].

ولذلك نصح عبد الرزاق عفيفي المؤلفين في الأصول – مقررًا هذا الضابط؛ قائلاً: (ولو سلك المؤلفون في الأصول بعد الشافعي طريقته في الأمرين تقعيدًا واستدلالاً وتطبيقًا وإيضاحًا بكثرة الأمثلة ... لسهل هذا العلم على طالبيه...)[٣].

٣) ضبط صلة علم الأصول بغيره من العلوم:

(١) انظر : المتكلمون وأصول الفقه، قطب سانو، مجلة إسلامية المعرفة، مج (٣)، ع(٩)، (١٩٩٧م)، ص(٥٦ – ٥٧).
(٢) البحر المحيط (١/ ٦).
(٣) مقدمة الإحكام للآمدي (١/ ٨).

اهتم كثير من الأصوليين ببيان علاقة الاستمداد وتدقيق وجوهها مؤكدين صراحة أن علم أصول الفقه مستمد من الكلام والعربية والفقه(١).

غير أن هذه العلاقة تولدت عنها إشكالية قد تنقص من خصوصية علم أصول الفقه، وقد تقدح في استقلاليته وتميّزه(٢)؛ حتى قيل هو «أجزاء علوم(٣)» أو «نبذ جمعت من علوم متفرقة»(٤)، وقد ذكر الأصوليون هذا الإشكال واهتموا بدفعه نظرًا لخطورته التي يمكن أن تقوّض أركان علم أصول الفقه، ودفعه بجوابين: إجمالي وتفصيلي:

فالإجمالي أن يقال:إن أخذ الأصوليين من تلك العلوم فيه دلالة على تكامل العلوم الشرعية ، وهذه العلوم أغلبها تنويعات معرفية تدور حول الوحي ، لكنها تتخذ لهذا التنويع زوايا نظر متباينة الأغراض

(١) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص(١٦٢).

(٢) المرجع السابق، ص(٥٠).

(٣) التحرير ص (١٥)، وعبارة ابن الهمام : (وما قيل : «كله أجزاء علوم» باطل)؛ فهو أراد بها الرد على من قال ذلك؛ إلا أن ابن أمير الحاج حملها على أنه يرد على السبكي؛ فقال – شارحًا لنص ابن الهمام : (أي : وقول تاج الدين السبكي : «إن علم الأصول ليس علمًا برأسه، بل هو أبعاض علوم، جمعت من الكلام والفقه واللغة والحديث والجدل»، ليس بحق)، وقد فهم ذلك – أيضًا – أمير بادشاه. حيث قال : (قال شارح هذا الكتاب : إن القائل هو السبكي).

وكلام ابن أمير الحاج فيه نظر من وجهين :

أ – المردود عليه في كلام ابن الهمام – هو بعينه – الزعم الذي زيّفه وأبطله تقي الدين السبكي، فابن الهمام والسبكي متواردان معًا على إبطال القول بأن الأصول أبعاض علوم.

ب – أن ابن أمير الحاج نسب القول لتاج الدين السبكي، وقد وهم في ذلك؛ لأن صاحب القول في الرد على من زعم أن أصول الفقه هو أبعاض علوم هو تقي الدين السبكي وهو السبكي الكبير وليس ابنه تاج الدين.

انظر : الإبهاج (١/ ٧)، التقرير والتحبير (١/ ٦٧)، تيسير التحرير (١/ ٤٨)، مشكاة الفقهاء والأصوليين، ص (٣٧ – ٣٨).

(٤) الإبهاج (١/ ٧).

، مختلفة المنطلقات ؛ وعليه فنظر الأصولي عند أخذه منها يختلف عن منطلق وغرض أصحاب العلوم الأخرى[١]، إذْ ينظر فيها من حيث المعنى الذي يستدعيه علم الأصول ، ومن خلال أدلة خاصة لا تقتضيها صناعة تلك العلوم،ولا يصل إلى فهمها إلا من التف بعلم أصول الفقه[٢].

أمّا التفصيلي: فهو يتعلق بعلاقة علم الأصول بكل علم على حده ، وقد سبق الكلام على ما يتعلق بالمباحث الكلامية.

وأمّا مباحث اللغة:

فالباحث يجد أن مواقف الأصوليين حيال الظواهر اللغوية وقواعد اللغة لا تخرج عن خمسة[٣]:

أ ـ موقف الالتزام، ويعني ذلك أن الأصوليين سلموا بالقضية اللغوية، ولم ينصرفوا عنها إلا لضرورة أو صارف اقتضى ذلك، ويتجلى هذا الموقف في حروف المعاني عند الأصوليين، وهو بحث مستقل عندهم معقود لبيان المعنى اللغوي لبعض الحروف والظروف وأدوات الشرط والاستفهام[٤]؛ ثم تفريع الأحكام الشرعية المترتبة على تلك المعاني

(١) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص (٥١).

(٢) انظر : الإبهاج (١/ ٧-٨) ، البحر المحيط (١/ ١٣).

(٣) انظر بتوسع وتفصيل : صلة علم الأصول باللغة، محمد فوزي فيض الله، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام محمد بن سعود، العدد (٢)، سنة (١٤٠٢هـ)، ص (٣٢ – ١٢٣).

(٤) سمّى الأصوليون أدوات المعاني في مصنفاتهم بحروف المعاني مع اشتمال ماذكروه على أسماء ؛ وذلك إما من قبيل التغليب ، وإما لأن أسماء الظروف شبيهة بالحروف في البناء وعدم الاستقلال ، وإما لأن الحرف يطلق في لغة العرب على الكلمة التامة وغير التامة ؛ ولذا أطلق بعض قدماء النحاة الحرف أحيانًا على الاسم والفعل .انظر : بحث حرف الفاء ، عبدالرحمن القرني ، مجلة الأصول والنوازل ، ع(٧) ، محرم (١٤٣٣هـ) ، ص (١٨٩-١٩٠).

اللغوية، وهذا مقصد الأصوليين من بحث هذه الحروف، وهو غرض صحيح لا تسعف به كتب اللغة[1].

ب ـ موقف الاختزال: والمقصود به أن الأصوليين درسوا ما انتهى إليه أهل العربية في مسألة من المسائل ثم لخصوه واختصروه وغيروا فيه بحيث أصبح يفي بالنتيجة التي أرادها اللغويون، ويحقق الغرض منه في الأصول فكان جوهر البحث لغويًا والطابع أصوليًا مثل: تقسيمات اللفظ العربي من حيث الحقيقة والمجاز، والترادف، والاشتراك، والاشتقاق ونحوها.

ويعاب على بعض الأصوليين في هذين الموقفين: المبالغة في التوسع والاستطراد ، ومن أمثلته: انتقاد الآمدي توسع بعض الأصوليين عند كلامه عن أداة الاستثناء «إلا» ،بقوله: (ولها أحكام مختلفة في الإعراب، مستقصاه في كتب أهل الأدب، لا مناسبة لذكرها فيما نحن فيه، كما فعله من غلب عليه حب العربية)[2].

ج ـ موقف التكميل: والمقصود به أن الأصوليين وقفوا على المعنى اللغوي ثم كمّلوهْ بما يناسب بحثهم فيه، ومن تلك النواحي التكميلية:

١ ـ إضافة القيود والأوصاف:

فالعام - مثلاً: عَرَّفه أهل اللغة: بأنه الشامل[3]، والعموم: بأنه ترك

(١) انظر : المرجع السابق ، ص (١٨٨).
(٢) الإحكام (٢/ ٣٥٢).
(٣) انظر : الصحاح مادة (عمم)، (٥/ ١٩٩٣).

التفصيل إلى الإجمال[١].

أما عند الأصوليين فهو أكثر تقييدًا: اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له دفعة بلا حصر بحسب وضع واحد[٢]، والعموم: تناول اللفظ لما صلح له[٣].

المشترك عند اللغويين: الذي تشترك فيه معان كثيرة[٤]، أما عند الأصوليين فهو أكثر تقييدًا: اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين أو أكثر دلالة على السواء[٥][٦].

٢ ـ وضع تقسيمات جديدة يكون ما ذكره اللغويون من مشمولاتها: مثل:

* أحوال حمل المطلق على المقيد وتقسيمات ذلك، فقد صاغ الأصوليون في هذا الاتجاه ما يشبه أن يكون نظرية مستقلة قائمة بذاتها.

* تقسيم المجمل إلى أقسام تتضمن أنواعه؛ تبعًا لأسباب الإجمال عند الأصوليين[٧].

د ـ موقف الترجيح: والمقصود به أن الأصوليين وقفوا موقف الناظر الفاحص فيما ترددت فيه اللغة، وفيما اختلف فيه اللغويون أنفسهم

(١) انظر : المصباح المنير، مادة (عم)، ص (٣٥٠).
(٢) انظر : المذكرة في أصول الفقه، ص (٣٥٩).
(٣) انظر : البحر المحيط (٣/ ٧).
(٤) انظر : لسان العرب، مادة «شرك»، (١٠/ ٤٤٩).
(٥) انظر : الإبهاج شرح المنهاج (١/ ٢٤٨).
(٦) انظر : صلة علم الأصول باللغة، ص(٥١ – ٥٢).
(٧) انظر : المرجع السابق، ص (٦٥، ٧٣).

فأمعنوا فيه النظر واستعرضوا الأدلة، وألموا بالنصوص والشواهد، وانتهوا إلى ترجيح معنى لغوي أو ترجيح رأي فريق على مخالفه فالتزموه وطبقوا عليه الأحكام الشرعية.

هـ - الإنشاء[1]: وهذا الموقف يوضحه نصان بليغان لعلمين أصوليين:

١ - قال الجويني: (... واعتنوا في فنهم بما أغفله أئمة العربية واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع، وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي والعموم والخصوص ...)[2].

٢ - قال السبكي: (... فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جدًا والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصول واستقراء زائد على استقراء اللغوي ...)[3].

وقد ظهر هذا التميّز للأصوليين من خلال ما يلي:

أ - أن اللغويين - كثيرًا - ما يعولون على الأصوليين في طريقة فهم دلالات الألفاظ ويحيلون عليهم[4]: ومن نماذجه:

- قال أحمد بن السبكي[5] في سياق كلامه عن دلالة صيغة الأمر على

(١) انظر في تفصيل المواقف الخمسة : المرجع السابق، ص(٣٢ - ١٢٣).
(٢) البرهان (١/ ١٦٩).
(٣) الإبهاج (١/ ٧).
(٤) استدلال الأصوليين باللغة، ص(٣٧).
(٥) أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي، أبو حامد، بهاء الدين، له عناية طولى بعلوم اللغة، من

الفور: (... ومحل الحجاج على هذه المسألة أصول الفقه)[١]، وقال - أيضًا -: (... ولم يتعرض المصنف[٢] لكون الأمر للتكرار أو المرة، ولا لغيره من مسائل الأمر؛ لأنه أحاله على كتب الأصول...)[٣].

ب - عُني اللغويون المحدَثون بدراسة ما قام به الأصوليون من إثراء للدرس اللغوي[٤].

وأمّا يتعلق بمسائل الفقه:

فالأصوليون - كما تقدم - جعلوا الفقه موردًا من الموارد التي يستمد منها علم أصول الفقه.

ومن أهم مقاصد الأصوليين في هذا الاستمداد من الفقه[٥] ما يلي:

أ - ضرب المثال لتوضيح القاعدة الأصولية:

وقد أوضح إمامان من أئمة الأصول ذلك:

فالجويني قد قال: (... يكتفي الأصولي بأمثلة من الفقه يتمثل بها في كل باب من أصول الفقه)[٦].

مصنفاته : عروس الأفراح ، توفي سنة (٦٤٦هـ)، انظر في ترجمته : المعجم المختص، ص(٢٩ - ٣٠)، الذيل على العبر، ص(٣٣٤).

(١) عروس الأفراح (٢/ ٣٢٣).

(٢) أي السكاكي صاحب التلخيص.

(٣) عروس الأفراح (٢/ ٣٢٤).

(٤) مثل : ١ - البحث النحوي عند الأصوليين، مصطفى جمال الدين.

٢ - النظريات اللغوية عند الأصوليين، رشاد سالم.

٣ - التصور اللغوي عند الأصوليين، السيد أحمد عبد الغفار.

انظر : استدلال الأصوليين باللغة العربية، ص (٣٨).

(٥) انظر: علم أصول الفقه في القرن الخامس (٢ / ٥٩٥-٥٩٧).

(٦) البرهان (١/ ٨٥).

وقال – أيضًا –: (... إنا نجري ذكر هذه الأمثلة تهذيبًا للأصول...)[١].

وقال الغزالي: (...أما الأصول فلا يتعرض فيها لإحدى المسائل إلا على طريق ضرب المثال ...)[٢].

ومن النماذج على ذلك:

في مسألة عود الاستثناء إلى الجمل السابقة؛ قال الجويني: (... ذكر الأصوليون آية القذف مثالاً مفروضًا لإيضاح المذهبين ...)[٣].

وقال الغزالي في سياق كلامه عن أنواع التأويل: (... نضرب أمثلة فيما يرتضى من التأويل وما لا يرتضى، ونرسم في كل مثال مسألة...)[٤].

ب – بيان رأي إمام المذهب في المسألة الأصولية:

يقول الزركشي: (واعلم أن إمام الحرمين كثيرًا ما يستنتج من الفقه مذهب الشافعي في أصول الفقه)[٥].

ومن النماذج على ذلك:

قال الجويني عن دلالة الأمر المطلق على الفور: (وذهب ذاهبون إلى أن الصيغة المطلقة لا تقتضي الفور ، وإنما مقتضاها الامتثال ... وهذا ينسب إلى الشافعي – رحمه الله – وأصحابه، وهو الأليق بتفريعاته في الفقه)[٦].

(١) المرجع السابق (٢/ ٨١٤).
(٢) المستصفى (١/ ١٠).
(٣) البرهان (١/ ٣٨٩).
(٤) المستصفى (٣/ ٩٠).
(٥) سلاسل الذهب، ص(١٠٦ – ١٠٧).
(٦) البرهان (١/ ٢٣٢ – ٢٣٣).

وقال – أيضًا – عن دلالة اللفظ المشترك إذا ورد مطلقًا: (فقد ذهب ذاهبون ...إلى أنه محمول على جميع معانيه ، إذا لم يمنع منه مانع ، ولم يفرق هولاء بين أن يكون اللفظ حقيقة في محامله ، وبين أن يكون حقيقة في بعضها مجازًا في بعضها، وهذا ظاهر اختيار الشافعي ؛ فإنه قال في مفاوضة جرت له في قوله تعالى:{أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ }[١]، فقيل له: قد يراد بالملامسة: المواقعة ، قال: هي محمولة على اللمس باليد حقيقة ، وعلى الوقاع مجازًا)[٢].

وقال أبو يعلى: (إذا ورد لفظ الأمر متعريًا عن القرائن اقتضى وجوب المأمور به، وهذا ظاهر كلام أحمد ...)[٣]، ثم ذكر فرعين فقهيين عن الإمام أحمد يوضحان رأيه في دلالة الأمر على الوجوب ، ثم قال: (... وهذا كثير في كلامه...)[٤].

ج – إظهار أثر الاختلاف في القاعدة الأصولية في الفروع الفقهية:

– قال المرداوي: في سياق كلامه عن فائدة الخلاف في مسألة [مخاطبة الكفار بالفروع]: (...ويتفرع عنه مسائل، منها: ظهار الذمي يصح عندنا، لا عندهم ... ومنها: أن الكفار لا يملكون أموالنا بالاستيلاء ... وعندهم: يملكونها ...)[٥].

(١) جزء من آية (٤٣)، من سورة النساء.
(٢) البرهان (١/ ٣٤٣-٣٤٤).
(٣) العدة (١/ ٢٢٤).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٢٦).
(٥) التحبير (٣/ ١١٥٩ – ١١٦٠).

- قال الشوشاوي[1] في سياق حديثه عن فائدة الخلاف بين العلماء في مسألة تعارض العرف الشرعي واللغوي: (...ركّبوا على هذا المبنى فروعًا وهي:

من حلف ليطأن جاريته فوطئها حائضًا، ففي حنثه قولان:

من حمل الوطء على الشرعي قال: هو حانث ...، ومن حمل على الوطء اللغوي، قال: هو غير حانث ...)[2].

وبهذا يظهر أن هذا الاستمداد من خلال المقاصد السابقة ليس حقيقيًا؛ بل هو استمداد صوري شكلي، يستعان به على ضرب الأمثلة، وتقريب المعاني[3]؛ ومن هنا يتضح أن القيام ببحث المسائل الفقهية بتوسع أو ذكر الخلاف الفقهي العالي في الكتب الأصولية ليس من مقاصد التأليف الأصولي بل هو من البحث الفروعي المحض؛ وقد تنبه لذلك علماء الأصول خلال بحثهم؛ ودونك نماذج توضحه:

قال السبكي في سياق كلامه عن مسألة المباشرة والسبب: (... وقد أطلنا فيما هو كالدخيل فيما نحن فيه ...)[4].

وقال ابن السمعاني عند حديثه عن مسألة العلة في الربا: (... وليس هذا الكتاب لمسائل الفروع وإنما هو لمسائل الأصول)[5].

(١) حسين بن علي بن طلحة الشوشاوي، أبو علي الراجراجي، فقيه مالكي، علامة أصولي من مصنفاته: الأنوار السواطع على الدرر اللوامع، توفي سنة (٨٩٩هـ)، انظر في ترجمته : نيل الابتهاج، ص(١١٠).

(٢) رفع النقاب (٢/ ٣٧٩ - ٣٨٠).

(٣) انظر : مشكاة الأصوليين والفقهاء، ص (٣٣).

(٤) رفع الحاجب (٤/ ٢٧٥).

(٥) قواطع الأدلة (٤/ ٢٤٨).

وقال الغزالي: (... ولسنا للخوض في آحاد المسائل فذاك من الفقه...)[١].

وقال ابن التلمساني: (... الصلاة في الدار المغصوبة البحث فيها فرعي...)[٢].

٤ – ضبط موضوع أصول الفقه له أثر كبير في تمييز الدخيل من الأصيل في المسائل المبحوثة في مصنفات الأصوليين.

فكل مسألة مبحوثة في مصنفات الأصوليين تعد مسألة أصيلة في علم أصول الفقه متى صح اندراجها تحت موضوعه[٣].

وقد تنبه لذلك عدد من الأصوليين:

كابن أمير الحاج[٤] حيث قال: (... مسائل الفن – أي فن الأصول – ما للبحث فيها رجوع إلى موضوعه ...)[٥].

وقال ابن الوزير: (... موضوع أصول الفقه عند جميع الأصوليين أدلة الفقه الكلية، فهذه هي التي وقع البحث عنها في الأصول من حيث دلالتها على الأحكام ...)[٦]، وفي موضع آخر قال: (... لكن التأمل لغرض الأصولي وموضوع فنه ظهر الأصول من الفضول ...)[٧].

(١) المنخول، ص(٤٩٩).
(٢) شرح المعالم (١/ ٣٨٦).
(٣) انظر : منهجيات أصولية، ص(٧).
(٤) محمد بن محمد بن الحسن، ابن أمير الحاج الحنفي، عالم الأحناف بحلب وصدرهم صاحب تصانيف كثيرة منها : ذخيرة القصر في تفسير سورة العصر، حلية المجلى، توفي سنة (٨٧٩هـ)، انظر في ترجمته : شذرات الذهب (٩/ ٤٩٠)، الأعلام (٧/ ٤٩).
(٥) التقرير والتحبير (١/ ٢٣).
(٦) المصفى في أصول الفقه، ص(٣٨).
(٧) المرجع السابق، ص(٦٦).

ب - الضوابط الخاصة:

وهي التي تتعلق بالمسألة الأصولية من حيث هي، فإذا اجتمعت في أي مسألة أصولية جاز بحثها في علم الأصول وإلا فلا، وهي:

١ – أن تكون للمسألة صلة مباشرة بالقاعدة الأصولية التي يُخَرَّج عليها، وفي ذلك يقول الشاطبي: (... كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية أو لا تكون عونًا على ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية)[١].

فقوله: (أو لا تكون عونًا في ذلك ...) إشارة منه على أنها إن كانت عونًا في بناء فروع فقهية فلا مانع من وضعها في أصول الفقه[٢].

٣ – أن لا يكون قد حقق القول فيها في فنها المختص بها[٣]؛ فإن كان قد حقق القول فيها في فنها المختص فلا يعاد بحثها تحقيقًا وإثباتًا؛ لأنها حينئذ تتحول من مبادئ مسلمة إلى مسائل متقصاه، وقد تفاوت علماء الأصول في ذلك بين مسرف ومقتصد وكانوا حين يشعرون – أحيانًا – بخروجهم عن القصد يتوقفون، ويشيرون إلى أن ذلك مستقصى في علم آخر[٤]

ومن النماذج على ذلك:

في المسائل الكلامية:

(١) الموافقات (١/ ٤٢).
(٢) انظر : تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٥).
(٣) المرجع السابق، (١/ ٤٨٥).
(٤) انظر : علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ص (١٩٨ – ١٩٩).

مسألة التحسين والتقبيح:

قال ابن عقيل[١]: (... لولا أنه ليس بموضعه لأطلت، لكن نذكر ما يليق بهذا الكتاب...)[٢].

تكليف المعدوم:

قال الجويني: (... ونحيل التقصي عنها على فن الكلام)[٣].

وقال الآمدي: (... وقد حققنا ذلك في الكلاميات)[٤].

مسألة توجه الخطاب إلى المكلف قبل المباشرة:

قال الأصفهاني: (... وتحقيق الكلام وبسط القول فيه غير مناسب لأصول الفقه..)[٥].

وفي مسائل اللغة:

قال الجويني: (... لن يستكمل المرء خلال[٦] الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريَّانًا من النحو واللغة، ولكن لمّا كان هذا النوع فنًّا مجموعًا ينتحى ويقصد، لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وأحالوا مظانَّ الحاجة على ذلك الفن، واعتَنوْا في فنهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان

(١) علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي. أبو الوفاء، من شيوخ الحنابلة عالم موسوعي، من مصنفاته : الفنون، الجدل على طريقة الفقهاء، توفي سنة (٥١٣هـ). انظر في ترجمته : سير أعلام النبلاء (١٩/ ٤٤٣).

(٢) الواضح في أصول الفقه (١/ ٢٠٢).

(٣) البرهان (١/ ٢٧٣).

(٤) الإحكام (١/ ١٥٤).

(٥) شرح الأصفهاني على المنهاج (١/ ١٤٣).

(٦) أي : خصال.

وظهور مقصد الشرع وهذا كالكلام على الأوامر والنواهي، والعموم والخصوص وقضايا الاستثناء وما يتصل بهذه الأبواب ، ولا يذكرون ما ينصه أهل اللسان إلا على قدر الحاجة الماسة التي لا عدول عنها)[1].

وقال – أيضًا – عن مسالة صيغ الجموع: (وأما صيغ الجموع فلو قسمناها على مراسم صناعة النحو لأطلنا أنفاسنا؛ ولكنا نذكر مراسم على قدر مسيس الحاجة ...)[2].

وفي مسائل الفقه:

* قال الغزالي – في سياق كلامه عن مسائل فقهية متعلقة بأوصاف العلة -: (...وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء الغليل، ولم نورده – ههنا -؛ لأنها مباحث فقهية قد استوفيناها في الفقه، فلا نطول الأصول بها)[3].

٤ – ذكر خلاصة القول في المسألة دون الإسراف والاستطراد في تفاصيلها، وهذا يفهم من قول الغزالي: (... وبعد أن عرّفناك إسرافهم في هذا الخلط فإنا لا نرى أن نخلي هذا المجموع عن شيء منه ...) حتى قال: (لكنّا نقتصر من ذلك على ماتظهر فائدته ...)[4] حيث يدل على أن عدم الإسراف وعدم الإكثار لا مانع منه إذا كانت فائدته ظاهرة[5].

(١) البرهان (١/ ١٦٩).
(٢) البرهان (١/ ٣٢٣).
(٣) المستصفى (٣/ ٧٢٢).
(٤) المرجع السابق (١/٢٨-٢٩).
(٥) انظر : تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٥).

٥ - أن يحال إلى موضع بحثها في مصنفات فنها المختص بها[١]، ومن نماذجه في كتب الأصوليين:

قال الجويني في مسألة مدارك العقول: (... ولا يحصل مقدار غرضنا في هذا المجموع من مضمون هذا الفصل العظيم إلا بتقديم قاعدة موضع استقصائها كتاب النظر من الكلام ...)[٢].

وقال الرازي: (... وتمام تقرير هذا الكلام في كتبنا العقلية)[٣].

وقال الأنصاري في مسألة تصور المحال: (... وقد استوفينا الكلام المتعلق بهذا الفن في شرحه، فاطلبه هناك، ولولا كون الفن غريبًا لأشبعنا الكلام فيه ...)[٤].

٦ - بيان أنها ليست من فن أصول الفقه، وإيضاح ارتباطها بأصول الفقه عامة أو بالقاعدة الأصولية خاصة؛ حتى لا يشتبه أمرها على القارئ[٥].

ومن نماذج ذلك:

قال السمعاني عن مسألة التحسين والتقبيح: (... وهذه مسألة كلامية ... وإنما ذكرنا القدر الذي ذكرناه؛ لأنه كان من مسألة عظيمة في أصول الفقه ... ولعله يحتاج إليه في مسائل الفقه)[٦].

---

(١) انظر : المرجع السابق، الإحالة نفسها.
(٢) البرهان (١/ ١٣٨).
(٣) المحصول (٢/ ٨٩).
(٤) فواتح الرحموت (١/ ١٠١).
(٥) انظر : تخريج الفروع على الأصول، شوشان (١/ ٤٨٥).
(٦) قواطع الأدلة (٣/ ٤٠٧).

وقال محمد جعيط[1] عن مسألة تكليف ما لا يطاق: (هذه المسألة مما تكلم عليها الأصوليون والمتكلمون لتعلقها بالأصلين ؛ أما وجه تعلقها بأصول الفقه فلأن الأصول عبارة عن العلم بأدلة الأحكام الإجمالية ... وذلك يستدعي البحث عن المحكوم فيه وهي الأفعال، ومن شرط الفعل: أن يكون مقدورًا للمكلف ...)[2].

أهم النتائج

١- الأصوليون استشعروا وجود هذه المشكلة في فنهم وحاولوا إيجاد حلول لها.

٢- أول من اعتنى بتنقية علم الأصول من الدخيل عمليًا الشيخ أبو حامد الإسفرائيني.

٣- أبو الحسين البصري يعد أول من نبه على تنقية علم الأصول من المسائل الدخيلة.

٤- أولية الشاطبي كانت في تقعيده ومحاولة ضبطه للمسائل الدخيلة أو العواري – كما يسميها - مع إيراد الأمثلة عليها.

٥- والغزالي له أولية أيضًا من حيث حسن توصيف المشكلة وذكر أسبابها.

٦- فكرة استمداد مادة أصول الفقه من غيره من العلوم ساهمت

(١) محمد بن حمودة بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله، فقيه مالكي، عالم بالأصول من مصنفاته : حاشية على شرح تنقيح القرافي، توفي سنة (١٣٣٧هـ). انظر في ترجمته : معجم الأصوليين ص (٤٥٧).

(٢) منهج التحقيق والتوضيح (١/ ٤٣٩ – ٤٤٠).

بشكل كبير في استطراد الأصوليين في المسائل الدخيلة.

٧- مزج المسائل الأصولية بالكلامية بدأ من المعتزلة.

٨- الردود بين المعتزلة والأشاعرة زادت من عملية المزج بين علمي الأصول والكلام.

٩- غلق باب الاجتهاد ساهم بشكل كبير في توسع الأصوليين في بحث المسائل الدخيلة والإكثار من الفرضيات والرياضات الذهنية.

١٠- لا ينبغي التسرع في الحكم على المسائل الأصولية بأنها دخيلة؛ حتى يتثبت ويدقق الناظر في ذلك حتى لا يُخرَج من أصول الفقه ما هو منه.

التوصيـــــات

أ – العناية بتدريس كتاب الرسالة في الكليات الشرعية والدورات العلمية.

ب – دراسة المسائل الأصولية المعدودة من الدخيل فهذا الموضوع يصلح أن يكون مشروعًا بحثيًا في مرحلة الدكتوراه.

ثبت المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- الإبهاج شرح المنهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي، وإكمال ابنه تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ت: شعبان محمد إسماعيل، مكتبة

الكليات الأزهرية، ط(٤)، ١٤٠١هـ.

٣- إجابة السائل شرح بغية الآمل، محمد إسماعيل الصنعاني، ت: حسين السياغي وحسن الأهدل، مؤسسة الرسالة (بيروت)، ط(١١)، ١٤٠٦هـ.

٤- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي الحسن علي بن أبي علي الآمدي علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٥- الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري مقابلة على نسخة أحمد شاكر، تقديم: إحسان عباس، دار الآفاق الحديثة، بيروت.

٦- أدب الطلب ومنتهى الأرب، لمحمد بن علي الشوكاني، ت: عبد الله السريحي، دار ابن حزم، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٧- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، ت: سامي العربي، دار الفضيلة، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٨- استدلال الأصوليين باللغة العربية، ماجد الجوير، دار كنوز إشبيليا، ط(١)، ١٤٣٢هـ.

٩- الأصول والفروع، حقيقتها والفرق بينهما والأحكام المتعلقة بهما، سعد بن ناصر الشثري. دار كنوز إشبيليا.

١٠- الأعلام، لخير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط(٨)، ١٩٨٩م.

١١- أليس الصبح بقريب، محمد الطاهر بن عاشور، دار السلام، ط(١)، ١٤٢٧هـ.

١٢- إيضاح المحصول من برهان الأصول، لأبي عبد الله محمد بن علي التميمي المازري، ت: عمار الطالبي، دار الغرب الإسلامي.

١٣- البحر المحيط في أصول الفقه، لمحمد بن بُهادر الزركشي، تحرير عمر الأشقر، دار الصفوة، ط(٢)، ١٤١٣هـ.

١٤- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي الشوكاني، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

١٥- البرهان في أصول الفقه، لأبي المعالي عبد الملك الجويني، ت: عبد العظيم الديب، دار الأنصار.

١٦- تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية.

١٧- التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين ابي الحسن علي بن سليمان المرداوي، ت: مجموعة من الباحثين، جامعة الإمام، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٢١هـ.

١٨- التحرير في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لمحمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، مطبعة مصطفى الحلبي، ط(١)، ١٣٥١هـ.

١٩- تحرير القواعد ومجمع الفوائد، وليد راشد السعيدان، مكتبة صيد الفوائد.

٢٠- تخريج الفروع على الأصول، لعثمان محمد شوشان، دار طيبة، الرياض، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٢١- تذكرة الحفاظ، لمحمد بن أحمد الذهبي، ت: عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية.

٢٢- تطور علم الأصول وتجدده وتأثره بالمباحث الكلامية، لعبد السلام بلاجي، دار ابن حزم، ط(١)، (١٤٣٠هـ).

٢٣- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل بن كثير الدمشقي، ت: مجموعة من الباحثين، مؤسسة قرطبة، مكتبة أولاد الشيخ للتراث.

٢٤- التقرير والتحبير شرح التحرير، لابن أمير الحاج، المطبعة الأميرية، ط(١)، ١٣١٦هـ.

٢٥- تقويم الأدلة في أصول الفقه، لأبي زيد عبيد الله الدبوسي، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢١هـ.

٢٦- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لأبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي ت: محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة، ط(٢)، ١٤٠١هـ.

٢٧- التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، لمحمد الطاهر ابن عاشور، مطبعة النهضة، تونس.

٢٨- تيسير التحرير، لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه، دار الباز للطباعة.

٢٩- جهود العلماء في الدفاع عن السنة والكشف عن الروايات الواهية، علي عبد الباسط فريد، منشور ضمن أبحاث المؤتمر العلمي الخامس، خطر الروايات الواهية على الإسلام، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين، (٢٠١١م).

٣٠- الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لأبي محمد عبد القادر بن محمد الحنفي، ت: محمد الشريف، دار الكتب العلمية، ط(١)، (١٤٢٦هـ).

٣١- حرف الفاء ، عبدالرحمن القرني ، مجلة الأصول والنوازل ، ع(٧) ، محرم (١٤٣٣هـ).

٣٢- خطبة الكتاب المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، لأبي شامة المقدسي، ت: جمال عزون، مكتبة أضواء السلف.

٣٣- الخلاف اللفظي، لعبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط(٢)، ١٤٢٠هـ.

٣٤- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لأحمد بن علي بن حجر، دار الجيل، لبنان.

٣٥- درء تعارض العقل والنقل، لأبي العباس أحمد بن تيمية، ت: محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام، ط(٢)، ١٤١١هـ.

٣٦- الذيل على طبقات الحنابلة، لزين الدين أبي الفرج بن رجب، ت: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية.

٣٧- الذيل على العبر في خبر من عبر، لأحمد بن عبد الرحيم العراقي، ت: صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة.

٣٨- الرد على المنطقيين، لابن تيمية، ت: عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، ط(١)، ١٤٢٦هـ.

٣٩- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، ت: علي محمد معوض وعادل أحمد، دار عالم الكتب.

٤٠- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لحسين بن علي بن طلحة الشوشاوي، ت: مجموعة من الباحثين، مكتبة الرشد، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٤١- روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لموفق الدين أحمد بن قدامه المقدسي، بدون معلومات نشر.

٤٢- السبيل إلى تنقية علم الأصول من الدخيل، أسامة محمد عبد العظيم، مجلة المسلم المعاصر، مج (٣٢)، (ع، ١٢٥ و ١٢٦)، ص (٢١٩ - ٢٦٣).

٤٣- سلاسل الذهب في أصول الفقه، لمحمد بن بهادر الزركشي، ت: صفية خليفة، الهيئة المصرية للكتاب، ط(١)، ٢٠٠٨م.

٤٤- سير اعلام النبلاء، لأحمد عثمان الذهبي، ت: مجموعة من الباحثين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط(٣)، ١٤٠٥هـ.

٤٥- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد محمد مخلوف، المطبعة السلفية، ١٣٤٩هـ.

٤٦- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن العماد الحنبلي، ت: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، ط(١)، ١٤٠٦هـ.

٤٧- شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، لمسعود بن عمر التفتازاني، ضبطه وخرج أحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، ط(١).

٤٨- شرح تنقيح الفصول، لأحمد بن إدريس القرافي، دار الفكر، ط(١)، ١٤٢٤هـ.

٤٩- شرح اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٥٠- شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي الطوفي، ت: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط(١)، ١٤٠٧هـ.

٥١- شرح المعالم في أصول الفقه، لعبد الله بن محمد التلمساني، ت: عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض، عالم الكتب، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٥٢- الصلة بين أصول الفقه وعلم الكلام في مسألتي التحسين والتنقيح وتعليل أفعال الله، أحمد حلمي حسن، رسالة دكتواره، غير

منشورة، جامعة آل البيت.

٥٣- صلة علم الأصول باللغة، محمد فوزي فيض الله، مجلة كلية اللغة العربية، جامعة الإمام، ع(٢)، سنة (١٤٠٢هـ)، ص (٣٢ - ١٢٣).

٥٤- طبقات الشافعية، لأبي بكر أحمد بن محمد بن عمر بن محمد، تقي الدين ابن قاضي شهبه، ت: الحافظ عبد العليم خان، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ط(١)، ١٣٩٩هـ.

٥٥- طبقات الشافعية، لعبد الرحيم الأسنوي، ت: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٠٧هـ.

٥٦- طبقات الشافعية الكبرى، لعبد الوهاب بن علي السبكي، ت: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية.

٥٧- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، لبهاء الدين أحمد بن علي السبكي، مطبوع ضمن شروح التلخيص، دار الكتب العلمية.

٥٨- علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، لمحمد بن علي الشتيوي، مكتبة حسن العصرية، بيروت، ط(١)، ١١٣١هـ.

٥٩- علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، لوائل بن سلطان الحارثي، مركز نماء للبحوث، جدة، ط(١)، ٢٠١٢م.

٦٠- علم أصول الفقه في القرن الخامس الهجري، عثمان الأخضر شوشان، رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة الإمام محمد بن سعود

الإسلامية.

٦١- فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبد العلي محمد نظام الدين الأنصاري، ضبطه وصححه: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

٦٢- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، ت: مكتب التحقيق في مؤسسة الرسالة، إشراف: محمد العرقسوس، ط(٨)، ١٤٢٦هـ.

٦٣- قراءات معرفية في الفكر الأصولي، قطب مصطفى سانو، روافد للنشر، ط(١)، ١٤٢٨هـ.

٦٤- قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر السمعاني، ت: د. عبد الله الحكمي، ود.علي الحكمي، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٦٥- الكاشف عن المحصول، لأبي عبد الله محمد بن محمود الأصفهاني، ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض، مكتبة عباس أحمد الباز، ط(١)، ١٤١٦هـ.

٦٦- لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر.

٦٧- اللمع في أصول الفقه ، لأبي إسحاق الشيرازي ، دار ابن كثير ، ط(١)، (١٤١٦هـ)

٦٨- المتكلمون وأصول الفقه، قطب مصطفى سانو، مجلة إسلامية

المعرفة، مج (٣)، ع(٩)، (١٩٩٧م).

٦٩- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، طبعة الملك فهد.

٧٠- المحصول في علم الأصول، لمحمد بن عمر الرازي، ت: طه العلواني، مؤسسة الرسالة.

٧١- المذكرة في أصول الفقه، لمحمد الأمين الشنقيطي، ت: سامي العربي، دار اليقين، مصر، ط(١)، ١٤١٩هـ.

٧٢- المسائل المشتركة من أصول الفقه وأصول الدين، لمحمد بن عبد القادر العروسي، دار حافظ، ط(١)، ١٤١٠هـ.

٧٣- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزالي، ت: حمزة حافظ، شركة المدينة للطباعة والنشر.

٧٤- مشكاة الفقهاء والأصوليين، لأسامة السيد الأزهري، دار الفقيه، ط(١)، ١٤٣٤هـ.

٧٥- المصفى في أصول الفقه، لأحمد بن محمد الوزير، دار الفكر المعاصر، ط(٢)، (٢٠٠٢م).

٧٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن علي الفيوحي، ت: عادل مرشد، بدون معلومات نشر.

٧٧- المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي البصري، ت: محمد حميد الله، المعهد العالي الفرنسي (دمشق)، ١٣٨٤هـ.

٧٨- معجم الأصوليين، لأبي الطيب مولود السريري، دار الكتب العلمية، ط(١)، ١٤٢٣هـ.

٧٩- معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، ١٣٧٦هـ.

المعجم المختص بالمحدثين، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق – الطائف، ط(١)، ١٤٠٨هـ.

٨٠- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكريا، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر.

٨١- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد بن الطاهر بن عاشور، ت: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف بقطر، ط(١)، ١٤٢٥هـ.

٨٢- المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، ت: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، ط(٣)، ١٤١٩هـ.

٨٣- المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لعبد الرحمن بن محمد العليمي، ت: حسن إسماعيل، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار صادر، ط(١)، ١٩٩٧م.

٨٤- منهج البحث في الأصول، لعبد الوهاب أبو سليمان، مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، جامعة أم القرى، ع (٦).

٨٥- منهج التحقيق والتوضيح لحل غوامض التنقيح، لمحمد جعيط، مطبعة النهضة، تونس، ط(١)، ١٣٣٧هـ.

٨٦- منهج الدرس الدلالي عند الإمام الشاطبي، عبد الحميد العلمي،

وزارة الأوقاف المغربية، ط(١)، ١٤٢٢هـ.

٨٧- منهجيات أصولية، محمد حسين الجيزاني، مكتبة الرشد، ط(١)، (١٤٣٥هـ).

٨٨- الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، مع تعليقات الشيخ عبد الله دراز، ضبطه: محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية.

٨٩- نفائس الأصول في شرح المحصول، لأبي العباس القرافي، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، مكتبة مصطفى الباز، ط(١)، ١٤١٦هـ.

٩٠- نفح الطيب من غصن الأندلس الطيب، لأحمد بن محمد المقري، ت: إحسان عباس، دار صادر، ط(١)، ١٣٨٨هـ.

٩١- نهاية السول في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم الأسنوي ومعه حواشي سلم الوصول لمحمد بخيت المطيعي، عالم الكتب.

٩٢- نهاية الوصول في دراسة الأصول، لمحمد بن عبد الرحيم الأرموي، ت: صالح اليوسف وسعد السويح، المكتبة التجارية.

٩٣- نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأحمد بابا التنبكتي، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط(١)، ١٣٩٨م.

٩٤- الواضح في أصول الفقه، لأبي الوفاء علي بن عقيل، ت: عبد الله

التركي، مؤسسة الرسالة، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٩٥- الوافي بالوفيات، لصلاح الدين خليل الصفدي، ت: أحمد الأرنـاؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، ط(١)، ١٤٢٠هـ.

٩٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، ت: إحسان عباس.

٩٧- الوصول إلى الأصول، لأحمد بن علي بن برهان، ت: عبد الحميد أبو زنيد، مكتبة المعارف، ط(١)، ١٤٠٤هـ.







مُتْعة طلاق الزوجة - دراسة فقهية -

الدكتور/ حسن عبد الغني أبوغدة(*)

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على نبينا محمد رسول الله- صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين- وبعد:

لا يخفى على المطَّلعين ما كان عليه حال المرأة قبل الإسلام عند كثير من الشعوب، من إهدارٍ لشخصيتها ومكانتها، وعزلها عن المجتمع، وحرمانها من حقوقها المعنوية، من مثل أخذ رأيها في الزواج لمن تقدم لخِطْبتها، وبقاء انتسابها بعد الزواج إلى«لقب«عائلتها، فضلاً عن حرمانها من حقوقها المادية كالمهر والإرث(١).

وحين سطع نور الإسلام بشريعة تامة، أُنْصِفت المرأةُ وأُعطِيتْ حقوقَها، بل إن النبي ﷺ ما فتئ يوصى بالمرأة خيرًا حتى فاضت روحه الشريفة، وهو يُغَرْغر على فراش الموت(٢).

وكان من جملة ما شرعه الإسلام في مجال حقوق المرأة المادية ما يُطلِق عليه الفقهاء: «متعة طلاق الزوجة» الذي هو موضوع هذا

(*) أستاذ الفقه المقارن والسياسة الشرعية قسم الدراسات الإسلامية بكلية التربية جامعة الملك سعود.

(١) انظر مجمل حال المرأة قبل الإسلام في:«الفصل التاسع«من كتاب:«حياة اليونان«تأليف ولْ ديوارانت ترجمة محمد بدران، وكتاب:«ماذا عن المرأة ؟«للدكتور نور الدين عتر ص ٢٢ وما بعدها، وكتاب:«المرأة بين الفقه والقانون«للدكتور مصطفى السباعي ص ١٣ وما بعدها، وكتاب:«حقوق المرأة في الإسلام«للدكتور محمد عرفة ص ٣٠ وما بعدها.

(٢) انظر في: المعجم الكبير للطبراني ١٠٢/١ برقم ١٦٨، ومصنف عبد الرزاق ٤٣٦/٥ برقم ٩٤٥٧ حديث:«آخرُ ما تكلَّم به رسولُ الله ﷺ أن قال: أوصيكم بالضعيفين: النساء وما ملكت أيمانُكم«.

البحث.

التعريف بمتعة طلاق الزوجة وبيان أهمية بحثها

أولاً: تعريف «مُتْعة الطلاق»:

١ـ **تعريف المُتْعة لغة:** هي ـ بضم الميم وكسرها: اسمُ مصدر للتمتيع. وهي والمتاعُ بمعنى واحد، يُطلَق على ما يُنتفَع به ويُتزوَّد به ويُتبلَّغ، كما يُطلق على ما يأتي عليه الفناء في الدنيا[١]، وفي التنزيل العزيز: { وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ }البقرة:٢٤١، وفيه أيضًا في المطلَّقات:{وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ}البقرة:٢٣٦.

٢ـ تعريف المُتْعة اصطلاحًا: يختلف معنى لفظ المتْعة اصطلاحًا باختلاف ما يضاف إليه، فهناك مُتعة الحج، أيْ: أداء العمرة في أشهر الحج ثم التحلُّل، ثم أداء الحج، وهو ما يُطلَق عليه:«التمتُّع بالعمرة إلى الحج»، وهناك متعة النكاح، أيْ: النكاح لمدة محددة سلفًا[٢]، وهناك مُتْعةُ الطلاق، وهي موضوع بحثنا.

وتعريفها عند ابن عرفة:«ما يُؤمَرُ الزوجُ بإعطائه الزوجةَ لطلاقِه إياها»[٣].

وعند النووي:«اسمٌ للمال الذي يدفعه الرجل إلى امرأته لمفارقته

(١) مادة:«متع» في تاج العروس للزبيدي، والمفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني.
(٢) انظر: الموسوعة الفقهية«الكويتية»٣٦/٩٣.
(٣) التاج والإكليل للمواق ٤/١٠٥.

إياها»[1].

وتعريف النووي لا تعريف ابن عرفة أولى بالاعتبار؛ لخلوِّه من التعبير بلفظ«يؤمر»، الذي يتضمن إيجاب متعة الطلاق على الزوج المطلِّق؛ وذلك مراعاة للقول بعدم وجوب المتعة عند من يقول به من الفقهاء، كما سيأتي بيانه في موضعه.

٣ـ تعريف الطلاق لغة: من معانيه: التَّخْلية، والتَرْك، والإرْسال، والتسْريح، ورفعُ القيد، وحَلُّه، ويستعمل في المعنوي والمادي، ومن المعنوي: قول الله -تعالى-:{ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ }البقرة: ٢٣٠، ومن المادي: قولُهم: طُلِّقَتْ الناقةُ: أيْ: سُرِّحت حيث شاءت[2].

٤ـ تعريف الطلاق اصطلاحًا: للفقهاء تعريفات عدة للطلاق،ومن ذلك أنه:«رفْعُ قيْدِ النكاح، حالاً أو مآلاً، بلفظ مخصوص»[3].

هذا، ويَتَّضِح مما تقدم أن المراد بمُتعة الطلاق: ما يدفعه الزوج لزوجته المطلَّقة ـ لا المخالِعة ونحوها ـ سواء كان المدفوع لها ـ وهو غير المهر المستحق ـ نقدًا أم عيْنًا[4]، ويأتي بيان هذا مفصلاً في موضعه.

(١) روضة الطالبين للنووي ٧/ ٣٢١.

(٢) مادة: " طلق " في: لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس للزبيدي، ومعجم ألفاظ القرآن الكريم لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٣) البحر الرائق لابن نجيم ٣/ ٢٥٢.

(٤) يظهر في ضوء تعريف النووي للمتعة بأنها " مال "، أنه ليس من مانع شرعي أن تكون متعة الطلاق خدمة ـ منفعة ـ يقدمها المطلِّق لمطلقته؛ لأن المنافع مال عند جمهور الفقهاء لا الحنفية، انظر تعريف المال في: المبسوط للسرخسي ١١/ ٧٨، وتبيين الحقائق للزيلعي ٥/ ٢٣٤، وحاشية ابن عابدين ٤/ ٥٠١ و٥/ ٥١، وحاشية الدسوقي ٣/ ٢٤٢، ومغني المحتاج للشربيني ٢/ ٢، وشرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢/ ٧ و٨ و٢١.

ثانيًا: بيان أهمية بحث موضوع:«مُتْعة الطلاق»:

يتصف الإسلام بأنه دين الحكمة والعدل في جميع تشريعاته، فلا يحلل شيئًا أو يحرمه إلا لتحقيق مصالح العباد، ومن ذلك أنه شرع الطلاق لتعذر الحياة الزوجية وغلبة المفسدة على استمرارها وبقائها. غير أنه لم يُغفل في هذه الأحوال تشريع أحكام تُخفِّف من آثار تطليق الزوجة، وتُسهم في مواساتها ماديًّا ومعنويًّا، ومن ذلك تشريعه«مُتعة الطلاق».

ونظرًا لكثرةِ وقوعِ الطلاق في العديد من المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتجاهل كثير من الأزواج، أو جهلهم بأحكام متعته وتعسُّفهم في أدائها ـ إضافة إلى جهل الزوجات بأحكامها ـ وما نتج من ذلك من جفاءٍ وإضعافٍ لعُرَى المودة والرحمة والوفاء ـ فضلاً عما يلحق المطلَّقات من عَوَز وبؤس معيشي ـ جاء هذا الموضوع بعنوان: (مُتْعة طلاق الزوجة)؛ ليُعرِّف بهذا الحق الشرعي المهم، ويُوضِّح أحكامه، ويُسهم في بيان الصواب الذي لا ينبغي العدول عنه، وفي هذا الصدد قال النووي - رحمه الله تعالى -:«إن وجوب المتعة مما يغفل النساء عن العلم بها، فينبغي تعريفهن وإشاعة حكمها ليَعْرِفْن ذلك[٥].

المبحث الأول: بيان مشروعية الطلاق ومُتعتِه وحِكْمتِها

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مشروعية الطلاق

(٥) مغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤١.

الطلاق مشروع في الكتاب والسنة والإجماع، وبيان هذا فيما يلي:

١ـ مشروعية الطلاق في القرآن الكريم، ومن ذلك:

أ ـ قول الله تعالى:{لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ}البقرة:٢٣٦.

ب ـ قوله تعالى:{ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ } البقرة: ٢٤١.

ووجه الاستدلال في الآيتين: أن الله – تعالى- ذكر الطلاق على سبيل المشروعية والتقرير، ونفى الحرج والإثم والجُناح عمن طلَّق إذا التزم أحكام الشرع(١).

٢ـ مشروعية الطلاق في السنة النبوية: ورد أن النبي r طلَّق حفصة بنت عمر بن الخطاب رضي الله عنه ثم ارتجعها(٢).

٣ـ مشروعية الطلاق في الإجماع: ذكر الأنصاري وابن قدامة: أن الفقهاء أجمعوا على مشروعية الطلاق(٣).

٤ـ مشروعية الطلاق في المعقول: ذكر ابن قدامة: أن الحياة الزوجية قد تفسد بين الزوجين، فيصير بقاء النكاح مفسدة محضة وضررًا مجردًا، وذلك حال إلزام الزوج بالنفقة والسكنى وحبس المرأة، مع سوء العِشْرة بينهما والخصومة الدائمة، من غير أن تكون هناك فائدة،

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٣٤٧/٥ ، وتفسير القرطبي ١٩٧/٣ و٢٠٤.
(٢) مسند الإمام أحمد ٤٧٨/٣ برقم ١٥٩٦٦ ، وقال في مجمع الزوائد ٣٣٣/٤: رجاله ثقات.
(٣) أسنى المطالب للأنصاري ٢٦٣/٣ ، والمغني لابن قدامة ٢٧٧/٧.

فاقتضى ذلك الحال أن يُشرع ما يُزيل النكاح؛ لتزول المفسدة الحاصلة منه[١].

المطلب الثاني: مشروعية مُتعة الطلاق

متعة الطلاق مشروعة في الكتاب والسنة، والآثار المروية عن الصحابة، وعليها جرى اتفاق الفقهاء، وبيان هذا فيما يلي:

١ـ مشروعية متعة الطلاق في القرآن الكريم، ومن ذلك:

أ ـ قول الله – تعالى-:{ لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ}البقرة:٢٣٦.

ب ـ قوله – تعالى-:{ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ } البقرة: ٢٤١.

ووجه الاستدلال في الآيتين: أن الله -تعالى- ذكر المتعة على سبيل المشروعية والتقرير ـ بغض النظر عن اختلاف الفقهاء في حكمها أهي واجبة أم مندوبة،كما سيأتي تفصيله [٢].

٢ـ مشروعية متعة الطلاق في السنة النبوية: ورد أن النبيَّ r تزوج أُمَيْمَةَ بنتَ شَرَاحيلَ، فلما أُدخلتْ عليه بَسَط يدَه إليها، فكأنَّها كرهت ذلك، فأمر أبا أُسَيْد أن يُجهِّزها ويكْسوها ثوبين رازِقِيَيْن[٣].

---

(١) المغني لابن قدامة ٧/٢٧٧.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/١٣٧ وما بعدها، وتفسير القرطبي ٣/٢٠٠ .

(٣) صحيح البخاري ٥/٢٠١٣ برقم ٤٩٥٧، والرازقية: ثياب من كَتَّان بيض طِوال، انظر: فتح الباري للعسقلاني ٩/٣٥٩.

وذكر في عمدة القاري: أن هذه الكسوة هي المتعة التي للمطلقة التي لم يُدخَل بها[1].

٣ـ مشروعية متعة الطلاق في الآثار والنصوص المروية عن الصحابة ومن بعدهم[2]: ورد العديد من الآثار المروية عن الصحابة والتابعين في مشروعية متعة الطلاق، ومن ذلك ما جاء عن ابن عباس، وابن عمر، وأنس ابن مالك، وغيرهم، وسيأتي بيان هذا في مواضعه.

أما فقهاء المذاهب الأربعة وغيرهم، فإن لهم الكثير من النصوص المبينة لمشروعية متعة الطلاق، وهي متفق عليها بينهم، لكنها عند بعضهم على سبيل الوجوب، وعند آخرين على سبيل الاستحباب، وسيأتي بيان هذا أيضًا في مواضعه.

المطلب الثالث: حِكْمة مُتعة الطلاق

ذكر بعض العلماء: أن متعة الطلاق إنما شرعت إكرامًا للمطلَّقة، وذلك من باب دفعِ الريبة ومقالة السوء عنها، والشهادةِ بنزاهتها[3].

وذكر آخرون أنها: مواساة وتسلية لها، للتخفيف من وقوع الوحشة عليها؛ لمفارقة زوجها لها، ولجبر خاطرها ومصابها في فقدانها نعمة الزواج وحُسْن العشرة، بدليل أن الفراق لو كان من قِبَلها فليس لها

(١) عمدة القاري للعيني ٢٠/٢٣٢.

(٢) يجدر بالذكر هنا: أن الاحتجاج بقول الصحابي المبني على الاجتهاد المحض مختلف فيه عند العلماء، فمنعه الشافعية وأحمد في رواية عنه، وأجازه الحنفية والمالكية وأحمد في الرواية الأخرى، أما قول التابعي فيورده العلماء على سبيل الاستئناس. انظر: المَيْسَّر في أصول الفقه الإسلامي للدكتور إبراهيم سلقيني ص ١٧٢ـ١٧٣.

(٣) انظر: تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا ٢/٤٣٠.

مُتعة[١].

وقال بعض المالكية: إن متعة الطلاق شَرْعٌ غيرُ معلَّل؛ لأنها قد تزيدها أسفًا على زوجها بتذكُّرها حُسْن عشرته[٢].

المبحث الثاني: أصناف المطلَّقات من حيث الدخول بهن وعدمه وحُكْم متعة الطلاق لمن كان نكاحها باطلاً أو فاسدًا

وفيه مطلبان

المطلب الأول: أصناف المطلَّقات من حيث الدخول بهن وعدمه

يجدر القول بأن أقسام المطلَّقات من حيث الدخول بهن وعدمه على النحو التالي:

١ـ مطلقة غير مدخول بها، لم يُسَمَّ مهرُها.

٢ـ مطلقة غير مدخول بها، سُمِّي مهرُها.

٣ـ مطلقة مدخول بها، لم يُسَمَّ مهرُها.

٤ـ مطلقة مدخول بها، سُمِّيَ مهرُها.

ولكلٍّ صنف من هذه الأصناف الأربعة حكم عند الفقهاء يأتي بيانه.

المطلب الثاني: حُكْم متعة الطلاق لمن كان نكاحها باطلاً أو فاسدًا

ذكر الحنابلة: أنه لا متعة لمن كان نكاحها باطلاً ـ كمَنْ تزوَّجت في

(١) حاشية الدسوقي ٢/٤٢٥ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤١ وانظر: أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية للدكتور محمد أبو يحيى ص ٣٢٤.

(٢) حاشية الدسوقي ٢/٤٢٥.

العِدَّة وطُلقت، ومن تزوجت أحد محارمها - أو كان نكاحها فاسدًا، كأن يختل شرط من شروط الانعقاد أو الصحة - كالنكاح بغير إذن الولي، ونكاح المرأة المجهولة غير المعيَّنة في العقد، كقول الولي: زوجتُك واحدةً من بناتي الخمسة فقبل الخاطب - وذلك لأن وجود النكاح الباطل أو الفاسد كعدمه؛ لنهي الشرع عنه، حتى لو أن الطلاق وقع قبل الدخول والخلوة فلا متعة لهذه المطلَّقة[1].

المبحث الثالث: حُكْم مُتْعة الطلاق للمطلقة قبل الدخول

وفيه مطلبان

المطلب الأول: القول بوجوب متعة الطلاق للمطلقة قبل الدخول

تجب متعة الطلاق للمطلقة قبل الدخول في حالين اثنتين على النحو التالي:

الحال الأولى: إن لم يجب لها شطر مهر، بأن كانت مفوِّضة ولم يُفْرَض لها شيء، وهذا قول الحنفية والشافعية والحنابلة، واستدلوا بالآية: {لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ} البقرة: ٢٣٦.

---

(١) المغني لابن قدامة ٧/ ١٨٥ ، والروض المربع للبهوتي ٣/ ٦٧ و٧٠ و١١٧ ، ويبدو أن هذا يتوافق مع بقية المذاهب الفقهية التي لم نقف لها على نص، مع مراعاة قول الحنفية، الذين لا يشترطون رضا ولي المرأة ابتداء عند عقد النكاح، لكن له الاعتراض على زواجها من غير كفء، وانظر قولهم هذا في بدائع الصنائع ٣/ ١١٧.

وقالوا: إن مطلق الأمر ـ بالمتعة في قوله:{أَوْ تَفْرِضُوا}يفيد وجوبها، أما قوله تعالى:{وَمَتِّعُوهُنَّ}، فمعناه: ولم تفرضوا، وهذا كقوله تعالى:{فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا}الإنسان: ٢٤، أيْ: ولا كفورًا.

وذكروا: أن هذا لا يعارضه قوله تعالى:{حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ}؛ لأن الحق يقتضي الثبوت والتوكيد والإيجاب، كقولنا: حقٌّ عليه.

وكذا لا يعارضه قوله:{عَلَى الْمُحْسِنِينَ}؛ لأن على هي للإيجاب أيضًا.

ومما يؤيد هذا الوجوب ـ كما يقولون ـ أن المتعة هنا بدل نصف المهر غير المسمَّى، وبدل الواجب واجب؛ لأنه يقوم مقامه، كالتيمم بدل الوضوء[1].

الحال الثانية: أن تطلَّق قبل الدخول في نكاح لم يُسمَّ فيه المهر وإنما فُرِض بعده، وهذا قولُ أبي حنيفة ومحمد، وقولُ أبي يوسف في الأخير. ودليلهم قوله تعالى:{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ}الأحزاب:٤٩، فهذه الآية أوجبت المتعة في المطلَّقات قبل الدخول عامة، ثم خصَّت منه المطلقة قبل الدخول في نكاح فيه تسمية عند وجوده، أيْ في قوله تعالى:{وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ}البقرة: ٢٣٧، فبقيت المطلقة قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه عند وجوده على أصل العموم[2].

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٢/٣٠٢ و ٣٠٣ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤١ ، وكشاف القناع للبهوتي ٥/١٥٧.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٢/٣٠٣.

المطلب الثاني: القول باستحباب متعة الطلاق للمطلقة قبل الدخول

ذكر المالكية: أن متعة الطلاق للمطلقة قبل الدخول مستحبة غير واجبة مطلقًا، واحتجوا لذلك بأن الله -تعالى- قيَّد المتعة بالمُتَّقينَ وبالمُحْسنينَ في قوله:{حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ}البقرة: ٢٣٦، وقوله:{حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ }البقرة: ٢٤١، والواجب لا يختلف فيه المحسنُ والمتقي وغيرُهما، فدل على أنها ليست واجبة، وإنما هي مستحبة(١).

والاستحباب قول الحنابلة أيضًا في المطلقة قبل الدخول، في نكاح لم يُسمَّ فيه المهر وإنما فُرِض بعده؛ استدلالاً بالآية:{وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ }؛ ولأن المفروض يستقر بالدخول فتنصَّف بالطلاق قبله، كالمسمَّى في العقد(٢).

وذكر الشافعية: أنه لا متعة للمطلقة قبل الدخول التي يجب لها شطر المهر المسمى؛ لأن الزوج لم يستوفِ منفعةَ بُضعِها، فيكفي شطر مهرها الذي لم يجعل الله -تعالى- لها سواه في قوله:{وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ } البقرة:٢٣٧ (٣).

الاختيار والترجيح: من خلال التأمل في أدلة الفريقين، يبدو رجحان

---

(١) المدونة للإمام مالك ٥/ ٣٣٢ و٣٣٣، وانظر أدلة أخرى لهم أوردها الكاساني في: بدائع الصنائع ٣٠٣/٢.

(٢) المغني لابن قدامة ٧/ ١٨٤.

(٣) أسنى المطالب للأنصاري ٣/ ٢٢٠.

ما ذهب إليه أصحاب القول الأول القائلون بالوجوب؛ وذلك لقوة أدلتهم، ووضوح دلالاتها، وسلامة الاستدلال بها، ولاتفاقه مع حكمة الإسلام في دعوته إلى مواساة المصاب والمكلوم، وهي هنا الزوجة المطلَّقة التي فقدت نعمة النكاح والمُعيل.

المبحث الرابع: حكم متعة الطلاق للمطلقة بعد الدخول

إذا كان عقد الزواج مستوفيًا أركانه وشروطه، فللفقهاء قولان في حكم متعة الطلاق بعد الدخول، وبيان هذا في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: القول بوجوب متعة الطلاق بعد الدخول إذا كان الفراق بسبب الزوج

ذكر الشافعية: أن متعة الطلاق بعد الدخول واجبة على المطلِّق إذا كان الفراق بسبب منه، حتى لو تبين إرضاع أمه لزوجته وهي صغيرة ففارقها لذلك، وهذا قول ابن حزم الظاهري أيضًا[1].

واستدلوا لذلك بما يلي:

١ـ الاستدلال بالقرآن الكريم:

أ ـ عموم قول الله –تعالى-:{ وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ }البقرة:٢٤١، وهذا يشمل المطلقة المدخول بها.

ب ـ خصوص قول الله –تعالى-:{ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا }الأحزاب: ٢٨، ومن المعلوم أن النبي ﷺ كان قد دخل بهن.

(١) أسنى المطالب للأنصاري ٣/ ٢٢٠ ، والمحلى لابن حزم ١٠/٢٤٩ .

٢ـ الاستدلال بالسنة النبوية: ما ورد أن فاطمة ابنة قيس طلقها زوجها أبو عَمْرو بن حفص البتَّةَ، ثم خرج إلى اليمن فوكَّل بها عيَّاش بن أبي ربيعة، فأرسل إليها عياش ببعض النفقة فسخِطَتْها، فقال لها: مالَكِ علينا من نفقة ولا سكنى، وهذا رسول الله ﷺ فاسأليه، فسألت رسول الله ﷺ عما قال، فقال: ليس لك نفقة ولا سكنى، ولكن متاع بالمعروف[١]. قال ابن حزم: وهذا نص واجب اتباعه[٢].

٣ـ الاستدلال بآثار الصحابة وغيرهم:

أ ـ ما ورد أن الحسن بن علي رضي الله عنهطلق زوجته عائشة الخَثْعَمية، فلما انقضت عِدَّتُها، بعث لها بما بقي من صَدَاقها، وبعشرة آلاف مُتْعة[٣].

ب ـ ما ورد أن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه متَّع امرأته التي طلق جاريةً سوداء[٤].

ج ـ ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنه أن متعة الطلاق نحو ثلاثين درهمًا[٥].

٤ـ الاستدلال بالمعقول: أن المهر ثبت في مقابلة منفعةِ بُضْعه

---

(١) ذُكِر هذا الحديث في: شرح مشكل الآثار للطحاوي ٧/٥٥ و٥٦ ، والتمهيد لابن عبد البر ١٩/١٥٧ ، والمحلى لابن حزم ١٠/ ١٨٩ و٢٤٩ ، وأورد رواية ـ بدل النفقة ـ أن عياشًا أرسل إليها بشعير، وأصل الحديث ـ بدون ذكر المتاع ـ في صحيح البخاري ٥/٢٠٣٩ برقم ٥٠١٧ ، وصحيح مسلم ٢/١١١٤ برقم ١٤٨٠.

(٢) المحلى لابن حزم ١٠/٢٤٩.

(٣) سنن الدارقطني ٤/ ٣٠ برقم ٨٢ .

(٤) المصنف لابن أبي شيبة ٤/١٤١ برقم ١٨٧٠٨.

(٥) السنن الصغرى للبيهقي ٦/٢٣٨ برقم ٢٥٥٦.

وقد استوفاها الزوج، فيجب للإيحاش متعة[١].

المطلب الثاني: القول باستحباب متعة الطلاق بعد الدخول إذا كان الفراق بسبب الزوج

ذكر الحنفية: أن متعة الطلاق بعد الدخول سنة مستحبة على المطلَّق إذا كان الفراق بسبب منه، وهذا قول المالكية والحنابلة أيضًا[٢].

واستدلوا لذلك بما يلي:

١ـ الاستدلال بالقرآن الكريم:

أ ـ ظاهر قول الله تعالى:{وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ }البقرة: ٢٤١، ووجه الاستدلال: أنها لو كانت واجبة لقدَّرها الله -تعالى- ولما خَصَّ بها المتقين؛ لأن الزوج إذا كان غير متَّقٍ فليس عليه شيء، فضلاً عن أن التقوى أمر خفي لا يُعلَّق الحكم عليه، وأن الواجبات لا تتقيد بالمتقين دون غيرهم[٣].

ب ـ ظاهر قول الله -تعالى-:{لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً ۚ وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ مَتَٰعًۢا بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ}البقرة: ٢٣٦، ووجه الاستدلال: أنها لو كانت واجبة لقدَّرها الله -تعالى- ولما خَصَّ بها المحسنين؛ لأن الزوج إذا كان غير محسنٍ فليس عليه شيء، فضلاً عن أن الإحسان أمر خفي

(١) أسنى المطالب للأنصاري ٣/ ٢٢٠ .

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ٣٠٣ ، والقوانين الفقهية لابن جزي ١/ ١٥٩ ، وكشاف القناع للبهوتي ٥/ ١٥٨.

(٣) تفسير الطبري ٢/ ٥٣٤ ، وأحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٩١ ، والمدونة الكبرى للإمام مالك ٥/ ٣٣٣ ، وحاشية الدسوقي ٢/ ٤٢٥ ، وفتح الباري للعسقلاني ٩/ ٤٩٦.

لا يعلق الحكم عليه، وأن الواجبات لا تتقيد بالمحسنين دون غيرهم[1].

٢- الاستدلال بالأثر: روى الطبري بسنده أن رجلاً طلق امرأته فخاصمته إلى شُريح، فقرأ عليه هذه الآية:{ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ ۖ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ }البقرة:٢٤١، وقال له: إن كنت من المتقين فعليك المتعة، ولم يجبره، ولم يقضِ لها بها[2].

٣- الاستدلال بالمعقول: وبيانه: أنه لو كانت المتعة واجبة لكانت مقدرة ومعلومة من قِبَل الشرع، كما هو الحال في الأموال الواجبة كالزكاة وغيرها، قال ابن عبد البر:«إن المتعة لو كانت فرضًا واجبًا يُقضَى به، لكانت مقدرة معلومة كسائر الفرائض في الأموال، فلما لم تكن كذلك خرجت من حد الفرض إلى حد الندب والإرشاد والاختيار، وصارت كالصلة والهدية»[3].

الاختيار والترجيح: من خلال التأمل في أدلة الفريقين، يبدو رجحان ما ذهب إليه أصحاب القول الأول القائلون بالوجوب؛ وذلك لقوة أدلتهم ووضوح دلالاتها، ولما هو منقول ومعمول به عند الصحابة المتقدم ذكْرُهم، ولاتفاقه مع حكمة الإسلام في دعوته إلى مواساة المصاب والمكلوم، وهي هنا الزوجة المطلَّقة التي فقدت نعمة النكاح والمعيل.

المبحث الخامس: مقدار متعة الطلاق ومَنْ تُعتَبَر حالُه في تقديرها

(١) المراجع السابقة.
(٢) تفسير الطبري ٢/ ٥٣٤ وانظر: المبسوط للسرخسي ٦/ ٦١.
(٣) الاستذكار لابن عبد البر ٦/ ١٢١.

مع مراعاة اختلاف الفقهاء فيما تقدم في حكم متعة الطلاق وجوبًا أو استحبابًا، فإنه لم يرد نص صريح من القرآن أو السنة في تحديد مقدارها، وأمام هذا كان للفقهاء ثلاثة أقوال في مقدارها، وَمَنْ تُعتبَر حالُه في تقديرها؟ وبيان هذا في المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: تقدير متعة الطلاق بحسب حال الزوج

ذكر الحنفية في قول لهم: أن تقدير متعة الطلاق يكون بحسب حال الزوج، من حيث اليُسْر والعُسْر، وبهذا قال المالكية في المشهور عندهم، وهو قولٌ عند الشافعية، وعند الحنابلة[١]، وهو قولُ عطاء، والحسن البصري[٢] والطبري[٣].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ ـ **الاستدلال بالقرآن الكريم:** وهو ظاهر قول الله -تعالى: {وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ}البقرة: ٢٣٦، ووجه الاستدلال: أن الله -تعالى- ترك تقدير المتعة بحسب حال الزوج يسرًا أو عسرًا، ولو كان غير ذلك لقال: ومتعوهن على قدرهن، أو غير ذلك[٤]، وهذا ما يظهر من صريح الآية، حيث جعل تقدير المتعة على حسب حال الزوج؛ لأنه هو الذي سيُكلَّف بها، كما جاء في آية أخرى:{ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ

(١) حاشية ابن عابدين ٣/١١١ ، وحاشية الدسوقي ٢/٤٢٥ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤٢، والروض المربع للبهوتي ٣/١١٥.

(٢) المحلى لابن حزم ١٠/٢٤٨.

(٣) تفسير الطبري ٢/٥٣١.

(٤) تفسير الطبري ٢/٥٣١.

نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا}الطلاق: ٧ .

٢ ـ **الاستدلال بآثار الصحابة:** تقدم أن الحسن بن علي رضي الله عنه متَّع مطلَّقته بعشرة آلاف درهم، وأن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه متع مطلقته بجارية سوداء، وأن ابن عمر رضي الله عنه أمر بمتعة الطلاق ثلاثين درهمًا، فدل هذا الاختلاف في مقدار المتعة على أنه يعتبر بحسب حال الزوج المطلِّق يسرًا أو عسرًا[١].

٣ـ **الاستدلال بالقياس:** وبيانه: أن متعة الطلاق تقاس على النفقة؛ بجامع أن كلاً منهما تكون حسب حال الزوج، وهو ما أومأ إليه قول الله تعالى:{ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ۖ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ۚ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا}الطلاق:٧ [٢].

المطلب الثاني: تقدير متعة الطلاق بحسب حال الزوجة

ذكر الكرخي والقدوري من الحنفية: أن تقدير متعة الطلاق يكون بحسب حال الزوجة، وهو قولٌ للمالكية، والشافعية، والحنابلة[٣].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ ـ الاستدلال بالقرآن الكريم: وهو قوله -تعالى-:{ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ }البقرة:٢٤١، ووجه الاستدلال: أنه ليس من المعروف التسوية بين مُتْعَتَيْ زوجتين: شريفة ووضيعة، إذا تزوجهما الرجل

(١) وانظر: تفسير القرطبي ٢٠١/٣ ففيه آثار أخرى عن بعض السلف.
(٢) مغني المحتاج للشربيني ٢٤٢/٣.
(٣) البحر الرائق لابن نجيم ١٥٨/٣ ، ومواهب الجليل للحطاب ١٠٥/٤ ، ومغني المحتاج للشربيني٢٤٢/٣ ، والروض المربع للبهوتي ١١٥/٣.

ثم طلقهما قبل المسيس ولم يُسمِّ مهرَهما، فيُعْطي الشريفةَ مثلَ ما يُعْطي الوضيعةَ، وهذا خلاف المعروف الذي ذكره الله -تعالى- في هذه الآية[١].

وفي ضوء هذه الآية يمكن أن يقال أيضًا: إن من المعروف إعطاء كل زوجة مطلقة ما يليق بها، كما هو الشأن في الزوجة الشريفة أن لا تُلبَس ثيابًا خشنة، أو تَقوم هي بخدمة نفسها، بل لا بد لها من ثياب مناسبة لها، وممن يخدمها، بخلاف الزوجة الوضيعة.

٢ـ الاستدلال بالقياس: وبيانه: أن المتعة ـ عند الفقهاء ـ مقدرة في بعض صورها بنصف مهر المثل، كما في غير المدخول بها ممن لم يُسَمِّ الزوجُ لها مهرًا في العقد، ولا يخفى أن المهر حينئذٍ إنما يُعتبَر بحسب حال الزوجة لا حال الزوج[٢].

المطلب الثالث: تقدير متعة الطلاق بحسب حال الزوجين كليهما

ذكر الحنفية في المفتى به عندهم: أن تقدير متعة الطلاق يكون بحسب حال الزوجين كليهما، وهذا هو الراجح عند الشافعية، وهو قول للحنابلة أيضًا[٣].

واستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

---

(١) تفسير القرطبي ٣/٢٠١ ، وبدائع الصنائع للكاساني ٢/٣٠٤.
(٢) الفتاوى الهندية لجماعة من علماء الهند ١/٣٠٤ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤٢.
(٣) حاشية ابن عابدين ٣/١١١ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤٢ ، والإنصاف للمرداوي ٨/٣٠١.

١ ـ **الاستدلال بالقرآن الكريم:** وهو قوله -تعالى-:{وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ}البقرة: ٢٣٦، وقوله أيضًا:{ وَلِلْمُطَلَّقَٰتِ مَتَٰعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ }البقرة: ٢٤١، فأصحاب هذا القول جمعوا بين دلالتَي الآيتين(١).

الاختيار والترجيح: من خلال التأمل في الأقوال الثلاثة السابقة واستدلالاتها، يمكن استبعاد فكرة القائلين ـ في القولين: الثاني والثالث ـ بمراعاة حال الزوجة المطلَّقة في تقدير المتعة؛ إذ كيف يُلْزَمُ المطلِّقُ بما يعجز عنه حال مراعاة مكانة المرأة الاجتماعية، التي قد تكون أغنى وأنهض من حال المطلِّق، وهذا ما أومأ إليه الطبري -رحمه الله-(٢).

على أن هذا لا يمنع من القول: بأن الأصل في العلاقات الزوجية والأسرية أن تقوم على التشاور والتراضي والتوافق وحسن العشرة، وفي نحو هذا يقول الله -تعالى-:{فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَن تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا }البقرة: ٢٣٣.

وهكذا ينبغي أن يكون الأمر في تقدير متعة الطلاق، وذلك بأن يتفاهم ويتراضى الزوج المطلِّق والزوجة المطلَّقة على مقدارها؛ لئلا يُفضي التنازع بينهما إلى مزيد من الشحناء والبغضاء.

فإن لم يتوافقا على مقدار المتعة ولم يتراضيا، فيكون مقدارها

(١) تبيين الحقائق للزيلعي ٢/ ١٤٠ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/ ٢٤٢ ، والروض المربع للبهوتي٣/ ١١٥.
(٢) تفسير الطبري ٢/ ٥٣٢.

بحسب حال الزوج يسرًا أو عسرًا، وهذا ما ذهب إليه أصحاب القول الأول بأدلتهم الصريحة القوية. وهو ما اختاره الطبري ورجَّحه معلِّلاً ذلك بقوله: حتى لا يُتعدَّى حكمُ قولِ الله -تعالى- ذِكْره:{وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ}[1] البقرة:٢٣٦.

فإن تنازع الطرفان بعدئذٍ في مقدار المتعة ويُسْر الزوج وعُسْره، فيُترَك تقديرُ ذلك إلى القاضي العادل، على أن لا يبلغ نصف مهر المثل كما ذكر الشافعية، ولا يتجاوزه كما ذكر الحنفية، ولا يَنْقص عن خمسة دراهم عند الحنفية، ولا عن ثلاثين درهمًا عند الشافعية[2].

هذا، ولا يخفى أن من صلاحية القاضي العادل ـ من باب السياسة الشرعية ـ حال تقديره متعة الطلاق ـ بحسب حال المطلِّق ـ في هذا الزمان، مراعاةَ تغيُّر الوضع المعيشي ونفقاته وتكاليفه عمَّا كان عليه الحال في زمن الفقهاء السابقين، وهو إن شاء حكم بها كلها جملة واحدة، أو جعلها على أقساط شهرية بحسب مقتضى الحال؛ وذلك تمشيًا مع القاعدة الفقهية:«لا يُنكَر تَغيُّر الأحكام بِتَغيُّر الأزْمان»[3]، وإعمالاً لحكمة التشريع المتوخَّاة في متعة الطلاق ـ التي تقدم بيان الفقهاء لها ـ وهي: مواساة الزوجة المطلَّقة، والتخفيف من وقوع الوحشة بها لمفارقة زوجها لها، وجبرًا لخاطرها ومُصابها[4].

(١) تفسير الطبري ٢/٥٣٢.
(٢) حاشية ابن عابدين ٣/١١١ ، ونهاية المحتاج للشربيني ٦/٣٦٥.
(٣) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص ١٧٣ ، حيث ذكر أن المقصود بهذه القاعدة: تغيُّر الأحكام المبنية على الأعراف والعادات المتغيِّرة.
(٤) انظر: حاشية الدسوقي ٢/٤٢٥ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/٢٤١ وأحكام الزواج في

المبحث السادس: موجبات متعة الطلاق ومسقطاتها في المذاهب الفقهية الأربعة

مع مراعاة ما تقدم ذكره في اختلاف الفقهاء في حكم متعة الطلاق وجوبًا، أو استحبابًا، فإن الأصل في المذاهب الأربعة أن المتعة تعطى للمطلقة إذا كانت الفُرْقة من قِبَل الزوج، وأنها لا تعطى إذا كانت الفُرْقة ولو قبل الدخول من قِبَل الزوجة(١).

قال الكاساني:«فكل فرقة جاءت من قبل الزوج قبل الدخول في نكاح لا تسمية فيه توجب المتعة، وكل فرقة جاءت من قبل المرأة فلا متعة لها»(٢).

غير أنهم اختلفوا في بعض المسائل التطبيقية، فيما إذا كان الزوج هو المتسبب للفرقة، أو كان هو المباشر لها، أو كانت الزوجة كذلك، وهذه بعض الحالات والصور في هذا الصدد على النحو التالي:

١ـ مذهب الحنفية: للمطلَّقة متعةٌ إذا اختار الزوج الفِراق عند البلوغ، وإذا قبَّل أمها أو ابنتها بشهوة، ولها متعة بالطلاق، وبالإيلاء، واللعان، والجَبِّ، والعُنَّة، ولها متعة إذا ارتد عن الإسلام، وللمُخَيَّرة متعة إذا اختارت نفسها قبل الدخول في نكاح لم يُسَمَّ فيه مهرٌ؛ لأن سبب الفرقة ـ التخيير ـ جاء من قِبَل الزوج.

الشريعة الإسلامية للدكتور محمد أبو يحيى ص ٣٢٤.

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ٣٠٣ ، والمدونة للإمام مالك ٥/ ٣٣٢ ، وحاشية الدسوقي ٢/ ٤٢٥ ، والمهذب للشيرازي ٢/ ٦٣ ، ومغني المحتاج للشربيني ٣/ ٢٤١ ، والمغني لابن قدامة ٧/ ١٨٥.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ٣٠٣ بتصرف يسير.

وليس للمطلقة متعة إذا فارقته لانعدام الكفاءة؛ لأنها رضيت به من قبل، ولا متعة لها لاختيارها الفراق عند البلوغ، ولتقبيلها ابن زوجها بشهوة، ولفسخ زواجها بسبب رضاعٍ من قِبَلها، ولردَّتها[١].

٢ـ مذهب المالكية: للمطلقة متعة لفسخ زواجها بسبب رضاع من قِبَل الزوج، ولها متعة إن كان عِنِّينًا.

ولا متعة لها قبل الدخول إذا سمَّى لها مهرًا، ولها نصف ما سمى فقط للآية، ولا متعة لها إذا فارقها قبل الدخول لفسادِ عقد النكاح؛ لأن الفاسد كالباطل، أو فارقته لعيب فيه علمته من قبل، أو لعيب فيها دلَّسته عليه، ولا متعة لها إذا تم الفسخ بلعانها، أو ردتها عن الإسلام[٢].

٣ـ مذهب الشافعية: للمطلقة متعة إن كان الفسخ من قبله، حتى لو فارقها قبل الدخول لعموم آية المتعة، ولها متعة بسبب عِنَّته، أو مخالعته إياها؛ لأن الفرقة وقعت من قِبَله، ولها متعة بالملاعنة، وبردَّته عن الإسلام.

وليس لها متعة إن كان النكاح فاسدًا، كنكاح الشِّغار، والنكاح بغير ولي؛ لأنه كالباطل، أو كان الفسخ من قبلها ولو قبل الدخول، أو كان الفسخ لعَيْب فيها دلَّسته عليه، أو كان الفسخ بسبب رضاعٍ من قبلها،

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٣٠٣/٢ ، وتبيين الحقائق للزيلعي ١٤١/٢ ، وحاشية ابن عابدين ١١٠/٣ـ١١١.

(٢) المدونة الكبرى للإمام مالك ٣٣٢/٥ ، والاستذكار لابن عبد البر ١٢١/٦ـ ١٢٢ ، وحاشية الدسوقي ٤٢٥/٢ـ٤٢٦ ، ومواهب الجليل للحطاب ١٠٤/٤ـ١٠٥ ،

أو بسبب ردتها[1].

٤ـ مذهب الحنابلة: للمطلقة قبل الدخول والخلوة متعة إذا سُمي لها مهرٌ فاسدٌ، وكذا للمفوَّضة إذا طلقها زوجها قبل الدخول، ولمن أبرأت زوجها من مهر مثلها قبل الفرقة، والمتعة أيضًا لمن ارتد زوجها عن الإسلام.

ولا متعة للمطلقة غير المدخول بها إذا سَمَّى لها مهرًا، ولها نصف ما سَمَّى فقط للآية، ولا متعة لها في كل موضع يسقط فيه كل المهر، كإرضاعِها مَنْ ينفسخ به نكاحُها، وردَّتِها، ولا متعة لمن فارقها في نكاح فاسد قبل الدخول والخلوة، ولا في فسخه النكاح قبل الدخول لعيب فيها دلَّسته عليه، ولا في فُرْقة لعان قبل الدخول لكون الفُرْقة بسببها[2].

المبحث السابع: صور مأثورة في أنواع متعة الطلاق العينية والنقدية ومقاديرِها

تعددت الآثار المروية في صور متعة الطلاق ونوعها ومقدارها، وذلك أن بعضها ما هو نقدي، وبعضها ما هو عيني، وبيان ذلك فيما يلي:

١ـ جاء في متعة الطلاق العينية ما يلي:

أ ـ أن النبي ﷺ تزوج أُمَيْمَةَ بنتَ شَرَاحِيلَ، فلما أُدخلتْ عليه بَسَط يدَه إليها، فكأنَّها كرهت ذلك، فأمر أبا أُسَيْد أن يُجهِّزها ويكْسوها

(١) الحاوي الكبير للماوردي ٩/٢٨٩ و ٥٥١ و٥٥٠ و ٤٧٥ و١١/٣٨٤ و٤٦٧.
(٢) كشاف القناع للبهوتي ٥/١٥٨ ، والروض المربع للبهوتي ٣/١١٥و١١٧ ، ومطالب أولي النهى للرحيباني ٥/١٥٢و٢٠٢و٢٢٠.

ثوبين رازِقِيَّيْن[١].

ب - ورد أن عبد الرحمن بن عوف: رضي الله عنه مَتَّع امرأته التي طلَّق جارية سوداء[٢]. وورد نحوُه عن عبد الرحمن بن أم سلمة[٣].

٢- جاء في متعة الطلاق النقديــة - وأرتِّبُها تنازليًا- ما يلي:

أ - وَرَدَ أن الحسن بن علي: رضي الله عنهطلق زوجته عائشة الخَثْعَمِيَّة، وبعَث لها بعشرة آلاف درهم مُتْعة[٤].

ب - وَرَدَ أن شريحًا كان يُمتِّع بخمسمائة درهم[٥].

ج - وَرَدَ أن أنس بن مالك رضي الله عنه: متَّع امرأتَه ثلاثمائة[٦].

د - وَرَدَ أيضًا عن شريح: أنه طلَّق امرأته فمتَّعها بثلاثمائة[٧].

هـ - ورد عن ابن عمر رضي الله عنه أن متعة الطلاق نحو ثلاثين درهمًا[٨]. وورد مثلُ هذا عن الشافعي في القديم[٩].

المبحث الثامن: صور مأثورة في مقدار متعة الطلاق أعلاها وأدناها

وَرَدَتْ آثار عن بعض الصحابة والتابعين ونحوهم فيها بيان أعلى

(١) صحيح البخاري ٥/٢٠١٣ برقم ٤٩٥٧، والرازقية: ثياب من كتَّان بيض طِوال، انظر: فتح الباري للعسقلاني ٩/٣٥٩.
(٢) المصنف لابن أبي شيبة ٤/١٤١ برقم ١٨٧٠٨ ، وتفسير الطبري ٢/٥٣١.
(٣) تفسير الطبري ٢/٥٣١.
(٤) سنن الدارقطني ٤/٣٠ برقم ٨٢ ، وتفسير الطبري ٢/٥٣١.
(٥) تفسير الطبري ٢/٥٣٠ .
(٦) المصنف لابن أبي شيبة ٤/١٤١ برقم ١٨٧٠٩ .
(٧) تفسير ابن كثير ١/٢٨٩.
(٨) المصنف لابن أبي شيبة ٤/١٤١ برقم ١٨٧١١ ، والسنن الصغرى للبيهقي ٦/٢٣٨ برقم ٢٥٥٦.
(٩) تفسير ابن كثير ١/٢٨٩.

مقدار متعة الطلاق، وأوسطها، وأدناها، ومن ذلك ما يلي:

أ - وَرَدَ عن ابن عباس رضي الله عنهأنه قال: أعلى المتعة الخادم، ودون ذلك الوَرِق، ودونه الكِسوة. وقد وضَّح هذا بقوله: إن كان موسرًا متَّعها بخادم أو شبه ذلك، وإن كان معسرًا متعها بثلاثة أثواب أو نحو ذلك[1].

ب - وَرَدَ عن ابن شِهاب الزُّهري: أن أعلى متعة الطلاق الخادم، وأدناه الكِسْوة والنفقة[2].

ج - ورد عن قتادة أنه قال: إذا كان الزوج واجدًا فلا بدَّ من أن يمتع بمِئزرٍ وجِلْبابٍ ودِرْعٍ وخِمار[3].

د - وقال الشعبي: وسَطُ المتعة للمطلقة خِمارٌ ودرعٌ وجلباب ومِلْحَفَة[4].

هـ - وقال أنس بن الربيع: أدنى المتعة درع وخمار وجلباب وإزار[5].

هذا، ومن خلال ما تقدم يتأكد ما سبق اختياره وترجيحه: من أن مقدار المتعة يختلف بحسب حال الزوج عسرًا أو يسرًا، وأن نوعها يختلف بحسب العرف والعادة؛ وذلك لتعدد الروايات الآنفة في المطلَق

(١) تفسير الطبري ٢/ ٥٣٠ ، والأثواب الثلاثة هي: درع وخمار وإزار أو نحوها، وهذه الأثواب أقل ما يجزئها في صلاتها كما ذكر في كشاف القناع ٥/ ١٥٨.
(٢) تفسير الطبري ٢/ ٥٣١.
(٣) تفسير الطبري ٢/ ٥٣١.
(٤) تفسير الطبري ٢/ ٥٣٠.
(٥) تفسير الطبري ٢/ ٥٣٠.

الموسر، حيث تكون المتعة أحيانًا خادمًا، وتكون أحيانًا أخرى عشرة آلاف درهم.

وكذلك الأمر في تعدد الروايات في المطلِّق المتوسط الحال، حيث تكون المتعة أحيانًا خمسمائة درهم، أو ثلاثمائة درهم.

أما أدناها فيكون خمارًا، أو درعًا، أو جلبابًا، أو ملحفة، وربما صادف أن قيمة هذه المذكورات ـ الخمار والدرع والجلباب والملحفة ـ بلغت ثلاثين درهمًا، وهو أدنى ما ذكر في مقدار الدراهم(١).

الخاتمة

أبرز معالم هذا البحث وتوصياته

يجدر ذكر أبرز معالم هذا البحث على النحو التالي:

١ـ متعة الطلاق اصطلاحًا: ما يدفعه الزوج لزوجته المطلَّقة ـ لا المخالِعة ونحوها ممن كان الفراق بسبب منها ـ نقدًا أو عينًا أو خدمة.

٢ـ الطلاق مشروع في القرآن والسنة والإجماع والمعقول، وكذا متعته مشروعة في الكتاب والسنة، ولكلٍّ حكمتُه التشريعية الخاصة به.

٣ـ المطلقات من حيث الدخول بهن وعدمه أربعة أصناف: مطلقة غير مدخول بها، لم يسم مهرُها. ومطلقة غير مدخول بها، سُمِّي مهرُها، ومطلقة مدخول بها، لم يُسمَّ مهرُها، ومطلقة مدخول بها،

(١) وانظر: بدائع الصنائع للكاساني ٢/٣٠٤ ففيه احتمال تعادل ثمن الكسوة في زمانهم مع الثلاثين درهمًا.

سُمِّي مهرها. ولكلٍّ صنف من هذه الأصناف الأربعة حكم عند الفقهاء.

٤ـ لا متعة لمن كان نكاحها باطلاً أو فاسدًا؛ لأن وجودهما كعدمهما كما نص الحنابلة، وهو ما يتوافق مع اتجاه المذاهب الأخرى.

٥ـ للفقهاء قولان في حكم متعة الطلاق للمطلقة قبل الدخول: القول الأول: الوجوب في بعض الحالات كما ذكر الحنفية، والشافعية، والحنابلة، والقول الثاني: الاستحباب كما ذكر المالكية. وتم اختيار القول الأول لقوة أدلته ووضوح دلالاتها، وتوافقه مع حكمة الإسلام في الدعوة إلى مواساة المصاب والمكلوم، وهي هنا الزوجة المطلَّقة التي فقدت نعمة النكاح والمعيل.

٦ـ للفقهاء قولان في حكم متعة الطلاق للمطلقة بعد الدخول، إذا استوفى العقد أركانه وشروطه: القول الأول: الوجوب، وهو مذهب الشافعية، وابن حزم الظاهري، والقول الثاني: الاستحباب، وهو قول الحنفية، والمالكية، والحنابلة. وتم اختيار القول الأول؛ لقوة أدلته، ووضوح دلالاتها، ولما هو منقول ومعمول به عند بعض الصحابة، وتوافقه مع حكمة الإسلام في الدعوة إلى مواساة المصاب والمكلوم، وهي هنا الزوجة المطلَّقة التي فقدت نعمة النكاح والمعيل. .

٧ـ للفقهاء ثلاثة أقوال في مقدار متعة الطلاق، ومن تُعتَبَر حالُه في تقديرها ـ مع مراعاة اختلافهم في حكمها من حيث الوجوب أو الاستحباب كما تقدم ـ القول الأول: تقدر بحسب حال الزوج يسرًا

أو عسرًا، وهو قولٌ للحنفية، والشافعية، والحنابلة، وهو المشهور عند المالكية، وبعض فقهاء السلف. والقول الثاني: تقدر متعة الطلاق بحسب حال الزوجة ومكانتها، وهو قول الكرخي والقدوري من الحنفية، وقولٌ آخر للمالكية، والشافعية، والحنابلة. والقول الثالث: تقدر متعة الطلاق بحسب حال الزوجين كليهما، وهو المفتى به عند الحنفية، والراجح عند الشافعية، وقول ثالث للحنابلة. وتم استبعاد القولين: الثاني والثالث، واختيار القول الأول؛ لقوة أدلته، ووضوح دلالاتها، إذ كيف يُلْزم المطلِّق بما يعجز عنه حال مراعاة مكانة المرأة، والله-تعالى - يقول:{لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا }البقرة: ٢٨٦، على أن هذا لا يمنع من تراضي الطرفين على مقدارها دفعًا للشحناء والبغضاء، فإن تنازعا فيُترك تقديرُها والحكمُ بها للقاضي العادل، إما جملة واحدة أو على أقساط، بقيود وضوابط ذُكرت في مواضعها، مع مراعاته تغيُّر الوضع المعيشي ونفقاته وتكاليفه؛ تمشيًا مع قاعدة:«لا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان».

٨ـ مع مراعاة اختلاف الفقهاء في حكم متعة الطلاق وجوبًا أو استحبابًا، فإن لمتعة الطلاق عندهم موجبات ومسقطات ذكروها، مع اتفاقهم أصلاً على أن المتعة تعطى للمطلقة إذا كانت الفُرقة من قِبَل الزوج، كما إذا كان عِنِّينًا، أو ارتد عن الإسلام. ولا تعطى لها إذا كان الفراق من قِبَلها، كما إذا خالعت زوجها على مال، أو أبرأته من المهر،

أو ارتدت عن الإسلام. واختلف الفقهاء في بعض المسائل التطبيقية، فيما إذا كان الزوج هو المتسبب للفرقة أو كان المباشر لها، أو كانت الزوجة كذلك.

٩ـ تم استحضار بعض الصور والآثار المنقولة في متعة الطلاق من حيث النوع والمقدار، منها ما هو عيني، ومنها ما هو نقدي، كما تم بيان الحد الأعلى والحد الأوسط والحد الأدنى للمتعة في أزمان السلف.

أما التوصيات فهي ما يلي:

١ـ العمل على تثقيف المقبلين على الزواج وكذا الأزواج ـ رجالاً ونساء ـ بحقوق الزوجية، ومنها: حق الزوجة المطلقة في متعة الطلاق.

٢ـ سَنَّ التشريعات والأنظمة الواضحة الحاسمة الموجِبة لمتعة طلاق الزوجة، إن كانت الفُرقة من قِبَل الزوج.

٣ـ وجوب مراعاة التشريعات والأنظمة اختلاف الأزمنة والأمكنة والحياة المعيشية حال تقدير متعة الطلاق، وفرض حد أدنى لذلك.

فهرس المصادر والمراجع

١ـ أحكام الزواج في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد أبو يحيى. نشر المركز العربي بعمان ١٩٩٨م.

٢ـ أحكام القرآن للجصاص، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ١٤٠٥هـ

٣ـ أحكام القرآن لابن العربي، تحقيق محمد عبد القادر عطا. نشر

دار الفكر للطباعة والنشر بلبنان ـ د. ت ـ.

٤ـ الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لابن عبد البر، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. ط ١ ببيروت لدار الكتب العلمية ٢٠٠٠ م.

٥ـ أسنى المطالب شرح روض الطالب، للأنصاري. نشر المكتبة الإسلامية ببيروت ـ د.ت ـ.

٦ـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ـ د. ت ـ.

٧ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم . ط ٢ نشر دار المعرفة ببيروت ـ د. ت ـ.

٨ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني. ط ٢ لدار الكتاب العربي ببيروت ١٩٨٢م.

٩ـ تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي، تحقيق مجموعة من الأساتذة. نشر دار الهداية.

١٠ـ التاج والإكليل شرح مختصر خليل، للمواق. ط ٢ لدار الفكر ببيروت – ١٣٩٨هـ.

١١ـ تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي. نشر دار الكتب الإسلامي بالقاهرة ١٣١٣هـ.

١٢ـ تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن). نشر دار

الفكر ببيروت ١٤٠٥ هـ.

١٣ـ تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن). نشر دار الشعب بالقاهرة ـ د. ت ـ.

١٤ـ تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم). نشر دار الفكر ببيروت ١٤٠١ هـ.

١٥ـ تفسير المنار، للشيخ محمد رشيد رضا. ط ٢ بمصر ١٣٥٠هـ.

١٦ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري. نشر وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب ١٣٨٧هـ.

١٧ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. نشر دار الفكر ببيروت ـ د. ت ـ.

١٨ـ حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) نشر دار الفكر للطباعة والنشر ببيروت١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

١٩ـ الحاوي الكبير، للماوردي. تحقيق علي محمد معوض وزميله. ط ١ لدار الكتب العلمية ببيروت ١٤١٩هـ/١٩٩٩ م.

٢٠ـ حقوق المرأة في الإسلام، للدكتور محمد عرفة. نشر دار المدني للطباعة والنشر بجدة ١٩٧٨م.

٢١ـ حكم المتعة للمطلقات، للدكتور حسن شموط. بحث منشور في موقع«الفقه«وموقع«الألوكة«في الشبكة العنكبوتية.

٢٢ـ حياة اليونان تأليف وِلْ ديوارانت المجلد الثاني من كتابه:«قصة الحضارة«ترجمة محمد بدران، ط ١ لدار الجيل ببيروت.

٢٣ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي. ط ٢ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ.

٢٤ـ الروض المربع شرح زاد المستقنع، للبهوتي. نشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض ١٣٩٠ هـ

٢٥ـ سنن الدارقطني، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني. نشر دار المعرفة ببيروت ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦م.

٢٦ـ السنن الصغرى للبيهقي، تحقيق محمد ضياء الرحمن الأعظمي. ط ١ لمكتبة الرشد بالرياض ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

٢٧ـ شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد الزرقاء، تقديم مصطفى أحمد الزرقاء، وتنسيق د. عبد الستار أبوغدة. ط ١ لدار الغرب الإسلامي ببيروت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٨ـ شرح مشكل الآثار، للطحاوي، تحقيق شعيب الأرنؤوط. ط ١ لمؤسسة الرسالة ببيروت ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٢٩ـ شرح منتهى الإرادات (دقائق أولى النهى لشرح المنتهى) للبهوتي. ط ٢ لدار عالم الكتب ببيروت ١٩٩٦م.

٣٠ـ صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، تحقيق د. مصطفى ديب البغا. ط ٣ لدار ابن كثير ودار اليمامة ببيروت ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧م.

٣١ـ صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ـ د . ت ـ.

٣٢ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ـ د . ت ـ

٣٣ـ الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تأليف الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. نشر دار الفكر ببيروت ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٣٤ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب. نشر دار المعرفة ببيروت ـ د . ت ـ.

٣٥ـ القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، لابن جزي. طبع دار القلم ببيروت ـ د . ت ـ.

٣٦ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، تحقيق هلال مصيلحي. نشر دار الفكر ببيروت ١٤٠٢هـ

٣٧ـ لسان العرب، لابن منظور. ط ١ لدار صادر ببيروت ـ د. ت ـ.

٣٨ـ ماذا عن المرأة، للدكتور نور الدين عتر. ط ١١ نشر دار اليمامة بدمشق ١٤٢٤ هـ.

٣٩ـ المبسـوط، للسرخسي. نشر دار المعرفة ببيروت ـ د. ت ـ.

٤٠ـ متعة الطلاق وعلاقتها بالتعويض عن الطلاق التعسفي في الفقه والقانون، للدكتور جميل فخري. نشر مكتبة المدينة بالقاهرة

١٩٩٢م.

٤١ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي. نشر دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي بالقاهرة ١٤٠٧ هـ.

٤٢ـ المحلى، لابن حزم الظاهري، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. نشر دار الآفاق الجديدة ببيروت ـ د. ت ـ.

٤٣ـ المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس. نشر دار صادر ببيروت ـ د. ت ـ.

٤٤ـ المرأة بين الفقه والقانون، للدكتور مصطفى السباعي، ط ٧ نشر دار الوراق للنشر والتوزيع ببيروت ١٤٢٠ هـ.

٤٥ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل. نشر مؤسسة قرطبة بمصر ـ د.ت.

٤٦ـ المصنف (الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار)، لابن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت. ط١ لمكتبة الرشد بالرياض ١٤٠٩ هـ.

٤٧ـ المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. ط ٢ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٣هـ.

٤٨ـ مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني. نشر المكتب الإسلامي بدمشق عام ١٩٦١م.

٤٩ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم، إعداد مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ط ٢ للهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالقاهرة ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠ م.

٥٠ـ المعجم الكبير، للطبراني. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط ٢ لمكتبة الزهراء بالموصل ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٣م.

٥١ـ المغني، لابن قدامة. ط ١ لدار الفكر ببيروت ١٤٠٥هـ.

٥٢ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للخطيب الشربيني. نشر دار الفكر ببيروت ـ د . ت ـ.

٥٣ـ المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني. نشر دار المعرفة بلبنان ـ د . ت ـ.

٥٤ـ المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي. نشر دار الفكر ببيروت ـ د . ت ـ.

٥٥ـ مواهب الجليل شرح مختصر خليل، للحطاب. ط ٢ لدار الفكر ببيروت ١٣٩٨ هـ.

٥٦ـ الموسوعة الفقهية«الكويتية«، لوزارة الأوقاف الكويتية. ط ٢ بالكويت، في عام ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

٥٧ـ الميسَّر في أصول الفقه الإسلامي، للدكتور إبراهيم سلقيني. ط ١ لدار الفكر بدمشق ١٩٩١م.

٥٨ـ نفقة المتعة بين الشريعة والقانون، للدكتور أحمد فتحي البهنسي. نشر دار الشروق بالقاهرة ١٩٨٨م.

٥٩ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي. نشر دار الفكر للطباعة ببيروت ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

أثر الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح
دراسة فقهية

الدكتورة/ البندري بنت عبد الله الجليل(*)

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه، ومن والاه، وبعد:

فقد شرع الإسلام الزواج لحكم متعددة، من أهمها الإحصان والعفاف وإيجاد النسل الصالح، وقد أحاط الشارع الحكيم عقد النكاح بالرعاية والاهتمام، وشرع له ضوابط تساعد على استقراره، وحسن سيره، وقيامه بمهمته خير قيام، ولا بد لاستقرار عقد النكاح من خلو عاقديه من كل مرض وعيب، ليقوم على أساس من الصحة والسلامة، وتجنب كل ما من شأنه أن يعيبه.

وقد يسر الله - جل وعلا- للإنسان أنواع العلوم والمعارف، بحيث أصبح من السهل الاطلاع على كثير من الحقائق عن طريق الوسائل والأدوات الطبية في هذا العصر، ومع تقدم التكنولوجيا الطبية، وتوافر المعامل المخبرية المتقدمة، أصبح الاعتماد على هذه التقنيات كبيرًا في كثير من القضايا، وأصبح الفحص الطبي بطرقه المختلفة أداة فاعلة في اكتشاف عيوب النكاح وإثباتها، مما أكسبه أهمية كبيرة تزداد يومًا

(*) أستاذ الفقه المساعد بكلية الآداب جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن.

بعد يوم، بسبب التطور التقني في المعدات الطبية، وقدرتها على إعطاء نتائج دقيقة في كثير من الحالات، وهذا ما دعاني لبحث هذا الموضوع المهم، خاصة في الجانب القضائي فيما يتعلق بإثبات عيوب النكاح من الناحية الطبية، ومدى اعتماد القضاة في المحاكم عليها.

وقد استعنت بالله – تعالى-، وعقدت العزم على الكتابة في هذا الموضوع الذي جعلت عنوانه): أثر الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح)، راجية من الله التوفيق والسداد.

الفصل الأول: العيوب المؤثرة في عقد النكاح

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم العيوب في اللغة والاصطلاح

العيب في اللغة:

هو الوصمة أو النقيصة، والجمع عيوب، ورجل عيّاب، وعيّابة: كثير العيب، يقال: عيب الشيء فعاب: إذا صار ذا عيب، فهو معيب، وهو ما يخلو عنه أصل الفطرة السليمة للشيء[1].

ومنه قوله تعالى: (أما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبًا)[2].أي أجعلها ذات عيب[3]، يعني السفينة.

---

(١) انظر: لسان العرب ١/٦٣٣، مقاييس اللغة ٤/١٨٩، المصباح المنير ٢/٤٣٩، المحكم والمحيط الأعظم ٢/٢٦٠.

(٢) سورة الكهف، آية (٧٩).

(٣) تفسير البغوي ٣/٢٠٩.

العيب في الاصطلاح:

لم يهتم الفقهاء المتقدمون بتعريف العيب المؤثر في عقد النكاح، فلا نجد تعريفه منصوصًاعليه إلا قليلاً، وممن عرف العيب من المتقدمين الإمام النووي، حيث قال: "هو ما ينفر عن الوطء ويكسر سورة التواق"(١).

وفي موسوعة الفقه الإسلامي عُرّف العيب بأنه: "آفة تمنع، أو تنقص كمال الاستمتاع بين الزوجين"(٢).

وفي موسوعة الأحوال الشخصية :

"العيب في النكاح: كل نقص بدني، أو عقلي في أحد الزوجين، يمنع من تحصيل مقاصد النكاح، والتمتع بالحياة الزوجية"(٣).

وتعريف العيب في موسوعة الأحوال الشخصية أرجح ؛لشموله جميع العيوب، بخلاف التعريفين الآخرين، فقد حصرا العيب فيما له أثر في الاستمتاع بين الزوجين فحسب.

وعليه يكون المراد بالعيب في النكاح هو كل عيب ينفر أحد الزوجين من الآخر ويمنع المقصود من النكاح(٤).

المبحث الثاني: أنواع عيوب النكاح

وفيه ثلاثة مطالب:

---

(١) تهذيب الأسماء واللغات ٤/٥٣.
(٢) ٤/٢١.
(٣) التفريق القضائي بين الزوجين، ص ١٧٩.
(٤) المناظرات الفقهية للسعدي ٢/٢٥٣.

المطلب الأول: العيوب التي تختص بالرجال

يختص الرجل بعدة عيوب للنكاح، من أهمها ما يلي:

١- العنّة :

وهي لغة: مصدر عنّ، ومنه قولهم: عن له الشيء عنًّا وعنونًا: ظهر أمامه، واعترض.

وعنّ ولي الأمر، أو عنّ بفكري الأمر: إذا عرض، وعنّ الشيء: إذا أعرض، وانصرف، وعنّ الرجل عنّة: عجز عن الجماع لمرض يصيبه، فهو معنون، وعنين.

وسمي العنين عنينًا؛لأنه يعن ذكره-أي يعترض- لقبل المرأة من عن يمينه وشماله، فلا يقصده[١].

والعنة اصطلاحًا: عجز لا يقدر معه الرجل على جماع زوجته مع وجود الآلة وعدم المانع.

والعنين: من لا يقدر على جماع زوجته، مع وجود الآلة؛لمانع منه، ككبر سن، أو سحر أو مرض[٢].

وذهب الحنفية إلى أن العنة هي عدم القدرة على النساء في الفرج خاصة، بالرغم من وجود الآلة، أيًّا كانت الآلة تنتشر أم لا؛ لوجود مانع ككبر سن أو ضعف في أصل الخلقة، وخصّه البعض بالعجز عن

---

(١) انظر: الصحاح ٦/٢٦٦، لسان العرب ١٣/ ٢٩٠، المعجم الوسيط ٢/٦٣٢، المصباح المنير ٢/٤٣٢.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/ ٤٩٤، الذخيرة ٤/ ٤٢٩، الحاوي الكبير ٩/٣٦٨، المغني ٧/ ٢٥٠.

جماع البكر دون الثيب، أو زوجته دون غيرها[١].

ورأى المالكية أن العنة هي متعلقة بصغر الذكر بما يحول دون الجماع، وأطلقوا مصطلح "الاعتراض حيال الذكر غير الصغير، لكن آفته عدم الانتشار"[٢].

وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن العنة هي العجز عن الوطء في الفرج خاصة؛لعدم انتشار الآلة، ولو كان لديه قدرة على الوطء في الدبر[٣].

٢- الجب:

وهو لغة: مصدر جبّ، يقال: جبّه، يجبه جبًّا، وجبابًا: إذا قطعه.

ومنه: جببته، فهو مجبوب، إذا استؤصلت مذاكيره، فهو أجب، والجمع جُب، والاجتباب استئصال الخصية[٤].

واصطلاحًا: قطع الذكر كله، أو بعضه، بحيث لم يبق منه ما يطأ به[٥].

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الجُبّ هو من قطع ذكره كله، أو كان دون الحشفة، بحيث لا يستطيع الجماع[٦].

(١) انظر: تبيين الحقائق ٣/٢١، العناية شرح الهداية ٤/٢٩٧.
(٢) انظر: الذخيرة ٤/٤٢٩، شرح مختصر خليل للخرشي ٣/٢٣٧، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٢٧٨.
(٣) انظر: نهاية المطلب ١٢/٤٧٩، الإقناع ٢/٤٢١، حاشية البجيرمي ٣/٣٨٦، الهداية على مذهب الإمام أحمد، ص ٣٩٣، المبدع ٦/١٦٦.
(٤) انظر: الصحاح ١/٩٦، لسان العرب ١/٢٤٩، مقاييس اللغة ١/٤٢٣.
(٥) انظر: حاشية ابن عابدين ٣/١١٧، الفواكه الدواني ٢/٣٨، الحاوي الكبير ٩/٣٤٠، المغني ٧/١٨٦.
(٦) انظر: تحفة الفقهاء ٢/١٢٤،، الاختيار ٣/١٦٠، روضة الطالبين ٧/١٩٥، مغني المحتاج

وذهب المالكية إلى أن الجُبّ هو من قطعت خصيتاه، أي: ذكره وأنثياه[1].

٣- الخصاء:

وهو لغة: مصدر خصي، يقال: خصاه يخصيه خصيًا، وخصاء: سل خصيته، فمدار الخصاء في اللغة على: السل والترع المتعلقين بالخصية، ويكون في الناس والدواب[2].

وفي الاصطلاح: من نزعت خصيتاه وكان ذكره لا ينتشر[3].

وذهب جمهور الفقهاء إلى أن الخصاء هو ذهاب الخصيتين مع بقاء الذكر، وعكس ذلك المالكية، فهو عندهم: مقطوع الذكر دون الخصيتين[4].

المطلب الثاني: العيوب التي تختص بالنساء

تتعدد عيوب النكاح لدى الأنثى، ومن أهمها:

١- الرتق:

وهو لغة: ضد الفتق، وهو إلحام الفتق وإصلاحه، والرتقاء: المرأة ضيقة الفرج[5].

٣/٢٠٣، الإقناع ٧/٥٨٠، المبدع ٦/١٦٥، كشاف القناع ٥/١٠٥.

(١) انظر: شرح مختصر خليل ٣/٢٢١، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٢/٢٧٨.

(٢) انظر: الصحاح ٦/٢٣٢، لسان العرب ١٤/٢٢٩، مقاييس اللغة ٢/١٨٨، المصباح المنير ١/١٧١.

(٣) انظر: حاشية ابن عابدين٣/١١٧، مواهب الجليل ٣/٤٠٣، الحاوي ١١/٢١.

(٤) انظر: تبيين الحقائق وحاشية شلبي٣/ ٢٨٠، فتح القدير ٣/٢٦٧ وما بعدها، نهاية المطلب في دراية المذهب ١٢/٤٩٩، حاشية البجيرمي ٣/٣٨٦، المغني ٧/٢٠١، المحرر في الفقه ٢/٢٤، الإقناع ٢/١٩٧.

(٥) انظر: لسان العرب١٠/١١٤، المعجم الوسيط ١/٣٢٧.

وفي الاصطلاح: الرتق هو تلاحم الشفرين، بحيث يكون الفرج مسدودًا بلحم أو بعظم تتعذر معه المعاشرة[١].

٢- القرن:

وهو لغة: - بسكون الراء- النتوء الموجود أعلى رأس الكبش، أو الثور، وفي فرج المرأة، وقد يكون من لحم مرتق، أو غدة غليظة[٢].

وفي الاصطلاح: انسداد محل الجماع من المرأة بشيء يبرز في فرجها، يشبه قرن الشاة، تارة يكون عظمًا فيعسر علاجه، وتارة يكون لحمًا وهو الغالب فلا يعسر علاجه[٣].

٣- العفل:

وهو لغة: لحم يخرج من رحم المرأة، ولا يصيبها إلا بعد ما تلد[٤].

واصطلاحًا: ورم يكون في اللحمة التي بين مسلكي المرأة، فيضيق منه فرجها، فلا ينفذ فيه الذكر، وقيل: رغوة في الفرج تحدث عند الجماع، وتمنع لذته[٥].

٤- الإفضاء:

وهو لغة: من الفضاء، وهو المكان الواسع من الأرض، والمرأة

(١) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٢٥، العناية شرح الهداية ٤/ ٣٠٣، التاج والإكليل ٥/ ١٣٨، الذخيرة ٤/ ٤٢١، حاشية الدسوقي٢/ ٢٥٣، روضة الطالبين ٧/ ١٧٧، تحفة المحتاج٧/ ٣٤٦، المغني ٧/ ١٨٥، شرح منتهى الإرادات ٢/ ٦٧٨.

(٢) انظر: الصحاح ١/ ٢٥٢، لسان العرب ١٣/ ٣٣٥.

(٣) انظر: تبيين الحقائق ٣/ ٢٥، شرح مختصر خليل للخرشي ٣/ ٢٣٧، التاج والإكليل ٥/ ١٣٨، روضة الطالبين ٧/ ١٧٧، المغني ٧/ ١٨٥، شرح منتهى الإرادات٢/ ٦٧٨، المبدع ٦/ ١٦٩.

(٤) انظر: الصحاح ٥/ ١٧٦٩، لسان العرب ١١/ ٤٥٨.

(٥) انظر: تبيين الحقائق ٤/ ٤٠، الذخيرة ٤/ ٤٢٢، شرح مختصر خليل ٣/ ٢٣٧، الهداية على مذهب الإمام أحمد، ص ٣٩٤، المغني ٧/ ١٨٥، المبدع ٦/ ١٦٩.

المفضاة: مختلطة المسلكين[١].

وفي الاصطلاح: هو انخراق ما بين مجرى البول ومجرى المني، وقيل: ما بين القبل والدبر، ويطلق عليه الحنابلة الفتق[٢].

٥- الفتق:

وهو لغة: مصدر فتق، يقال: فتق الشيء فتقاً: شقه، والفتق ضد الرتق، وامرأة فتقاء، المنفتقة الفرج[٣].

واصطلاحًا: اختلاط مسلكي البول والغائط حتى يصيرا مسلكًا واحدًا[٤].

٦-البخر:

وهو في اللغة: نتن يكون في الفم، وغيره.يقال: بخر الفم بخرًا: إذا أنتن، وتغير ريحه، فهو أبخر[٥].

وفي الاصطلاح: البخر، وجود رائحة نتنة لفرج المرأة تثور عند الجماع[٦].

٧-القروح السيّالة:

وهي لغة: جمع قرح وقرحة، يقال: قرحه قرحًا: إذا جرحه، فهو

(١) انظر:لسان العرب٧/٢١٢،تاج العروس ١٨/٥٠٥.
(٢) انظر: التاج والإكليل٨/٣٤٢،الحاوي الكبير ٩/٥٣٨،شرح مختصر خليل للخرشي ٣/٢٣٧،تحفة المحتاج٧/٣٤٦،المغني ٧/١٨٥،المبدع ٦/١٧٠.
(٣) انظر: الصحاح ٤/١٥٣٩،لسان العرب ١٠/٢٩٦.
(٤) انظر:الذخيرة ١٢/٣٧٢،حاشية البجيرمي ٣/٤٢٩،شرح الزركشي٦/١٧٤.
(٥) انظر: الصحاح ٢/٥٨٦،لسان العرب ٤/٤٧،المصباح المنير ١/ ٣٧.
(٦) شرح مختصر خليل ٣/٢٣٧،الفواكه الدواني ٣/١٠١٧،تحفة المحتاج٧/٣٤٦،المغني ٧/١٨٦،الفروع ٨/٢٨٤.

قريح.والقرح كالألم والجرح. والقرحة: الثرة إذا دب فيها الفساد[١].

ولم يذكر الفقهاء لها تعريفًا خاصًا، وجاء في المطلع على أبواب المقنع: "والقروح معروفة"[٢].

والقروح السيّالة في اصطلاح الأطباء: إصابة مرضية لا يغطيها الجلد، وقد تكون بمثابة قرحة زهرية، تظهر على الأعضاء التناسلية لكلا الجنسين، والقروح التي تسيل من فرج المرأة يصاحب وجودها تورم، ثم تنفجر تاركة وراءها قروحًا تبدأ بالنضج لعدة أسابيع، وإذا لم تعالج فقد يطول زمانها، وتتحول إلى قرحة زهرية[٣].

٨- الاستحاضة:

وهي لغة: استفعال من الحيض، يقال: استحيضت المرأة فهي مستحاضة: بأن يسيل دمها، لا من المحيض.

فمدار الاستحاضة على استمرار خروج دم المرأة بعد أيام حيضها المعتاد[٤].

واصطلاحًا: سيلان الدم في غير أوقات الحيض من مرض، وفساد[٥].

٩- سرطان الرحم:

وهو تقرحات تظهر في الرحم، وتنتشر لتصل إلى المهبل، والمثانة،

(١) انظر: الصحاح ١/٣٩٥،مقاييس اللغة ٥/٨٢،لسان العرب٢/٥٥٨.
(٢) ص ٣٢٤.
(٣) أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي ،ص ٥٣٦.
(٤) انظر: الصحاح ٣/١٠٧٣،لسان العرب ٧/١٤٢،المصباح المنير ١/١٥٩.
(٥) انظر: المبسوط ٢/١٤١،الذخيرة ١/٣٧٢،روضة الطالبين ١/٧٨،المغني ١/٢٢٦،شرح منتهى الإرادات ١/١١٦.

والمسالك البولية، والمستقيم[1].

المطلب الثالث: العيوب المشتركة بين الجنسين

هناك جملة من العيوب المشتركة بين الرجال والنساء، منها ما يلي:

١-الجنون:

وهو لغة: الستر، يقال: جنّ الشيء يجنّه جنًّا: ستره، ويقال: جنّ عليه الليل، أي ستره[2].

وعند الفقهاء: زوال العقل، واختلاطه بحيث يمنع وقوع الأفعال والأقوال على النهج المستقيم إلا نادرًا، وقد يكون مطبقًا، أي: ممتدًا، وقد يكون الجنون غير مطبق[3].

٢-الجذام:

لغة: من جذم، والجذم: القطع، والأجذم مقطوع اليد، والجذام من الداء علة تجذم الأصابع وتقطعها[4].

وعند الفقهاء: علة تعفن منها الأعضاء وتشنجها وتقرحها، فيحمر منها العضو، ثم يسودّ، ثم يتقطع ويتناثر من شدة التقيح، ويتصور في كل عضو، لكنه في الوجه أغلب[5].

---

(١) موسوعة المرأة الطبية ،ص ٣٢٠.

(٢) انظر:الصحاح ٥/٢٠٩٣،مقاييس اللغة ١/٤٢١،لسان العرب ١٣/٩٢.

(٣) انظر: تبيين الحقائق ٣/٢٥،روضة الطالبين ،ص ١٧٦،شرح الزركشي ٥/٢٤٥،الهداية على مذهب الإمام أحمد ،ص ٣٩٤،المغني ٧/١٨٦،التوقيف على مهمات التعاريف ،ص ١٣١،الكليات ،ص ٣٥٠.

(٤) انظر: الصحاح ٥/١٨٨٣،مقاييس اللغة ١/٤٣٩، لسان العرب ١٢/٨٧.

(٥) انظر:تبيين الحقائق ٣/٢٥،روضة الطالبين ٧/١٧٦، المطلع على أبواب المقنع ١/٣٢٤،المبدع ٦/١٧٠،كشاف القناع ٥/١٠٩،مفاتيح العلوم،ص ١٨٤،معجم لغة الفقهاء،ص١٦١.

٣-البرص:

لغة: هو بياض يقع في الجسد والرجل أبرص، والمرأة برصاء[١].

وعند الفقهاء: داء ينتج منه بياض شديد يقع في الجسد على شكل بقع[٢].

وقيل: مرض يحدث في الجسم قشرًا، وتبقّع أبيض في الجلد، ويسبب للمريض حكًّا مؤلمًا[٣].

-العذيطة:

لغة: يقال: عذيط، بمعنى أخرج حاجته على غير العادة، يقال: رجل عذيوط، وامرأة عذيوطة[٤].

واصطلاحًا: هو الذي يخرج منه بول أو غائط عند الجماع[٥].

٥-الناسور:

لغة: من النسر وهو القطع، والنقص، والكشط[٦].

واصطلاحًا: قروح غائرة تحدث في المقعدة، يسيل منها الصديد، ويخرج الريح والنجو بلا إرادة[٧].

٦- الباسور:

(١) انظر:الصحاح ٣/١٠٢٩،مقاييس اللغة ١/٢١٩،لسان العرب ٧/٥.
(٢) انظر: تبيين الحقائق ٣/٢٥،جواهر العقود ٢/٣١،المطلع على أبواب المقنع ١/٣٢٤.
(٣) انظر: معجم لغة الفقهاء،ص ١٠٦،٣٩.
(٤) انظر: لسان العرب٧/٣٤٩،المصباح المنير ٢/٣٩٩.
(٥) انظر: مواهب الجليل ٣/٤٨٤،الشرح الصغير ٢/٢٦٩،روضة الطالبين ٧/١٧٧،تهذيب الأسماء واللغات٤/١١،المبدع ٧/٩٩.
(٦) انظر:لسان العرب ٥/٢٠٥،المصباح المنير٢/٦٠٣.
(٧) انظر:البناية شرح الهداية ٢/٦٣٦،الذخيرة ٤/٤٢١،المبدع ٧/٩٩.

لغة: من البسر، وهو علة تحدث في المقعدة، وفي داخل الأنف، وغير ذلك، والأكثر حدوثها في المقعدة(١).

اصطلاحًا: داء في المقعدة، ومنه ما هو ناتئ كالعدس، أو الحمص، أو العنب، أو التوت، ومنه ما هو غائر داخل المقعدة، وكل ذلك إما سائل، وإما غير سائل(٢).

وقيل: الباسور، مرض يحدث فيه تمدد وريدي في الشرج، أما الناسور- بضم السين- قرحة بشكل أنبوبة ضيقة الفتحة تمتد في الجسم، وخصوصًا حول المقعدة(٣).

٧- الخنوثة:

وهو من يشكل فيه أمر الذكورة والأنوثة، فله آلة لكل منهما(٤).

وهناك أمراض حديثة يمكن أن يصاب بها أحد الزوجين وتؤثر في عقد النكاح، لم يذكرها الفقهاء، منها ما يلي:

١- السيلان:

وهو أحد الأمراض التناسلية المعدية، يصيب المسالك البولية، أو المستقيم، وينتقل عن طريق الجماع، وسبب الإصابة به بكتيريا بولية، تسبب التهابًا وتقيحًا(٥).

---

(١) انظر: مختار الصحاح ١/ ٣٤،المعجم الوسيط ١/ ٣٦.
(٢) انظر:حاشية الدسوقي ١/ ٧١،المبدع ٧/ ٩٩.
(٣) انظر: معجم لغة الفقهاء،ص ١٠٢،المغني ٧/ ١٨٦،الشرح الكبير على متن المقنع ٧/ ٥٧٩.
(٤) انظر: تبيين الحقائق وحاشية الشلبي ٦/ ٢١٤،الوسيط في المذهب ٤/ ٣٧٢،شرح مختصر خليل للخرشي ٨/ ٢٢٦،المبدع ٤/ ٣٠٦.
(٥) انظر:معجم اللغة العربية المعاصرة ٢/ ٧١،موسوعة المرأة الطبية ،ص ٢٦٥.

٢- الإيدز:

أو متلازمة نقص المناعة المكتسبة، وهو مرض يصيب الجهاز المناعي البشري، له مجموعة من الأعراض المرضية، التي يدل ظهورها على أن المصاب يعاني من فقدان المناعة.ويسببه فيروس نقص المناعة البشرية، وينتقل الفيروس إلى المصاب عن طريق حدوث اتصال مباشر بين غشاء مخاطي أو مجرى الدم وبين سائل جسدي يحتوي على هذا الفيروس، مثل: الدم، أو السائل المنوي للرجل، أو السائل المهبلي للأنثى، أو المذي، أو لبن الرضاعة الطبيعية .ويؤدي هذا المرض إلى انتشار الميكروبات من الفيروسات والبكتيريا، بالإضافة إلى الطفيليات، والفطريات في جسم المصاب، كما يحدث أيضًا انتشار لورم خبيث يسمى (ساركوما)[١].

٣-الهربس:

مرض فيروسي تناسلي مُعد، يصيب الأعضاء التناسلية للإنسان، ويسبب آلامًا شديدة للمصاب به، ويخرج في الأعضاء التناسلية للشخص المصاب به بثور، فلا يستطيع المصاب الجماع[٢].

٤-العقم:

لغة: ما يحول دون النسل من داء أو شيخوخة، والعقيم الذي لا

(١) انظر:معجم اللغة العربية المعاصرة ١/١٤٣،قضايا طبية من منظور إسلامي ،ص ٨٤،وانظر:مرض الإيدز http:ar.wikipedia.orgwiki .

(٢) انظر: موسوعة المرأة الطبية،ص ٢٦٩،الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها،ص ٢٣١.

يولد له، رجلاً كان أو امرأة[١].

اصطلاحًا: هو عجز أحد الزوجين، أو كليهما عن الإنجاب، مع استكمال المتعة الجنسية بينهما[٢].

٥- الزهري:

مرض تناسلي، يصيب أعضاء الجسم وأنسجته، وهو من الأمراض المنقولة جنسيًا التي تسببها الجرثومة اللولبية الشاحبة من سلالة البكتريا الشاحبة، وينتقل مرض الزهري عن طريق الاتصال الجنسي، وله علامات وأعراض عديدة؛ولا يمكن تشخيصه بدقة إلا بعد عمل الاختبارات المصلية[٣].

٦- أمراض الدم الوراثية:

وهي مجموعة من الأمراض المزمنة التي تصيب أحد مكونات الدم مثل : الكريات الحمراء، والبيضاء، أو الصفائح، وتؤدي إلى إصابة المريض بالآلام متكررة، أو نزيف دائم، أو إعاقة أو الاعتماد على نقل الدم مدى الحياة[٤].

٧- السرطان:

بعض خلايا الجسم تموت بشكل طبيعي خلال دورة الحياة، ويقوم

(١) انظر: الصحاح٥/١٩٨٨،لسان العرب ٤/٥٩١،المصباح المنير ٢/٤٢٣،معجم لغة الفقهاء، ص ٣١٨، تهذيب الأسماء واللغات ٤/٣٠.

(٢) انظر: المبسوط ٥/١٠٩،شرح مختصر خليل ٣/٢٣٦،روضة الطالبين ٤/٥٩١،المغني ٧/١٨٦، الشرح الكبير على متن المقنع ٧/٥٧٩.

(٣) انظر: موسوعة المرأة الطبية،ص ٢٥٧،الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها،ص ٣١٤،وانظر: مرض الزهري :http:ar.wikipedia.org.wiki .

(٤) أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة ومعقدة،د.محسن الحازمي ص٢٩٧.

الجسم بتعويض ذلك النقص في الخلايا عن طريق الانقسام؛حيث تقوم الخلية بإنتاج نسخة أخرى من الحامض النووي، ثم تنقسم إلى خليتين، وعادة يحدث انقسام الخلايا بشكل منتظم، بحيث يمكن لأجسامنا النمو، وإصلاح الأنسجة التالفة عندما تعمل الخلايا كما هو مخطط لها، فإننا نتمتع بصحة جيدة، لكن عندما يختل ذلك النظام، فإننا نمرض في حالة السرطان، فتنمو خلايا غير طبيعية، وبدلاً من تعويض الخلايا التالفة فقط، تتكاثر تلك الخلايا بشكل كبير، ودون توقف، فتطغى على العضو المصاب مشكلة ما يسمى بالورم(١).

٨- التهاب الكبد الوبائي:

يصيب كبد الإنسان فيروسات مختلفة، صنّفها علماء الطب إلى أنواع، ويعد فيروس (سي) من أخطر هذه الفيروسات، وهو تليف وأورام مزمنة بالكبد، وينتقل المرض بنقل الدم الملوث، والمعاشرة الجنسية(٢).

٩- شرب الخمر وتعاطي المخدرات:

ويعرف الخمر بأنه كل ما خامر العقل، وأثر فيه بالخلط، وعدم الضبط(٣).

---

(١) انظر: موسوعة المرأة الطبية،ص ٣٢٠-٣٢٣.

(٢) أمراض الكبد"مقال لمحمد بن محمد أبو شوك،مجلة الوعي الإسلامي،مجلد ١،عدد ١١٦،ص ٧٦، الفرقة بين الزوجين،ص ١٩٩.

(٣) انظر: التأصيل الشرعي للخمر والمخدرات،دراسة فقهية مقارنة، حكمة تحريم الخمر في الإسلام،ص ١٣.

أما المخدرات فهي جمع مخدر وهي في اللغة مأخوذة من الخدر[1].

وبالنظر إلى لفظ المخدرات نجدها تشمل على معاني الكسل والضعف والبطء.

أما اصطلاحًا فهي كل مادة خام أو مستحضرة تحتوي على عناصر منبهة أو مسكنة، من شأنها إحداث حالة من التعود والإدمان ينتج منها ضرر بالفرد والمجتمع[2].

وبناءً على ما سبق يمكن تقسيم العيوب وفقًا لأهل الطب، إلى قسمين:

الأول: العيوب الجنسية، وهي:

الجب، والعنة، والفتق، والقرن، والعفل، والعذيطة، والإفضاء، البخر، الزهري، والإيدز، والعقم والهربس، والسيلان، والخنوثة.

الثاني: العيوب الجسمية، وهي:

الجنون، والجذام، والبرص، والباسور، والناسور، والسرطان، وأمراض الدم الوراثية، والتهاب الكبد الوبائي، وشرب الخمر وتعاطي المخدرات.

المبحث الثالث: أثر العيوب في عقد النكاح

العيوب التي تؤثر في عقد النكاح لها ثلاث حالات :

الحالة الأولى: عيوب ظاهرة تظهر على الجسم قبل الزواج:

وهذه العيوب ظاهرة للعيان قبل الزواج، ولكن ظهورها ليس

(١) معجم مقاييس اللغة ١/٣٤٧.
(٢) المخدرات في الفقه الإسلامي،ص ١٤.

ظهورًامطلقًا، فهي نوعان:

١- منها ما يظهر للعيان بالعين المجردة، ودون الحاجة إلى استعمال أداة، كالجذام والبرص.

٢- منها ما لا يظهر للعيان لاستتاره باللباس، بل يحتاج إلى الكشف الطبي المتخصص، والفحص السريري الدقيق للزوجين، كالرتق، والبخر، والقرن، والعفل وقد يحتاج إلى أدوات طبية خاصة، وأجهزة دقيقة كسرطان الرحم وغيره.

الحالة الثانية: عيوب خفية تظهر قبل الزواج:

وهذه العيوب خفية من حيث الظاهر، إذا كان المصاب بها ساكنًا لا يعمل، أو صامتًا، فإذا أراد العمل، أو الكلام ظهرت أعراض هذا المرض من خلال تصرفاته، وحديثه، ومن هذه العيوب(الجنون بدرجاته)، الذي لا يظهر إلا من خلال آثاره، في تصرفات المريض، وأفعاله سواء من الرجل أم من المرأة.

الحالة الثالثة: عيوب خفية تظهر بعد الزواج:

هذه العيوب تظهر للطرف الآخر بعد المعاشرة الزوجية، كالرتق، وبخر الفرج، والعنّة في الرجل[١].

وتصنف هذه العيوب من حيث أثرها في عقد النكاح وأركان الأسرة (الزوجين، والنسل) إلى:

(١) انظر:الكشف الطبي قبل النكاح وآثاره الطبية والفقهية والنظامية،ص ٣٢،٣٣، قول الخبير وحجيته في إثبات العيب الموجب لفسخ عقد النكاح،ص ٢٢.

١- عيوب يؤثر ضررها في الزوجين.

٢- عيوب يؤثر ضررها في النسل.

وذلك كما يلي:

١- عيوب يؤثر ضررها في الزوجين:

توجد بعض العيوب التي تؤثر في الطرف الآخر تأثيرًا مباشرًا، وهي الأمراض المعدية، فقد تنتقل إليه بالعدوى، وتحدث له ضررًا بدنيًا ونفسيًا كالجذام والسل والزهري والسيلان، وقد يكون الضرر الخوف من الجناية بالبطش، أو الضرب، كالجنون.

٢- عيوب يؤثر ضررها في النسل:

قد لا ينحصر ضرر العيوب بالزوجين فحسب، بل يوجد عيوب أخرى تتعدى الزوجين، لتنتقل إلى النسل، وربما إلى أجيال متعاقبة، وهي الأمراض الوراثية التي تنتقل إلى النسل، كبعض أمراض الدم؛حيث لا يؤمن انتقالها إلى الذرية(١).

أما أثر هذه العيوب في عقد النكاح:

فقد اختلف الفقهاء- رحمهم الله تعالى- فيما إذا وجد أحد الزوجين بصاحبه عيبًا، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن خيار الفسخ يثبت لكل واحد من الزوجين في الجملة، وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة،

(١) الكشف الطبي قبل النكاح وآثاره الطبية والفقهية والنظامية، ص ٣٣.

ومحمد بن الحسن الحنفية[١].

واستدلوا بما يلي:

١- ما رواه عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما -" أن النبي - صلى الله عليه وسلم -تزوج امرأة من بني بياضة، فوجد بكشحها بياضًا فردها، وقال: دلستم عليّ"[٢].

ووجه الاستدلال: أن الرد صريح في الفسخ، وكنايةٌ في الطلاق، وحُمل اللفظ على ما هو صريح فيه[٣].

٢- ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه قال: "أربع لا يجزن في بيع ولا نكاح : المجنونة، والمجذومة، والبرصاء، والعفلاء"[٤].

وجه الاستدلال: أن تخصيصه هذه الأربعة من عيوب النكاح يدل على اختصاصها بالفسخ[٥].

٣- ما روي عن أبي الشعثاء جابر بن زيد - رضي الله عنه - قال: "أربع لا تجوز في بيع ولا نكاح إلا أن تسمى، فإن سمي جاز، الجنون، والجذام، والبرص، والقرن"[٦].

وجه الاستدلال: كما سبق في وجه الاستدلال من الدليل الثاني .

---

(١) انظر: الهداية ٢/ ٢٧٤،الشرح الكبير ٢/ ٢٧٨،المنهاج،ص ٢٨٦،المغني ١٠/ ٥٧.

(٢) أخرجه ابن عدي في الكامل(٢/ ١٧٢)،والبيهقي في السنن الكبرى(٧/ ٢١٤)،قال الحافظ ابن حجر في التلخيص (٤/ ٣٢٥) :وفيه اضطراب كثير علل حُميل بن زيد راويه.وضعّفه الشيخ الألباني في إرواء الغليل (٦/ ٣٢٨).

(٣) انظر: الحاوي الكبير ٩/ ٣٣٩.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٤/ ٢١٥.

(٥) انظر: الحاوي الكبير ٩/ ٣٣٩.

(٦) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ٤/ ٢١٥.

٤- أنه عيب مقصود بعقد النكاح فوجب أن يستحق الفسخ كالعيب في الصداق[١].

٥- أن كل من ملك رد عوض ملك عليه رد المعوض كالثمن والمثمن في البيع[٢].

القول الثاني: أن النكاح لا يفسخ بعيب سوى عيب الجب والعنّة عند عدم الرضا من الزوجة، فتعيّن على الزوج التسريح بالإحسان فإن سرح بنفسه، وإلا ناب القاضي منابه في التسريح، وتكون طلقة، ولا تكون فسخًا، وهو قول عند الحنفية[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- قول ابن مسعود - رضي الله عنه -: "لا ترد الحرة عن عيب"[٤].

٢- عن علي - رضي الله عنه- قال: "أيما رجل تزوج امرأة فوجدها مجنونة، أو مجذومة، أو برصاء، فهي امرأته إن شاء طلق وإن شاء أمسك"[٥].

ونوقش الدليل الأول والثاني : بأن هذا مخالف لما روي عن عمر، وعبد الله بن عمر، وابن عباس - رضي الله عنهم-.

٣- أن هذه العيوب لا تخل بموجب العقد وهو الحل فلا يثبت خيار

(١) انظر: الحاوي الكبير ٩/٣٣٩،والمغني ١٠/٥٦.
(٢) انظر: الحاوي الكبير ٩/٣٣٩،والمغني ١٠/٥٦.
(٣) انظر بدائع الصنائع ٦/١٢٩،١٢٨.
(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٣/٤٨٧.
(٥) أخرجه سعيد ابن منصور في سننه ١/٢١٢.

الفسخ كالعمى[١].

ونوقش: أن هذه عيوب تمنع غالب المقصود بالعقد، فجاز أن يثبت بها خيار الفسخ كالجب[٢].

٤- أن هذه الفرقة من جهته؛لأن الواجب عليه الإمساك بالمعروف، فإذا فات وجب التسريح بالإحسان، فإن فعل، وإلا ناب القاضي منابه، فكان الفعل منسوبًا إليه، فكان طلاقًا بائنًا ليتحقق دفع الظلم عنها، والنكاح الصحيح النافذ اللازم لا يحتمل الفسخ، ولهذا لا ينفسخ بالهلاك قبل التسليم؛ لأن الملك الثابت به ضروري فلا يظهر في غير الاستيفاء، والفسخ يغايره فلا يظهر في حقه[٣].

ويمكن أن يناقش هذا التعليل: بأن خيار العيب ثابت للمرأة، والمرأة لا تملك الطلاق، وإنما لها الفسخ، وهو المفهوم من كلام الصحابة- رضي الله عنهم-.

القول الثالث: لا يجوز رد النكاح بأي عيب وجده أحد الزوجين بالآخر مهما كان ذلك العيب، وهو قول الظاهرية[٤].

واستدلوا بما يلي: أنه لم يثبت دليل صحيح في هذا الأمر سواء من كتاب الله أم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أم عن صحابته، فالأصل إذن بقاء النكاح ولا يزول إلا بدليل على إزالته[٥].

(١) انظر: المبسوط ٤/٦٩.
(٢) انظر: الحاوي الكبير٩/٣٣٩.
(٣) انظر:تبيين الحقائق ٧/١٦٤.
(٤) انظر:المحلى ٦/٢٥٦.
(٥) انظر: المحلى ٦/٢٥٦،وما بعدها.

ويمكن أن يجاب على الدليل بورود الآثار عن الصحابة - رضي الله عنهم- .

الترجيح:

الراجح - والله أعلم- هو قول الجمهور وهو أن خيار الفسخ يثبت لكل واحد من الزوجين في أي عيب يُنفّر الزوج الآخر.

قال ابن القيم - رحمه الله-: "والقياس: أن كل عيب يُنفّر الزوج الآخر منه ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة، يوجب الخيار وهو أولى من البيع، كما أن الشروط المُشترطة في النكاح أولى بالوفاء من شروط البيع، وما ألزم الله ورسوله مغرورًا قط، ولا مغبونًا بما غُر به وغبن به، ومن تدبر مقاصد الشرع في مصادره وموارده وعدله وحكمته وما اشتمل عليه من المصالح لم يخف عليه رجحان هذا القول وقربه من قواعد الشريعة"[(١)].

وقد اتفق جمهور الفقهاء على لزوم التثبت من دعوى العيب وزواله[(٢)]، وقد ورد عنهم وسائل مختلفة للوقوف على حقيقة الأمر، من هذه الوسائل:

١- الجس على ثوب منكر الجبّ بظاهر اليد[(٣)].

٢- النظر والتفحص في الجذام والبرص[(٤)].

---

(١) انظر:زاد المعاد ٥/١٦٣.

(٢) انظر: فتح القدير٤/٢٩٩،مواهب الجليل ٤/١٧،جواهر العقود ٢/٢٨،المغني ٧/٢٠١.

(٣) مواهب الجليل٣/٤٨٩.

(٤) المرجع السابق ٣/٤٩٠.

٣-شهادة النساء على بكارة المرأة، وذلك بالنظر إليها إذا ادعى الزوج الوطء، وقالت إنها عذراء[١].

٤- مطالبة الرجل بإخراج مائه واختباره بعد خلوته بزوجته، أو تفحص مكان الحرث بعد الجماع[٢].

٥-فحص الدم وغيره مما يعد قرينة.

٦- البصمة الوراثية وفحص المني.

٧- الفحص الداخلي للمرأة والكشف الشعاعي المناسب.

فهذه الوسائل وغيرها تعد من أدوات الكشف، والتثبت من صحة الدعوى.

ولا شك أن الفحص الطبي قبل الزواج يكشف كثيرًا من الأمراض والعيوب بين الزوجين؛ وقد أكدت على ذلك هيئات الفتوى والمجامع الفقهية، فقد صدر قرار هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وكذلك أوصى المجمع الفقهي في دورته التاسعة بضرورة الفحص الطبي قبل الزواج[٣]، لذا نرى من الضروري إجراء مثل هذا الفحص ليكون كل منهما على علم بحال الآخر، فمن خلال هذا الفحص يمكن معرفة الأمراض المعدية، والأمراض الوراثية وغيرها[٤]، وقد اهتم الإسلام بعلاج الأمراض، وذلك بالوقاية منها قبل حدوثها، ويقصد

(١) مغني المحتاج ٥/٤٥٣،المغني ٧/٢٠٥.
(٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٨/١٩١.
(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٩/٢١٦٣.
(٤) انظر:الفحص الطبي قبل الزواج ومدى مشروعيته،ص ٦٠،التفريق القضائي بين الزوجين،ص ٢٠١.

بالوقاية تحصين أفراد الأمة بما يمنع انتشار الأمراض بينهم، وكذلك فإن علاج الأمراض بعد حدوثها، والعيوب بعد اكتشافها، قد أمر به الإسلام، وأمر بالتداوي، فقد أخرج ابن ماجة في سننه عن أسامة بن شريك، قال: شهدت الأعراب يسألون النبي - صلى الله عليه وسلم-: هل علينا جناح أن لا نتداوى؟ قال: "تداووا عباد الله، فإن الله - سبحانه - لم يضع داء إلا وضع معه شفاء، إلا الهرم"(١).

الفصل الثاني: أثر الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح

وفيه المبحث الأول: مفهوم الإثبات في اللغة والاصطلاح

الإثبات في اللغة:

الإثبات مصدر: أثبت الأمر: أي جعله ثابتًا، وثبت الأمر ثباتًا وثبوتًا: أي تحقق وتأكد واستقر،، وأثبته وثبته: أي عرفه حق المعرفة، وأكده بالبيّنات، وقوله ثابت: أي صحيح، وأثبت الحق: أقام حجته(٢).

والإثبات يأتي على عدة معان منها:

١- التأكيد، فيقال أثبت الحق، أي أكد(٣).

٢-إقامة الدليل على صحة الإدعاء(٤).

لم يرد تعريف مصطلح الإثبات عند قدامى الفقهاء، فقد كانوا يطلقون ذلك المصطلح على إقامة الحجة أو الدليل على شيء.

(١) سنن ابن ماجه،كتاب الطب،باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء ٢/١١٣٧.
(٢) انظر لسان العرب٢/١٩،القاموس المحيط١/١٤٩،المعجم الوسيط١/٩٣،المصباح المنير١/٨٠.
(٣) محيط المحيط ،ص ١٠٧٧.
(٤) معجم لغة الفقهاء ،ص ٢٠.

وقد عرفه الجرجاني، فقال: "الإثبات هو الحكم بثبوت شيء لآخر"[١].ويتناول هذا التعريف المعنى العام للإثبات.

وجاء تعريف الإثبات في الموسوعة الفقهية بأنه: "إقامة الدليل الشرعي أمام القاضي في مجلس قضائه على حق، أو واقعة من الوقائع"[٢].

أمّا تعريف الإثبات عند القانونين فهو: "إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها الشرع أو القانون على وجود واقعة قانونية ترتبت آثارها"[٣].

المبحث الثاني: أهمية الفحص الطبي، واعتباره في إثبات عيوب النكاح

المطلب الأول: أهمية الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح

لاشك في أن قول أهل الخبرة بالطب معتبر في هذا الباب، يرجع إليه فيما يتعلق بعيوب أحد الزوجين أو كليهما وتتلخص أهمية ذلك فيما يلي:

١- هناك من العيوب الخفية التي يصعب الاطلاع عليها إلا بمعرفة الطبيب المختص، فيرجع إليه فيما يتعلق بعيوب النساء التي تكون تحت الثياب مما لا يطّلع عليه الرجال، ويرجع إليه لمعرفة مدى وجود

(١) التعريفات،ص ٤٩.
(٢) ١/٢٣٢.
(٣) دور القرائن الطبية في الإثبات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة،ص ٤.

العيب المدعى به.

٢- إن هناك من الأمراض التي تصيب طرفي العلاقة ولا يمكن إثباتها إلا بالقرينة الطبية التي تستند على رأي الطبيب، أو ما يعرف بالتقرير الطبي الذي يشتمل على أدلة علمية لا تترك معها مجالاً للتأويل، ولا تقبل اختلافًا في الرأي والتحليل، ومثل ذلك كثير من الأمراض الجرثومية والوبائية كالسل والزهري والسيلان، وكذلك تلك التي تحدث عند الجماع كبخر الفرج ونحوه[١].

٣- حفظ الحقوق وصيانتها من كل نوعِ اعتداء تحقيقًا مقاصد الدين الكلية التي أمرت الشريعة الإسلامية بحمايتها، ولا سيما حقوق الزوجين، وأن الاعتماد على الفحص الطبي في العصر الحديث مما يحقق تلك المقاصد متى ما استخدمت الوسائل والأدوات التي لا تتنافى مع الشرع.

٤- تواتر الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع - كما سيرد لاحقاً - على مدى اعتبار العمل بالفحص الطبي كقرينة طبية في إثبات العيوب، وأن القرينة القاطعة تقوم مقام البينة في إثبات الحقوق[٢]، ولا سيما إذا كانت تلك القرينة تفيد ظنًا قويًا واحتمالاً راجحًا فيتقرر العمل بها في إثبات الحقوق ومنها حق إثبات الخيار بالعيب لمن تضرر من الزوجين.

---

(١) القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء،ص ١٣٠.

(٢) انظر: التفريق بين الزوجين والآثار المترتبة عليه ،ص ٢٩٣.

٥- كما أن هناك من المسائل المتنازع بخصوصها أمام القضاء بين الزوجين وتتصل بالعيب في أحدهما أو كليهما، ويتوقف الفصل فيها على رأي أهل الخبرة بحيث يرجع إليهم فيها، لما لهم من معرفة وتجربة لا يعلمها القاضي، وقد صرح الفقهاء بوجوب الرجوع إلى أهل الخبرة وممن صرح بذلك ابن فرحون، حيث قال: "ويجب الرجوع إلى قول أهل البصر والمعرفة"(١)، فكل شيء يرجع في معرفته إلى من له بصر به(٢).

٦- يتطلب الأمر وفي كثير من الحالات اللجوء إلى القرائن الطبية في إثبات حق الخيار لأحد الزوجين، وذلك عندما تضعف وسائل الإثبات الأخرى أو تقصر في إثبات الحق، ولا سيما أنه إذا انضمت القرينة للضعيف ألحقته بالقوي.

٧- أهمية الإفادة مما هيأه الله للبشر من تطور، في جانب التقنية العلمية المتعلقة بالأدوات التي تساعد على الكشف عن الحقائق المتعلقة بأدلة إثبات عيوب النكاح أو نفيها.

المطلب الثاني: اعتبار الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح

الرجوع لأهل الخبرة والمعرفة محل اتفاق بين أهل العلم، خاصة فيما يتعلق بالمسائل المتنازع عليها أمام القضاء، ومن ذلك مسألة العيب في النكاح وما يتعلق به، التي يتوقف الفصل فيها على رأي أهل

(١) تبصرة الحكام ٢/٧٨.
(٢) انظر: المبسوط ٩/٨٤.

الدراية؛لما لهم من معرفة وتجربة لا يعلمها القاضي.

وقرر كثير من أهل العلم مشروعية الرجوع إلى أهل الخبرة، فهم مجمعون على مبدأ الأخذ بالقرائن في الحكم والقضاء، وأن أوسع المذاهب في الأخذ بها مذهب المالكية، ثم الشافعية، ثم الحنفية.

وقد استندوا في ذلك على أدلة منها:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۚ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[1].فقد أمر الله - تعالى - بالرجوع إلى أهل الذكر ومنهم أهل الرأي والبصارة، ومتى كان الشيء لا يوقف عليه إلا بأهل الرأي، كالأطباء والبياطرة، فيثبت بقولهم ؛ لأنهم في هذا الباب من أهل الذكر فيُسألون[2].

٢- قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾[3].فرجوع القاضي فيما لا يدركه من الأمور سلوك لطريق الحق والعدل[4].

فدل ذلك على مشروعية الأخذ بقول الطبيب في نتيجة الفحص الطبي الذي يقدمها.

٣- عن ابن عمر أنه قال: خرج عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

(١) سورة الأنبياء، آية (٧).
(٢) انظر: بدائع الصنائع ٥/٢٧٨.
(٣) سورة النساء، آية (٥٨).
(٤) انظر: معالم التنزيل ٦/٤١٧.

من الليل فسمع امرأة تقول:

تطاول هذا الليل واسود جانبه وأرقني أن لا حبيب ألاعبه

فقال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه لحفصة بنت عمر رضي الله عنها-: "كم أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟"، فقالت: "ستة أو أربعة أشهر"، فقال عمر - رضي الله عنه-: "لا أحبس الجيش أكثر من هذا"(١).

فرجوع عمر - رضي الله عنه - إلى حفصة - رضي الله عنها- في أمر يخص النساء لكونها أعلم بذلك من غيرها، وهذا دليل واضح على مشروعية الرجوع لذوي الاختصاص وأصحاب الشأن، ومن جملتهم أهل الخبرة بالطب(٢).

يتبين من ذلك أن النصوص الشرعية قد دلت على مشروعية الرجوع إلى أهل الخبرة والرأي والبصيرة، والأخذ بنتائج الفحوصات الطبية الصادرة من الأطباء أو من في حكمهم، سواء كانت تلك النتائج في صيغة تقارير مؤيدة من الأطباء أم في صورة شهادة الطبيب التي يطلبها القاضي.

كما لابد من التفريق بين الفحوصات الطبية ومدى حجيتها، فمنها ما يكون قطعيًا في الدلالة، ومنها ما يكون وهميًا لا صحة لما دلت عليه

(١) رواه ابن شيبة،وابن أبي الدنيا ،وعبد الرزاق في المصنف ،باب حق المرأة على زوجها ، وفي كم تشتاق ،رقم (١٢٥٩٣)،والبيهقي في الكبير، رقم(١٨٣٠٧)، وذكره ابن كثير والسيوطي، وأعل بالإرسال؛ لأن عبد الله بن دينار لم يسمع من عمر،وطريق البيهقي رجال الإسناد فيه كلهم ثقات،والأثر حسن بمجموع طرقه.

(٢) أهل الخبره وأثرهم في الحكم القضائي ،محمد العجلان،ص ٦٥.

القرينة[1].

المبحث الثالث: كيفية إثبات عيوب النكاح وطرق الفحص الطبي في إثباتها

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: كيفية إثبات عيوب النكاح

اتفق جمهور الفقهاء القائلون بالفرقة بالعيب على أن هذه الفرقة تحتاج إلى حكم حاكم ؛لأن التفريق بالعيب أمر مجتهد فيه ومختلف فيه بين الفقهاء، فيحتاج إلى قضاء القاضي لرفع الخلاف؛ ولأن الزوجين يختلفان في ادعاء وجود العيب وعدم وجوده، وفي أنه يجوز التفريق به أو لا يجوز، وقضاء الحاكم يقطع دابر الخلاف، والقول قول منكر العلم بالعيب مع يمينه في عدم علمه بالعيب؛لأنه الأصل[2].

وقد ورد عنهم وسائل مختلفة للوقوف على حقيقة الأمر، من هذه الوسائل:

١- الجس على ثوب منكر الجبّ بظاهر اليد[3].

٢- النظر والتفحص في الجذام والبرص[4].

٣-شهادة النساء على بكارة المرأة، وذلك بالنظر إليها إذا ادعى

(١) الطرق الحكمية في القرائن كوسيلة إثبات شرعية،سعد بن سفر مطبوعات مجلة مجمع الفقه الإسلامي ١٢/١١٩١.

(٢) انظر: فتح القدير٤/٢٩٩،بدائع الصنائع ٦/١٦٠،الشرح الكبير ٢/٢٧٩ ،مواهب الجليل ٤/١٧، جواهر العقود ٢/٢٨، روضة الطالبين ٣/١٧، المغني ٧/٢٠١، الفقه الإسلامي وأدلته ٩/٤٨٨..

(٣) مواهب الجليل٣/٤٨٩،الشرح الكبير ٢/٣٥٢.

(٤) مواهب الجليل/٤٩٠،نهاية المحتاج ٦/٣١٥.

الزوج الوطء، وقالت إنها عذراء[١].

٤- مطالبة الرجل بإخراج مائه واختباره بعد خلوته بزوجته، أو تفحص مكان الحرث بعد الجماع[٢].

فإذا ادعت الزوجة بالعنة على زوجها يؤجله القاضي سنة، فإذا مضت سنة من وقت التأجيل، وادعى الرجل أنه وصل إليها فإن كانت ثيبًا فالقول قول الزوج مع يمينه.

وإن كانت بكرًا أراها القاضي النساء، والواحدة تكفي، والمثنى أحوط، فإن قلن ثيب ثبت أنها ثيب ووصوله إليها، فيكون القول في ذلك قول الزوج مع يمينه، وإن قلن: هي بكر؛فالقول قولها في عدم الوصول إليها[٣].

وهكذا في بقية العيوب نجد أن الفقهاء يقولون قول منكر العلم بالعيب مع يمينه في عدم علمه بالعيب، وإلا يرجع إلى أهل الخبرة الثقات.

وأما عيوب النساء كالرتق وداء الفرج فذهبوا إلى أن المعتمد فيه ما يقوله أهل المعرفة والطب[٤].

وإن اختلفا في عيوب النساء أُريت النساء الثقات، ويقبل فيه قول

(١) انظر: بدائع الصنائع ٦/ ١٦٠،المحيط البرهاني ٣/ ٣٥٢،مغني المحتاج ٥/ ٤٥٣،المغني ٧/ ٢٠٥.

(٢) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف ٨/ ١٩١.

(٣) انظر:المحيط البرهاني ٣/ ٣٥٢، الشرح الكبير ٢/ ٢٧٩، روضة الطالبين ٣/ ١٧، المغني ٧/ ٢٠٥.

(٤) انظر: الشرح الكبير ٢/ ٢٨٥.

امرأة واحدة، فإن شهدت بما قال الزوج، وإلا فالقول قول المرأة[1].

المطلب الثاني: طرق الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح

إثبات إصابة أحد الزوجين بأحد العيوب التي تؤثر في عقد النكاح واستمرار العلاقة الزوجية، أو احتمال تأثيرها في الذرية، وإن لم تظهر له أعراض، يمكن أن تساعد عليه بعض الفحوص الطبية التي ظهرت مع التقدم العلمي الكبير في مجال الطب في العصر الحديث التي منها ما يلي :

١- تحليل الدم، والعيوب التي يمكن إثباتها به.

٢- البصمة الوراثية، والعيوب التي يمكن إثباتها بها.

٣- فحص المني، والعيوب التي يمكن إثباتها به.

٤-الفحص الداخلي للمرأة، والعيوب التي يمكن إثباتها به.

٥- الأشعة، والعيوب التي يمكن إثباتها بها.

وفيما يلي بيان هذه الطرق، والعيوب التي يمكن إثباتها بها :

أولاً: تحليل الدم، والعيوب التي يمكن إثباتها به:

تحليل الدم طريقة من طرق الفحص الطبي، يتم فيها إجراء تحليل معملي على عيّنة من الدم، يتم أخذها عادةً من وريد في الذراع باستخدام حقنة، أو عن طريق وخز الإصبع بإبرة، ويتبين بهذا التحليل ما طرأ على الصحة العامة للشخص من مرض أو عارض أو نحوه[2].

(١) انظر: نهاية المحتاج ٦/٣١٥،المغني ٧/٢٠٥.

(٢) تحليل الدم ودوره في إثبات النسب وجرائم الخمر والسرقة والقتل في الشرعية،ص ٦٣٨.

وقد تطورت المختبرات بفضل تقدم التقنية وأصبح من السهل الكشف عما يخفيه جسم الإنسان من أمراض كان من الصعوبة بمكان معرفتها في الماضي.

فإذا ادعى أحد الزوجين أنه مصاب بالإيدز أو أحد الأمراض الوراثية المعدية، فإن ذلك يصدق بالتحليل المخبري، ويعرض على القاضي الذي يفحص هذا الدليل، فإذا رآه سالمًا من القوادح أصدر الحكم بناءً على التقرير الوارد إليه من المشفى؛فإن ذلك من الأخذ بشهادة الخبرة كالعمل بالقيافة التي قبلها النبي - صلى الله عليه وسلم - وفرح بها في قصة القائف، فقد أورد ابن قيم الجوزية آثارًا تدل على أن السلف - رحمهم الله - قد عولوا على اعتبار التحليل المعملي في دعاوى الجنايات، وإن لم يسموه تحليلاً، فوجهة النظر واحدة[1].

العيوب التي يمكن اكتشافها عن طريق تحليل الدم:

يظهر بفحص تحليل الدم ما يخفيه جسم الإنسان من الأمراض مثل الإيدز، أو مرض السرطان، أو أمراض الدم الوراثية، أو مرض الكبد الوبائي، أو الهربس، أو السيلان، ويمكن للسليم من الزوجين أن يقيم دعواه على الآخر إذا وجد أن الدم يحوي الإيدز، أو سرطان دم، أو مرضًا وراثيًّا، أو مرض الكبد .

وإذا أنكر المدعى عليه طلب القاضي من المدعي إثبات ما ادعى به بشهادة طبية موقعة من طبيبين مسلمين ثقتين معتمدة على تحليل

(١) دور القرائن والإمارات في الإثبات ،د.عوض عبدالله أبو بكر،مجلة المجتمع ١٢/١٢٩٧.

دم من المدعى عليه، فإذا تبين إصابته بأحد الأمراض المعدية السابقة، فهذا دليل قوي على وجود هذا العيب في الزوج .

وقد صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنعقد في دورة مؤتمره التاسع في دولة الإمارات من ١-٦ ذي القعدة ١٤٣٥هـ.بأن من حق السليم من الزوجين طلب الفرقة من الزوج المصاب بعدوى مرض نقص المناعة المكتسب(الإيدز) ومرض معد، تنتقل عدواه بصورة رئيسة بالاتصال الجنسي[١].

وجاء في ندوة رؤية إسلامية للمشكلات الاجتماعية لمرض الإيدز اعتبار أنه مرض معد تنتقل عدواه بصورة رئيسة بالاتصال الجنسي، ولا فرق في ذلك بين أن يكون موجودًا قبل العقد، أم وجد بعده[٢].

وهل يحق للزوجة المتضررة بالعدوى أن تطلب التعويض من الزوج المصاب عند طلب الفراق؟. لعل الجواب يكون بنعم؛لأن الثابت طبيًا أن هذا المرض ينتقل عدواه بصورة رئيسة عن طريق الاتصال الجنسي، فإذا لم يثبت الزوج بطريقة مقبولة شرعًا أن العدوى انتقلت إليها بغير تسبب منه وجب أن يتحمل نتيجة تعديه لا سيما في حالة الغش وإخفائه إصابته بالمرض لظهور قصده الإساءة والإضرار بالزوجة[٣].

ثانيًا: البصمة الوراثية، والعيوب التي يمكن إثباتها بها:

(١) انظر: قرارات وتوصيات المجمع للدورات ،ص٢٠٥،٢٠٦، ومجلة المجمع،العدد التاسع٢١٩٩.
(٢) انظر: ملخص أعمال الندوة،د.أحمد رجائي الجندي ،مجلة مجمع الفقه الإسلامي ،العدد التاسع،٢٠٨٥.
(٣) انظر: أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين،ص ٩٨،٩٩،وأثر مرض الإيدز على الزوجية وما يتعلق به من أحكام،ص ١٧-٢٢.

البصمة وسيلة بيولوجية لتحديد شخصية الفرد؛ولهذا السبب يمكن أن تعتبر معلومة شخصية تحدد الهوية(١).

وعرفها مجمع الفقه الإسلامي بأنها"البنية الجينية التي تدل على هوية كل إنسان بعينه"(٢).

وعرفها القانونيون بأنها: معلومات خالصة تخص شخصًا ما، وتميزه عن غيره(٣).

ولا شك في أن دلالة البصمة على صاحبها دلالة قوية يعتقد الأطباء الشرعيون أنها قاطعة لا شك فيها ولا ريب، وقد عرف هذا من خصائص ومميزات البصمة، وكذلك استحالة تطابق بصمتين.كما أن احتمال التزوير، والتبديل في البصمة أمر مستحيل؛ فلذلك تعد دلالتها قوية، وثابتة لا تتغير(٤).

وقد أقر مجلس المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي من حيث المبدأ مشروعية استخدام البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي، ولكنه قيد هذا الاستخدام في غير جرائم الحدود والقصاص؛ حيث جاء في المادة(أولاً)من قراره الصادر في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة للفترة من ١٤-١٥/١/٢٠٠٢ (لا مانع شرعًا من الاعتماد

(١) انظر: استخدام البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي ،بحث في مجلة الرافدين للحقوق،المجلد ١١،العدد ٤١،السنة ٢٠٠٩م،ص ٣٨٦.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي،العدد ١١/١٠٨٣.

(٣) استخدام البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي ،ص ٣٨٦.

(٤) انظر: دور القرائن الحديثة في الإثبات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة،ص ٤٤-٤٦،واستخدام البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي،ص ٢٨٧-٢٨٨.

على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي، واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي، ولا قصاص)[1]، فيقاس على إثباتها في الجرائم إثباتها في العيوب بين الزوجين.

العيوب التي يمكن إثباتها بفحص البصمة الوراثية:

البصمة الوراثية يمكن أن تفيد في الكشف عن حالات مرض الإيدز، والأمراض الوراثية، كما أنها تفيد في حالة العنة إذا ادعت المرأة بأن زوجها عنين، وادعى أنه جامعها؛فإنه تؤخذ عينات من فرجها، ويتم فحصها، هل وصل إليها مني الزوج ؟

ثالثًا: فحص المني:

المني سائل لزج هلامي، لونه أبيض مصفر، تسبح فيه حيوانات منوية لها رأس وعنق وذيل، وهي تظهر عندما تتحرك شهوة الشخص البالغ سن الحلم عند الإنزال، ويقذف الرجل في الدقيقة الواحدة أكثر من (٣، ٥ سم مكعب)من المني، تضم ملايين من الحيوانات المنوية(١٠٠-٧٠٠ مليون حيوان منوي)، ويجب أن تحتوي الدفقة الواحدة على الأقل(٢٠ مليون ليكون الرجل قادرًا على الإنجاب، ونادرًا ما يحصل الإنجاب بأقل من هذا العدد)[2].

وأهم الفحوص المنوية التحليلية للمني التي ربما يكون لها الأثر في الحكم الشرعي في الإثبات للحيوانات المنوية(تحاليل الحمض

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي،العدد ١٠٨٣/١١.
(٢) الموسوعة الطبية الفقهية،ص ٨٦٧.

النووي)، فالحيوانات المنوية تحتوي على نصف المورثات، ومن مجموعة الحيوانات المنوية يمكن استخلاص الحمض النووي، وعمل التحاليل اللازمة لها، ومقارنتها بما وجد في فرج الزوجة؛ونظرًا لأن الحمض النووي يعد من التحاليل الحديثة التي دخلت عالم العلوم الجنائية مؤخرًا، ونستطيع من خلالها معرفة صاحب المني، وعليه تثبت العيوب من عقم أو غيره عن طريق هذا التحليل، وعليه فإن الفحص المخبري الذي يتم عن طريق أخذ العينة من البقع المنوية تعدّ دلالة قاطعة في الإثبات بشرط وجود الخبير المتمرس، وإصدار الأمر القضائي لإجراء عملية الفحص والتدقيق[١].

العيوب التي يمكن إثباتها بفحص المني:

يمكن اكتشاف الأمراض الوراثية عن طريق فحص المني، كما يمكن اكتشاف عقم الرجل عبر فحص المني؛حيث لا توجد لدى العقيم حيوانات منوية، أو يكون عددها قليلاً، فلو ادعت الزوجة عقم زوجها، فإن القاضي يأمره بفحص مائه حتى يتبين عقمه أو عدمه، ولو ادعت أنه عنين، وأنكر؛فإن تحليل المني في فرجها، وتحليل حمضه النووي دليل على صدقه[٢].

رابعًا: الفحص الداخلي للمرأة، والعيوب التي يمكن إثباتها به:

الفحص الداخلي هو: الاطلاع على العيوب الداخلية بإحدى وسائل

(١) انظر: دور القرائن الحديثة في الإثبات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة،ص ١١٦.
(٢) المغني ٦١٦/٧.

الكشف المعتبرة، وهي كما يلي:

١-الفحص بواسطة منظار معدني يدخل إلى جوف المهبل، وينظر في عنق الرحم ليتأكد من خلوه من الأورام، والتمزقات، والتشوهات.

٢- فحص الرحم بواسطة قفاز معقم تلبسه الطبيبة على يدها، وتتحرى وجود أورام، أو أكياس، أو تشوهات داخلية(١).

٣- الفحص المباشر بواسطة المنظار الباطني، وهو وسيلة من وسائل تشخيص العقم عن طريق رؤية الأعضاء التناسلية الداخلية وفحصها، ويدخل في جوف بطن المرأة، يجهز في مقدمته بضوء ينير الطريق أمام عين الطبيب؛ليرى الالتصاقات والأمراض التي تثبت الانسداد فيه من الخارج، ويدخل المنظار في جوف البطن عن طريق إحداث شق صغير في صفحة البطن الأمامية تحت السرة مباشرة، ولا يتعدى طوله سنتمترًا واحدًا(٢).

٤- المسحة الطبية وهي: أخذ عينة من خلايا عنق الرحم عن طريق الفحص المهبلي، ومسحها على زجاجة خاصة، وإرسالها إلى مختبر الأنسجة لدراستها وتحليلها، وهو من الفحوص الأساسية لاكتشاف سرطان الرحم(٣).

٥- الخزعة الرحمية، فقد يرى الطبيب ضرورة أخذ خزعة من مكان ما من عنق الرحم مشكوكًا بأمرها، إضافة إلى المسحة المهبلية،

(١) موسوعة المرأة الطبية،ص ١٨٤.
(٢) المرجع نفسه ،ص ١٨٧-١٨٨.
(٣) المرجع نفسه،ص ٣٢٣.

ويرسلها للمختبر المختص، ودراسة هذه الخزعة تعطي جوابًا مقنعًا عن وجود سرطان في عنق الرحم، وتحديد نوعيته[١].

بناءً على ذلك، فإن الفحص الداخلي للمرأة له أهمية كبرى في الإثبات، لا سيما مع التقدم العلمي في طرق الفحص، لكن يجب أن يكون ذلك معتمدًا من قبل طبيبات ثقات.

العيوب التي يمكن إثباتها بالفحص الداخلي للمرأة:

يمكن بواسطة الفحص الداخلي للمرأة أن تكتشف العيوب التالية:

١- العيوب الخاصة بالمرأة.

٢- الأمراض التناسلية المعدية كالسيلان والهربس.

٣- سرطان الرحم والمهبل.

٤- عقم المرأة وانسداد المبايض والقنوات[٢].

خامسًا: الفحص بالأشعة الطبية، والعيوب التي يمكن إثباتها بها:

المقصود بالأشعة هي: تصوير أعضاء الإنسان بواسطة جهاز خاص للكشف وتشخيص الأمراض المختلفة التي يمكن أن تظهر خلال ذلك.وقد شهدت السنوات العشرون الماضية دخول تقنيات جديدة للتصوير، وظهرت أنواع عديدة من الأشعة ومن ذلك:

١- الأشعة العادية وهي : الأشعة التي غالبًا ما تستخدم لتصوير أجزاء الجسم المختلفة كاليد والرجل وغيرهما من الأطراف، والصدر،

(١) المرجع نفسه،ص ٣٢٦.

(٢) موسوعة المرأة الطبية، ص ٢٦٦.

والجمجمة وغير ذلك.وهذه الأشعة تعطي صورًا عادية من خلال فيلم أشعة حسب حجم الجزء المراد تصويره، ونوع الأشعة المستخدم هو الأشعة السينية، أو الأشعة المؤينة.

٢- أجهزة التنظير، وهذه أيضًا تستخدم الأشعة، أو أشعة إكس، وعادة ما يعطى المريض صبغة ملونة تؤخذ عن طريق الوريد لتصوير الكلى، والجهاز البولي، وكذلك بالإمكان تصوير الرحم وقنوات الرحم، وذلك لتشخيص أسباب العقم عند النساء.

٣- الأشعة المقطعية بالكمبيوتر، وهذا النوع من الأشعة تستخدم فيه الأشعة السينية، وبمساعدة أجهزة كمبيوتر متطورة يتم تصوير الأجزاء المختلفة من الجسم كالرأس، والعنق، والصدر، والحوض أو العمود الفقري.

٤- تصوير الأوردة، والشرايين، والأشعة التداخلية، وهذا النوع من الفحوصات معروف عند كثير من الناس بالقسطرة، وتستخدم الأشعة السينية في هذا النوع من الفحص، ويتم إدخال قسطرة داخل الشريان، أو الوريد المراد فحصه، وباستخدام صبغة ملونة يتم حقنها داخل الشريان، ومن ثم الحصول على صور ملونة للأوردة والشرايين.

٥- التصوير بالرنين المغناطيسي، وهذا النوع من الأشعة لا تستخدم فيه الأشعة السينية، ولا المؤينة، بل تعتمد على ما يسمى بالطنين المغناطيسي النووي (RMN)، ويمكن من خلاله الحصول على صور

في غاية الوضوح، ويتميز عن غيره أن بالإمكان الحصول على صور للجزء المراد تصويره في أي اتجاه، سواء رأسيًا أو أفقيًا، وقد تطور هذا النوع من التصوير الإشعاعي في السنوات الأخيرة تطورًا كبيرًا، وصار بالإمكان الحصول من خلاله على أدق التفاصيل للجزء المراد فحصه، إلا أنها من الفحوص المكلفة، ولا تتوافر في جميع المستشفيات[١].

العيوب التي يمكن إثباتها عن طريق الفحص بالأشعة:

يمكن من خلال الأشعة الطبية بأنواعها المختلفة الكشف عما يلي:

١- الأمراض الوراثية للزوجين.

٢-أمراض العقم.

٣- وجود الأورام الباطنية في كل من الزوجين.

٤- أمراض الأعضاء التناسلية للرجل والمرأة[٢].

المبحث الرابع: مدى الاعتماد على الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح والآثار المترتبة على ذلك

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مدى الاعتماد على الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح

مع تطور العلوم الطبية أمكن الوقوف على كثير من حقائق العيوب التي تكون في أحد الزوجين، وفي ضوئها يتم البت فيها قضائياً وحل

(١) انظر:موسوعة المرأة الطبية،ص ١٣٠-١٨٦،الموسوعة الطبية الفقهية، ص ٢٠٣-٢٠٦.

(٢) انظر: الأمراض الوراثية،بحوث الدورة السابعة عشرة لمجمع الفقه الإسلامي،ص ٣١٣،موسوعة المرأة الطبية،ص ١٨٦،٣٢٧.

النزاع بين الزوجين.

والفقهاء - رحمهم الله تعالى- يرون العمل بالقرائن- كالفحص الطبي – في إثبات عيوب النكاح .

فلو ادعت امرأة بأن زوجها عنين، وأنكر الزوج، وامتنع عن اليمين، فإن للقاضي أن يحكم عليه بالعنة لنكوله عن اليمين، وبهذا قال الحنفية[١]، وبعض الشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، والنكول قرينة يفهم منها صدق المدعي وكذب المدعى عليه.

وقال بعض المالكية[٤]، والبعض الآخر من الشافعية[٥]: إن اليمين ترد على الزوجة، فإذا حلفت ثبتت عنته.

وجاء في فتح القدير: "أنه يؤتى بطست فيه ماء بارد فيجلس فيه العنين فإن نقص ذكره، وانزوى عُلم أنه لا عنة به وإلا عُلم أنه عنين[٦].

ويرى بعض الفقهاء بأن ثبوت العنة من عدمها بأن يجمع بين الزوج وزوجته ويطلب منه إخراج مائه فإن قدر حكم بعدم عنته، وإن لم يقدر فهو عنين.

جاء في المغني: "أنه يخلى معها ويقال أخرج ماءك على شيء فإن أخرجه، فالقول قوله؛لأن العنين يضعف على الإنزال، فإذا أنزل تبيّن

(١) حاشية العناية على الهداية في شرح فتح القدير ٣/٦٥.
(٢) المهذب ٢/٤٩،تكملة المجموع ١٦/٢٧٧.
(٣) المغني ٦/٦٧٥،كشاف القناع ٥/٨٢-٨٣،شرح منتهى الإرادات ٣/٤٩.
(٤) المدونة للإمام مالك ٢/٢٦٥،الشرح الصغير ٢/٤٧٤،حاشية الدسوقي ٢/٢٥١.
(٥) الأم ٥/٤٠.
(٦) ٣/٢٦٣.

صدقه فيحكم به ... فإن ادعت أنه ليس بمني جعل على النار، فإن ذاب فهو مني؛لأنه شبيه ببياض البيض، وذاك إذا وضع على النار تجمع وتيبس، وهذا يذوب فيتميز بذلك أحدهما من الآخر، فيختبر به.وعلى هذا متى عجز عن إخراج مائه، فالقول قول المرأة؛لأن الظاهر معها "[١].

وعلى هذا فالعنة تثبت بالقرائن، ومنها الفحوص الطبية.وقد صرح صاحب المبدع في أثناء حديثه عن عيب العنة بأنه يعمل ببينة أهل الخبرة، فقال: "فإن كان للمدعي بينة من أهل الخبرة والثقة عمل بها"[٢].

وما يقال في العنة يقال في العفل والجنون، وغيرهما من العيوب، فهي تثبت بالفحوص الطبية.

يقول الشبراملسي بعد أن ذكر أن الجنون ينقسم إلى نوعين ميؤوس منه وغير ميؤوس من زواله: إن الذي يثبت به الخيار هو الميؤوس من زواله، ويرى أن المعّول عليه في ذلك قول أهل الطب فقال: "إنه لو قال الأطباء يزول بعد مدة لم يثبت به الخيار، وإن طالت المدة، وإن قيل بثبوته حينئذ لم يبعد"[٣].وعلى هذا ينبغي أخذ رأي الطبيب المسلم في كل حالة ويقدّر الموقف على ضوء إشارته.

المطلب الثاني: الآثار المترتبة على إثبات عيوب النكاح

(١) ٦/ ٦٧٥،وانظر:الفروع ٥/ ٢٢٩.
(٢) المبدع ٧/ ١٠٢.
(٣) حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ٦/ ٣٠٣.

بالفحص الطبي

إن من أهم آثار ثبوت العيب بالفحص الطبي، هو ما يترتب عليه من ثبوت خيار الفرقة في طلب فسخ النكاح من الزوج المصاب أو الزوجة من عدمه.

وقد اتفق الفقهاء-رحمهم الله- على التفريق بينهما ببعض العيوب، واختلفوا في البعض الآخر، وعدّها بعضهم طلاقًا، وعدّها البعض الآخر فسخًا، وتفصيل ذلك في ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: التفريق بالعنة:

اتفق الفقهاء –رحمهم الله- من أئمة المذاهب الأربعة : الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، على القول بثبوت حق التفريق للزوجة إذا كان زوجها عنينًا.

مستدلين على ذلك بدليلين:

الدليل الأول: الإجماع، فقد أجمع الصحابة- رضي الله عنهم – على ثبوت الخيار بالعنة[٥].

الدليل الثاني: من القياس:

قياس عيب العنة في النكاح على العيب في البيع بجامع تفويت

(١) انظر: المبسوط ٥/٩٧،حاشية ابن عابدين ٣/٤٩٤،العناية على الهداية ٣/٢٦٨.
(٢) المدونة للإمام مالك ٢/٢٦٥،الخرشي ٣/٢٣٦،حاشية الدسوقي ٢/٢٥١.
(٣) مغني المحتاج ٣/٢٠٣،المهذب ٢/٤٨،أسنى المطالب ٣/١٧٦،نهاية المحتاج ٦/٣٠٩.
(٤))كشاف القناع ٥/١٠٦،الإنصاف ٨/١٨٦،مطالب أولي النهى ٥/١٤٢،المغني ٦/٦٦٧.
(٥) بدائع الصنائع ٢/٣٢٢،مغني المحتاج ٣/٢٠٣ ،المغني ٦/٦٦٨.

الغرض في كلٍ، فكما أن العيب في البيع يثبت للمشتري الخيار[١].

فكذلك عيب العنة يثبت فيه الخيار، أما في البيع فالفائت مال يمكن تعويضة[٢].

واشترط الفقهاء -رحمهم الله - جملة من الشروط لثبوت حق التفريق بالعنة وهذه الشروط هي :

١- ألا يكون الزوج قد وطئها في هذا النكاح، فلو وطئها مرة واحدة سقط حقها؛لأن الزوجة وصل إليها حقها بالوطء مرة واحدة، والخيار لتفويت الحق المستحق ولم يوجد[٣].

ولم يعتبر بعض فقهاء الشافعية هذا الشرط، فيرون أن العنة الحادثة بعد الوطء تجيز طلب الفسخ كالعنة قبله، فلو وطئها مرة ثم عنّ عنها ثبت للزوجة الفسخ[٤].

وعللوا لذلك بأن عدم طلب الفسخ يتنافى مع ما شرع من أجله النكاح وهو الوطء والتناسل، فالنكاح شرع لمصلحة الزوجين، ودفع الضرر عنهما، ولا يندفع الضرر عن الزوجة بالوطء مرة واحدة، يؤيد ذلك ثبوت الفرقة بالإيلاء[٥].

٢- أن يكون الزوج بالغًا ؛لاحتمال أن يكون عجزه عن الوطء لصغر

(١) بدائع الصنائع ٥/ ٢٧٤،بداية المجتهد ٢/ ٦٠،تكملة المجموع ١٢/ ١٢٠،كشاف القناع ٣/ ٢١٥،الإنصاف ٨/ ١٨٨.
(٢) انظر: فتح القدير ٣/ ٢٦٨،نهاية المحتاج ٦/ ٣٠٤.
(٣) انظر:بدائع الصنائع ٢/ ٣٢٥،الخرشي ٣/ ٢٤٠،تكملة المجموع ١٦/ ٢٨٣،المغني ٦/ ٦٧٢.
(٤) انظر:تكملة المجموع ١٦/ ٢٨٣،المغني ٦/ ٦٧٢.
(٥) المرجعان السابقان.

لا لخلقة[1].

٣- أن تكون الزوجة بالغة لاحتمال أن يكون عجز الزوج عن الوطء لصغرها[2].

٤- أن يكون الزوج صحيحًا عند وضع الأجل[3].

٥- ألا تكون الزوجة عالمة بالعنة وقت العقد، فإن كانت عالمة بالعنة وقت العقد فلا خيار لها، ولا تأجيل؛ لدخولها على بصيرة، وبهذا قال الحنفية، والمالكية، والحنابلة[4].

وقال الشافعية: يثبت للزوجة الخيار ولو كانت عالمة بالعنة وقت العقد[5].

٦- ألا ترضى الزوجة بالعنة بعد العقد، فإن رضيت بها صراحة، فلا خيار لها باتفاق الفقهاء إذا كان ذلك بعد انتهاء الأجل؛لأنه إسقاط حق بعد ثبوته[6].

أما قبل العقد : فالحنفية، والمالكية، والشافعي في القديم، والحنابلة، أنه لا خيار لها[7]؛ لأنها رضيت بالعيب مع العلم[8].

(١) انظر: حاشية ابن عابدين٣/٤٩٦،حاشية الصاوي ٢/٤٧١،شرح منتهى الإرادات ٣/٤٩.
(٢) انظر: البحر الرائق ٤/١٣٤،حاشية الصاوي ٢/٤٧١،شرح منتهى الإرادات ٣/٤٩.
(٣) انظر :البحر الرائق٤/١٣٤،الخرشي ٣/٢٤٠،حاشية الرملي على أسنى المطالب ٣/١٨٣،شرح منتهى الإرادات ٣/٤٩،المغني ٦/٦٧٠.
(٤) انظر:بدائع الصنائع ٢/٣٢٥،البحر الرائق ٤/١٣٤،المدونة للإمام مالك ٤/٢١٣،المغني ٦/٦٧٠.
(٥) انظر: الأم ٥/٤٠،حاشية الرملي ٣/١٧٦.
(٦) انظر:البحر الرائق ٤/١٣٤،التاج والإكليل ٣/٤٨٥،حاشية الدسوقي ٢/٢٤٧،الأم ٥/٤٠،المهذب ٢/٤٩،المغني ٦/٦٧١،الروض المربع ٣/٩٤.
(٧) انظر: البحر الرائق ٤/١٢٣،المدونة ٢/٢١٤،الأم ٥/٤٠،المهذب ٢/٤٩،المغني ٦/٦٧١.
(٨) انظر: البحر الرائق٤/١٣٤،المدونة ٢/٢١٣،الأم ٥/٤٠،المغني ٦/٦٧١.

خلافًا للإمام الشافعي في الجديد فقد أثبت للمرأة حق الخيار، وإن رضيت بالعنة قبل انقضاء الأجل ؛لأن حقها في خيار الفسخ، أو عدمه؛إنما يثبت بعد انقضاء المدة، فلا يسقط خيارها؛لأنه إسقاط حق قبل ثبوته فلم يصح كالعفو عن الشفعة قبل البيع(١).

٧-ألا يكون بالزوجة عيب يمنع الجماع كالرتق، والقرن، فإن كان بها مانع عن الجماع فلا حق لها في الخيار، وبهذا قال الحنفية، وهوأحد الوجهين عند الشافعية، والحنابلة(٢).

المسألة الثانية: التفريق با لعـفل:

اختلف الفقهاء –رحمهم الله تعالى– في حكم التفريق بالعفل على قولين:

القول الأول: أن عيب العفل يثبت به التفريق، وبهذا قال المالكية، والشافعية، والحنابلة (٣).

مستدلين بما أُثر عن ابن عباس – رضي الله عنهما- قال: أربع لا يجزن في بيع ولا نكاح: المجنونة، والمجذومة، والبرصاء، والعفلاء(٤).

---

(١) انظر: الأم ٥/ ٤٠،المهذب ٢/ ٤٩، أسنى المطالب ٣/ ١٨٣.

(٢) انظر: البحر الرائق ٤/ ١١٣،المبسوط ٥/ ٩٧،تكملة المجموع ١٦/ ٢٧١،المغني ٦/ ٦٥٣.

(٣) انظر:المدونة ٢/ ٢١٤،الشرح الكبير ٢/ ٢٤٧-٢٤٨،الشرح الصغير ٢/ ٤٧٠،الأم ٥/ ٨٤،المهذب ٢/ ٤٨،مغني المحتاج ٣/ ٢٠٢،المقنع وحاشيته ٣/ ٥٧،الفروع ٥/ ٢٣٠،الشرح الكبير لابن قدامة ٤/ ٢٥٦-٢٥٧،منتهى الإرادات ٢/ ١٨٨.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى،كتاب النكاح،باب: ما يرد به من النكاح من العيوب(٧/ ٢١٥)،والدارقطني في كتاب النكاح:باب :المهر(٣/ ٢٦٧)رقم الحديث (٨٤)،وعبد الرزاق في مصنفه بلفظ"...أربع لا يجزن في نكاح،ولا بيع إلا أن يسمين،فإن سمين فهي منه:المجنونة والمجذومة والبرصاء والعفلاء،فإن مسها جاز وإن غر"باب: ماورد في النكاح(٦/ ٢٤٣)رقم الحديث (١٠٦٧٤).

القول الثاني: أن عيب العفل لا يثبت به التفريق، وبهذا قال الحنفية[١]؛ لأن العفل غير مخل بالمقصود والمشروع له النكاح[٢].

والذي يظهر - والله أعلم بالصواب- أن عيب العفل يثبت به التفريق إذا لم يمكن علاجه، سواء أكان لحمًا ينبت في الفرج يسده، ويمنع سلوك الذكر، أو كان رغوة تمنع لذة الوطء، وذلك لفوات المقصود من النكاح، وهو الوطء.أما إذا أمكن علاجه فلا يثبت به حق التفريق.

المسألة الثالثة: التفريق بالجنون:

اختلف الفقهاء- رحمهم الله تعالى- في حكم التفريق بالجنون على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن عيب الجنون يثبت به التفريق سواء أكان بالزوج أم بالزوجة، وبهذا قال جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة[٣].

وقد استدلوا بما يلي:

الدليل الأول: الآثار الواردة عن بعض الصحابة- رضي الله عنهم- الدالة على ثبوت حق التفريق بالجنون، ومن هذه الآثار:

---

(١) انظر:المبسوط ٥/ ٩٥،شرح العناية ٣/ ٢٦٧،بدائع الصنائع ٢/ ٣٢٧.

(٢) المراجع السابقة.

(٣) انظر:المدونة ٢/ ٢١٤،حاشية الدسوقي ٢/ ٢٤٨،مواهب الجليل ٣/ ٤٨٤،الأم ٥/ ٨٤،المهذب ٢/ ٤٨،تكملة المجموع ١٦/ ٢٦٨،مغني المحتاج ٢/ ٢٠٢،نهاية المحتاج ٥/ ٢٣٥،حاشية البجيرمي ٣/ ٣٨٦،كشاف القناع ٥/ ١٠٩،المغني ٦/ ٦٥١،مطالب أولي النهى ٥/ ١٤٧،منتهى الإرادات ٢/ ١٨٨،شرح منتهى الإرادات ٣/ ٤٩.

١- ما رواه سعيد بن المسيب- رحمه الله- قال: قال عمر بن الخطاب - رضي الله عنه-: "أيما رجل تزوج امرأة وبها جنون، أو جذام، أو برص فمسها، فلها صداقها كاملاً؛وذلك لزوجها غرم على وليها"(١).

٢-ما رواه الشعبي - رحمه الله - عن علي - رضي الله عنه- قال: "أيما امرأة نكحت وبها برص أو جنون أو جذام أو قرن، فزوجها بالخيار- ما لم يمسها- إن شاء أمسك، وإن شاء طلق، وإن مسها فلها المهر بما استحل من فرجها"(٢).

الدليل الثاني: من العقل:

وهو أن الجنون يثير نفرة في النفس تمنع قربان أحدهما للآخر؛ولأن النفس لا تسكن إلى من هذه حاله؛ولأن المجنون يخاف منه الجناية، فصار كالمانع الحسي(٣).

القول الثاني: أن عيب الجنون لا يثبت به التفريق سواء أكان بالزوج، أم بالزوجة، وبهذا قال أبو حنيفة، وأبو يوسف(٤). معللين

(١) أخرجه الإمام مالك في الموطأ،في كتاب النكاح،باب: ما جاء في الصداق(٢/٥٢٦) رقم الحديث(٩)،والبيهقي في السنن الكبرى ،في كتاب النكاح،باب: ما يرد به النكاح من العيوب(٧/٢١٤)،والبغوي في شرح السنة،باب: خيار العيب(٩/١١٢)،وعبد الرزاق في مصنفه بلفظ"قال عمر بن الخطاب:أيما امرأة تزوجت وبها جنون،أو جذام،أو برص،قال ابن جريج:ما أدري بأيتهن بدأ،فدخل بها،ثم اطلع على ذلك فلها مهرها،قال ابن جريج بمسيسه إياها،وعلى الولي الصداق بما دلس بما غره"(٦/٢٤٤)رقم الحديث(١٠٦٧٩).

(٢) أخرجه الدارقطني في كتاب النكاح،باب : المهر (٣/٢٦٧)رقم الحديث(٨٢)،والبيهقي في السنن الكبرى،كتاب النكاح،باب: ما يرد به النكاح من العيوب(٧/١١٤)،وعبد الرزاق في مصنفه بلفظ"... عن علي قال يرد من القرن والجذام والجنون والبرص،فإن دخل بها فعليه المهر،وإن شاء طلقها،وإن شاء لم يطلقها،وإن شاء أمسك،وإن لم يدخل بها فرق بينهما"(٦/٢٤٣)رقم الحديث(١٠٦٧٧).

(٣) انظر: الخرشي ٣/٢٧٨،تكملة المجموع ١٦/٢٦٩،المبدع ٧/١٠٧،المغني ٦/٦٥٠-٦٥١.

(٤) انظر: المبسوط ٥/٩٥،الهداية ٢/٢٧،بدائع الصنائع ٢/٣٢٧.

قولهما : بأن الجنون غير مخل بالمقصود المشروع له النكاح[1].

القول الثالث: أن الجنون لا يخلو إما أن يكون في الزوج، وإما في الزوجة، فإن كان عيب الجنون في الزوج ثبت للزوجة الخيار، وأما إذا كان الجنون في الزوجة فلا حق للزوج في الخيار، وبهذا قال محمد من الحنفية[2]. معللاً قوله : بأن الزوجة تتضرر ببقائها مع الزوج إذا كان مجنونًا، أما الزوج فلا يتضرر، إذ من الممكن دفع الضرر عن نفسه بالطلاق[3].

الترجيح :

مما تقدم يظهر لنا رجحان قول الجمهور من أن الجنون يثبت به حق التفريق بين الزوجين؛لصراحة ما استدلوا به على المراد؛ولأن ما علل به الحنفية لا ينهض حجة على ما ذهبوا إليه، فتعليل أبي حنيفة وأبي يوسف بأن الجنون غير مخل بالمقصود غير مسلم، فالجنون مخل بمقصود الشارع من النكاح؛ لأن النفس تنفر من قربان من هذه حاله.

أما تعليل محمد من الحنفية من أن الزوجة تتضرر ببقائها مع الزوج إذا كان مجنونًا، أما الزوج فلا يتضرر لأنه يمكنه دفع الضرر عن نفسه بالطلاق، فهذا مسلم، إذا ضُمن حقه في المهر، أما إذا لم يضمن فإن الضرر باق.

(١) الهداية ٢/٢٧.

(٢) انظر: المبسوط ٥/٩٥،الهداية ٢/٢٧، بدائع الصنائع ٢/٣٢٧.

(٣) انظر: الهداية ٢/٢٧،بدائع الصنائع ٢/٣٢٦.

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، أحمده - تعالى - على ما أعان ويسّر، وبمنه وكرمه قدر، ما قمت به من جمع وترتيب وتنسيق، أردت من خلاله بيان أثر الفحص الطبي في عصرنا الحاضر، عبر بيان أثر الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح، وقد توصلت من خلال بحثه ودراسته إلى جملة من النتائج والتوصيات أذكرها فيما يلي:

أولاً: أهم النتائج:

١- أن عيوب النكاح هي وصف بدني أو عقلي مذموم يقتضي العرف سلامة الزوجين منه غالبًا، يمنع من تحصيل مقاصد النكاح، والتمتع بالحياة الزوجية.

٢- أن الفحص الطبي علامة أو أمارة حيوية يعرف بها أحوال بدن الإنسان من جهة الصحة والمرض، أو يستدل به على أمر ما في الجسم أو النفس، ويستفاد منه في الطب الشرعي وغيره.

٣- أن من عيوب النكاح الخاصة بالرجل: العنة، والجب، والخصاء.

٤-أن من عيوب النكاح الخاصة بالنساء: الرتق، والقرن، والإفضاء، والعفل، والفتق، وبخر الفرج، والقروح السيالة، والاستحاضة، وسرطان الرحم.

٥- أن من عيوب النكاح المشتركة بين الرجل والمرأة: الجنون، والجذام، والبرص، والعذيطة، والناسور، والباسور، والسيلان، والإيدز،

والهربس، والزهري، والعقم، وأمراض الدم الوارثية، والسرطان، والكبد الوبائي، والخنوثة، وشرب الخمر وتعاطي المخدرات.

٦-أن من العيوب ما يكون ظاهرًا قبل الزواج وبعده، ومنها ما لايمكن اكتشافه إلا بعد الزواج.

٧- أن كل عيب يسبب نفرة أحد الزوجين من الآخر يثبت به خيار الفسخ على الراجح، وأن الفرقة بالعيب تحتاج إلى حكم حاكم لرفع الخلاف.

٨- أن العيوب في النكاح لا يمكن إثباتها إلا بتقرير معتبر من أطباء متخصصين موثوقين.

٩-أن الاعتماد على الفحص الطبي في إثبات عيوب النكاح يتطلب نظرة جديدة في حصر تلك الفحوص وتصنيفها بغية الوصول إلى الفحص الطبي الملائم الذي يصلح كدليل على كل عيب من تلك العيوب.

١٠- أنه لا يمكن حصر الأمراض التي تعد من عيوب النكاح في أمراض بعينها، مع تنوع الأمراض وتعددها واختلاف أشكالها.

١١- أهمية الفحص الطبي قبل الزواج، حيث يكشف كثيرًا مر الأمراض والعيوب التي قد تكون في أحد الزوجين، وذلك مما يعد ضرورة شرعية لازمة لإزالة الغرر وتعرف عيوب النكاح مسبقًا، وهو مما يفيد مقصود الشارع في تحقيق السكينة والوئام وإشاعة روح الألفة والمودة بين أفراد العائلة.

١٢- أن فحص الدم، والبصمة الوراثية، وفحص المني، والفحص الداخلي للمرأة، والأشعة بأنواعها المختلفة لها أثرها القوي في إثبات عيوب النكاح، لا سيما مع تطور العلم الحديث، واعتمادها على أسس علمية يقل فيها الخطأ.

١٣- أن الأطباء بمختلف تخصصاتهم ومنهم الأطباء المتخصصون في أمراض النساء خبراء يُعتمد على خبرتهم في القضاء والحكم، ويستعين القاضي بخبرتهم فيما يشكل عليه من أجل تحقيق العدالة.

ثانيًا: أهم التوصيات:

١- أوصي بوجوب العناية بمثل هذه الموضوعات المهمة في حياة الأمة، وزيادة البحث في المجال الفقهي والطبي، والتواصل بين الأطباء وعلماء الشريعة بما يخدم هذا المجال لمعرفة الجديد في علم الطب، ومعرفة الحكم الشرعي فيه بأدلته .

٢- أوصي الفقهاء وطلاب العلم الشرعي والقضاة بتتبع ما يستجد من فحوص طبية، وتحديد أثرها في المسائل الفقهية والقضاء الشرعي؛لما قد يترتب على ذلك من ضرورة إعادة النظر في تلك المسائل والخروج برؤى وأحكام جديدة تخدم الإسلام والمسلمين.

٣- أوصي بالاهتمام بالوسائل التي تساعد على تطوير أدوات الفحص الطبي وترقيتها؛ للحصول على تقارير طبية مفيدة في إثبات عيوب النكاح.

٤- أوصي بتكثيف التعاون بين الهيئات الطبية والشرعية ؛ لدراسة ما يستجد من تطورات متسارعة في هذا المجال.

هذا، وأسأل الله في ختام هذا البحث أن يوفق الجميع لما يحبه ويرضاه، وأن يحقق السعادة والفلاح للمسلمين في الدارين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١-أثر مرض الإيدز على الزوجية، أ.عاطف محمد أبو هربيد، ماجستير في الفقه المقارن، بحث مقدم لمؤتمر كلية الشريعة والقانون الدولي الأول: التشريع الإسلامي، ومتطلبات الواقع، ١٣-١٤ صفر ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٢-الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، إعداد الطالب عبد القادر إدريس فلاح إدريس، إشراف د.حسين مطاوع الترتوري، رسالة ماجستير في القضاء الشرعي بكلية الدراسات العليا في جامعة الخليل ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٣- أثر الأمراض المعدية في الفرقة بين الزوجين، د.عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، أستاذ الدراسات العليا بكلية الشريعة وأصول الدين، شبكة الألوكة HYPERLINK "http: //www.alukah. net" www.alukah.net

٤- أثر التقنية الحديثة في الخلاف الفقهي، هشام بن عبد الملك بن عبد الله بن محمد آل الشيخ، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

٥- الاختيار لتعليل المختار، لأبي الفضل عبد الله بن محمود الموصلي الحنفي (ت: ٦٨٣هـ)، طبعة دار الفكر.

٦-استخدام البصمة الوراثية في الإثبات الجنائي، بحث منشور في مجلة الرافدين للحقوق، المجلد(١١)، العدد ١٤، السنة ٢٠٠٩م. د.عباس فاضل سعيد، ومحمد عباس حمودي.

٧- أسنى المطالب، شرح روض الطالب، لزكريا محمد بن أحمد الأنصاري الشافعي(ت: ٩٢٥هـ)، نشر : المكتبة الإسلامية.

٨- الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، المحقق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت.

٩-الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، شرف الدين أبو النجا موسى بن أحمد سالم المقدسي الحجازي، المطبعة المصرية الأزهرية.

١٠- الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها، د.محمد علي البار، الطبعة الثانية١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، دار المنارة، جدة، المملكة العربية السعودية.

١٠- أمراض الدم الوراثية حقائق علمية عن أمراض مزمنة

ومعقدة، د.محسن بن علي فارس الحازمي، بحث قدم في الدورة(١٧) للمجمع الفقهي بمكة.

١١- أمراض الكبد، مقال لمحمد أبو شوك، نشر في مجلة الوعي الإسلامي، العدد١١٦، السنة العاشرة، غرة شعبان ١٣٩٤هـ-أغسطس ١٩٧٣م، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية.

١٢- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٣- الأمراض الوراثية، بحوث في الفقه الطبي والصحة النفسية من منظور إسلامي، عبد الستار أبوغدة، دار الأقصى، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

١٤- الأم، محمد بن إدريس الشافعي(ت: ٢٠٤هـ)ط: الثانية، دار المعرفة، ١٣٩٣هـ-١٩٧٢م.

١٥- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادي(ت: ٨٨٥هـ)، تحقيق: د.عبد الله ابن عبد المحسن التركي، مطبوع مع الشرح الكبير، لابن قدامة، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦- أهل الخبرة وأثرهم في الحكم القضائي، محمد بن صالح العجلان، بحث مقدم لدرجة الدكتوراة في الفقه الإسلامي، الجامعة

الإسلامية، المدينة المنورة ١٤١٤هـ.

١٧- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري، دار المعرفة، بيروت.

١٨- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي(ت: ٥٨٧هـ) الطبعة الثانية ١٤١٩هـ-١٩٩٨م، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٩- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الكتب الحديثة، دار الحمامي للطباعة.

٢٠-البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد الحنفي بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٢١- التأصيل الشرعي للخمر والمخدرات، دراسة فقهية مقارنة، سعد الدين مسعد الهلالي، المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ١٤٢١هـ.

٢٢- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٢٣- التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

٢٤- تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، إبراهيم بن

علي بن محمد ابن فرحون، مكتبة الأزهرية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٢٥- تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، عثمان بن علي بن محجن البارعي فخر الدين الزيلعي، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، القاهرة، الطبعة الأولى ١٣١٣هـ.

٢٦- تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

٢٧- تحفة المحتاج، لابن حجر الهيثمي الشيخ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي ومعه حاشية الشرواني وحاشية ابن القاسم، مطبعة مصطفى محمد.

٢٨- تحليل الدم ودوره في إثبات النسب وجرائم الخمر والسرقة والقتل في الشريعة الإسلامية، عبد الله علي الصيفي، وعارف عز الدين حسونة، بحث منشور في مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٨، العدد الثاني، ٢٠١١م.

٢٩- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

٣٠- التفريق بين الزوجين والآثار المترتبة عليه، وفاء بنت علي

الحمدان، كنوز المعرفة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣١- التفريق القضائي بين الزوجين، دراسة فقهية مقارنة، إعداد الطالب: عدنان علي النجار، إشراف: د.ماهر السوسي، رسالة ماجستير في القضاء، مقدم لكلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بغزة ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣٢- تكملة المجموع شرح المهذب، محمد بن نجيب المطيعي، دار الطباعة المنيرية.

٣٣- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني الشافعي(ت: ٨٥٢هـ)تحقيق: الدكتور شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٩هـ.

٣٤- تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٥-التوقيف على مهمات التعاريف، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٣٦- جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، شمس

الدين محمد بن أحمد ابن عبد الخالق، حققها مسعد عبد الحميد السعدني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣٧- حاشية ابن عابدين(رد المحتار علي الدر المختار)ابن عابدين بن محمد أمين ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٣٨- حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد بن عمر البجيرمي، دارالفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣٩-حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الفكر.

٤٠- حاشية الرملي، أحمد الرملي، المطبوع مع أسنى المطالب، لزكريا الأنصاري، المكتبة الإسلامية.

٤١- حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، محمد بن أبي العباس الرملي، دار الفكر للطباعة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، بيروت.

٤٢- حاشية الصاوي، لأحمد بن محمد الصاوي، المطبوع مع الشرح الصغير للدردير، دار المعارف، مصر ١٣٩٢هـ.

٤٣- حاشية العناية على الهداية، للإمام كمال الدين محمد بن محمود البابرتي(ت: ٧٨٦هـ) مطبوع بهامش فتح القدير، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر ١٣١٧هـ.

٤٤- حكمة تحريم الخمر في الإسلامي، سعيد بن عبد الرحمن الأحمري، مكتبة المعارف، ط.الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٥- الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

٤٦- دور القرائن الحديثة في الإثبات في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها في المحاكم الشرعية في قطاع غزة، زياد عبد الحميد محمد أبو الحاج، إشراف: د.ماهر حامد الحولي، قدمت استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في القضاء الشرعي بغزة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٤٧- دور القرائن والأمارات في الإثبات، د.عوض عبدالله أبو بكر، مجلة المجمع، العدد التاسع.

٤٨- الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق : محمد حجي، وسعيد أعرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمان، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ١٩٩١م.

٤٩- روضة الطالبين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق عمان، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

٥٠-الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس البهوتي

الحنبلي(١٠٥١هـ)دار المؤيد، مؤسسة الرسالة.

٥١-زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام ابن القيم الجوزية(ت: ٧٥١هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥٢- سنن ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

٥٣- سنن الدار قطني، لشيخ الإسلام علي بن عمر الدار قطني(ت: ٣٨٥هـ)، وبذيله التعليق المغني على الدار قطني لأبي الطيب محمد آبادي، عالم الكتب، بيروت.

٥٤- سنن سعيد ابن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥-السنن الكبرى، للإمام الحافظ أبي بكر البيهقي(ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

٥٦- شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي، دار العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥٧- شرح السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي(ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب

الحنبلي(١٠٥١هـ)دار المؤيد، مؤسسة الرسالة.

٥١-زاد المعاد في هدي خير العباد، للإمام ابن القيم الجوزية(ت: ٧٥١هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، الطبعة: الثالثة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥٢- سنن ابن ماجة، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، فيصل عيسى البابي الحلبي.

٥٣- سنن الدار قطني، لشيخ الإسلام علي بن عمر الدار قطني(ت: ٣٨٥هـ)، وبذيله التعليق المغني على الدار قطني لأبي الطيب محمد آبادي، عالم الكتب، بيروت.

٥٤- سنن سعيد ابن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٥-السنن الكبرى، للإمام الحافظ أبي بكر البيهقي(ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية.

٥٦- شرح الزركشي على مختصر الخرقي، شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي، دار العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥٧- شرح السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي(ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب

الإسلامي.

٥٨- الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، لأبي البركات أحمد ابن محمد بن أحمد الدردير، دار المعارف، مصر ١٣٩٢هـ.

٥٩-الشرح الكبير، لأحمد بن محمد الدردير، وهو في حاشية الدسوقي عليه، نشر دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي.

٦٠- الشرح الكبيرعلى متن المقنع، عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الحنبلي، أبو الفرج، شمس الدين، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

٦١- شرح مختصر خليل مواهب الجليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد الطرابلسي، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٦٢-شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس إدريس البهوتي، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٦٣- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٦٤- الطرق الحكمية، محمد بن أبي بكر أيوب شمس الدين ابن قيم الجوزية، مكتبة دار البيان.

٦٥- فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوامي المعروف بابن الهمام، دار الفكر.

٦٦- الفحص الطبي قبل الزواج ومدى مشروعيته، عبد الرحمن بن حسن النفيسة، المكتبة الإلكترونية، أطفال الخليج ذوي الاحتياجات الخاصةwww.gnlfkids.com

٦٧- الفروع، لأبي عبد الله محمد بن مفلح(ت: ٧٦٣هـ)الطبعة الثالثة، مكتبة المعارف، الرياض ١٣٨٨هـ-١٩٦٧م.

٦٨- الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، دار الفكر، دمشق.

٦٩- الفواكه الدواني، أحمد بن غانم بن سالم بن مهنا النفراوي، دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٧٠- قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي للدورات(١-١٠).

٧١- قضايا طبية من منظور إسلامي، د.عبد الفتاح محمود إدريس، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٧٢- القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، د.إبراهيم محمد الحريري، دار عمار، عمان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٧٣- قول الخبير وحجيته في إثبات العيب الموجب لفسخ عقد النكاح، د.عدنان عزايزة، بحث مقدم إلى ندوة القضاء الشرعي في العصر الحاضر"الواقع والآمال" في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة ١١-١٣/٤/٢٠٠٦م.

٧٤- الكامل في ضعفاء الرجال، للإمام الحافظ أبي أحمد عبدالله بن عدي الجرجاني(ت: ٣٦٥هـ)تحقيق: د.سهيل زكار، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت.

٧٥-كشاف القناع على متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي(ت: ١٠٥١هـ) تحقيق: هلال مصيلحي، مكتبة النصر الحديثة.

٧٦- الكشف الطبي قبل النكاح وآثاره الطبية والفقهية والنظامية، د.محمد منصور ربيع المدخلي.

٧٧- الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي، المحقق: عدنان درويش، محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت.

٧٨- لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٧٩- المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٨٠-المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٨١- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

٩٠- مرض الإيدز.موقع ويكيبيديا على الشبكة العنكبوتية.

٩١- مرض الزهري .موقع ويكيبيديا على الشبكة العنكبوتية.

٩٢- المصباح المنير، للعلامة أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري(ت: ٧٧٠هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٣- المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن أبي شيبة(ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: مختار أحمد الندوي، ط.الأولى ١٤٠٢هـ، سلسلة مطبوعات دار السلفية.

٩٤- المصنف، لأبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط.الأولى.

٩٥- مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي الرحيباني(ت: ١٢٤٣هـ)ط.الأولى، المكتب الإسلامي بدمشق ١٣٨١هـ-١٩٦١م.

٩٦- المطلع على أبواب المقنع، محمد بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت ١٤١٠هـ-١٩٨١م.

٩٧- معالم التنزيل في تفسير القرآن، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي(ت: ٥١٠هـ)حققه وخرج أحاديثه: محمد عبدالله النمر، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، دار طيبة للنشر والتوزيع.

٩٨- معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن

الخطاب البسي المعروف بالخطابي، دار المعرفة، بيروت.

٩٩- معجم اللغة العربية المعاصرة، د.أحمد مختار عبد الحميد عمر، الناشر: عالم الكتب، ط.الأولى ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

١٠٠- معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعة جي، و د.حامد صادق قنيبي، ط.الثانية ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

١٠١- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية في القاهرة، (إبراهيم مصطفى-أحمد الزيات-حامد عبد القادر محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة.

١٠٢- مغني المحتاج، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، ط.الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٠٣- المغني، للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي(ت: ٦٢٠هـ)تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط.الثانية ١٤١٢هـ، هجر للطباعة والنشر، القاهرة.

١٠٤- مفاتيح العلوم، محمد بن أحمد بن يوسف أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي، المحقق: إبراهيم الأيباري، الناشر: دار الكتاب العربي، ط.الثانية.

١٠٥-المقنع، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي مع

حاشيته، منشورات المؤسسة السعيدية بالرياض.

١٠٦- مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٠٧-مواهب الجليل، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد الحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٠٨- الموسوعة الطبية الفقهية، د.أحمد محمد كنعان، تقديم: د.محمد هيثم الخياط، دار النفائس للطباعة والنشر، ط.الثانية ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

١٠٩- موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، الناشر: بيت الأفكار الدولية، ط.الأولى ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١١٠- موسوعة المرأة الطبية، الدكتور سبيرو فاخوري، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط.الخامسة ٢٠٠٥م.

١١١- ملخص أعمال الندوة، د.أحمد رجائي الجندي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد التاسع.

١١٢-المناظرات الفقهية، عبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت: ١٣٧٦هـ)دار ابن القيم، الرياض، ١٤١١هـ.

١١٣- منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي المصري الشهير بابن النجار،

مكتبة دار العروبة،

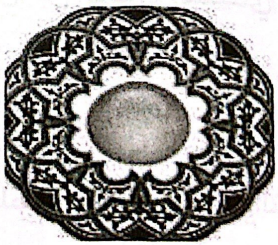
١١٤- المنهاج، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الدمشقي، ١٤٢٤هـ، دار الفكر، بيروت.

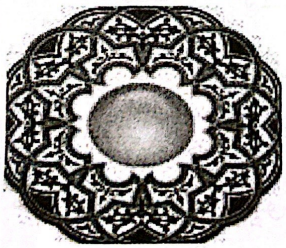
١١٥ - الموطأ، للإمام مالك بن أنس أبو عبد الله الأصبحي، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار القلم، دمشق، ط.الأولى ١٤١٣هت-١٩٩١م.

١١٦- نهاية المطلب في دراية المذهب، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، حققه وصنع فهارسه: أ.د.عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١١٧-الهداية على مذهب الإمام أحمد، محفوظ بن أحمد بن الحسن أبو الخطاب الكلوذاني، المحقق: عبد اللطيف هميم، ماهر ياسين الفحل، الناشر: مؤسسة غراس للنشر، الطبعة الأولى١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١١٨-الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المحقق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ. MERGEFORMAT * \ PAGE ٥٤.





فتاوى الفقهاء(*)

لا يحلف إلا بطلب الخصم

سليم رستم اللبناني

لا يحلف إلا بطلب الخصم ولكن يحلف من قبل الحاكم في أربعة مواضع بلا طلب الأول إذا ادعى واحد على التركة حقاً وأثبته فيحلفه الحاكم بأنه لم يستوف هذا الحق بنفسه ولا بغيره من الميت بوجه من الوجوه ولا أبرأه منه ولا أحاله به على غيره ولا أوفاه أحد وليس للميت بهذا الحق رهن، ويقال لهذا يمين الاستظهار.

وهذه اليمين لا بد منها حتى ولو كان الميت قد أقر بالدين في مرض موته (در مختار) بل ولو أبى الوارث الخصم تحليف الدائن فلا بد أيضاً من تحليفه (بزازية) لأنه حق الميت وهو مثل حقوق الله تعالى يحلف من غير دعوى وقيد بإثباته بالبينة لأنه لو أقر به الوارث أو نكل عن اليمين المتوجهة عليه لا يحلف الدائن كما يعلم من مسئلة إقرار الورثة بالدين ومما قدمناه من كون الإقرار حجة بنفسه بخلاف البينة تأمل. لكن ذكر في خزانة أبي الليث خمسة نفر جاز للقاضي تحليفهم ثم قال ورجل ادعى ديناً في التركة يحلفه القاضي بالله ما قبضه. فهذا مطلقاً وما هنا مقيد بما إذا أثبته بالبينة وتعليلهم بأنه حق الميت ربما يعكر على ما تقدم وقد يقال التركة ملكهم خصوصاً عند عدم الدين

(*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضاً من فتاوى السلف للدلالة على حيوية الفقه الإسلامي ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة .

على الميت وقد صادف إقرارهم ملكهم فأنى يرد بخلاف البينة فإنها حجة قائمة من غيرهم عليهم فيحتاط فيها وأما الإقرار فهو حجة منهم على أنفسهم فلا يتوقف على شيء آخر وأقول ينبغي أن يحلفه القاضي مع الإقرار فيما إذا كان في التركة دين مستغرق لعدم صحة إقرارهم فيها والحال هذه فيحلفه القاضي بطلب الغرماء إذا أقام بينة وبغير طلبهم لكن إذا صدقوه شاركهم لأنهم أقروا بأن هذا الشيء الذي هو بينهم خاص بهم لهذا فيه شركة معنا بقدر دينه (تكملة) وفي الحامدية ومن ادعى ديناً على الميت يحلف من غير طلب الوصي والوارث لأن اليمين ليست للوارث ههنا وإنما هي للتركة وقد يكون له غريم آخر أو موصي له فالحق في هذا شركة الميت فعلى القاضي الاحتياط في ذلك ولا يدفع للدائن شيئا حتى يستحلف وقال في البحر لم أر حكم من ادعى أنه دفع للميت دينه وبرهن هل يحلف وينبغي أن يحلف احتياطاً قال التمرتاشي ينبغي أن لا يتردد في التحليف أخذاً من قولهم الديون تقتضى بأمثالها لا بأعيانها وإذا كان كذلك فهو قد ادعى على الميت ديناً وقال الرملي في حاشية البحر قد يقال إنما يحلف في مسألة مدعي الدين على الميت احتياطاً لاحتمال أنهم شهدوا باستصحاب الحال وقد استوفى في باطن الأمر وأما في مسألة دفع الدين فقد شهدوا على حقيقة الدفع فانتفى الاحتمال المذكور فكيف يقال ينبغي أن لا يتردد في التحليف . أقول وكلام الرملي هو الأوجه كما لا

يخفى على من تنبه. أما في الحامدية وفي رد المختار أن للوصي أن يدفع المال إلى الدائن إذا اقر به الميت عنده كما نصوا عليه وتمامه في البيري.

ويمين الاستظهار لا بد منها ولو كان الوارث المدعى عليه غائباً عن المحاكمة فيحلفها المدعي بحضور الوكيل المسخر وإن ذهلت المحكمة عن ذلك وعلقت اليمين على وقوع الاعتراض فالحكم ينقض وبذلك قرار من محكمة التمييز مؤرخ في ٢٦ نيسان ٣١٠ (ج.م. عد ٧٧٦).

الثاني إذا استحق رجل مالاً وأثبت دعواه حلفه الحاكم بأنه لم يبع هذا المال ولم يهبه لأحد ولم يخرجه عن ملكه بوجه من الوجوه .الثالث إذا أراد المشتري رد المبيع لعيبه حلفه الحاكم بأنه بعد اطلاعه على العيب لم يرض به قولاً أو دلالة كتصرفه تصرف الملاك على ما ذكر. الرابع تحليف الحاكم الشفيع عند الحكم بالشفعة بأنه لم يبطل شفعته. يعني لم يسقط حق شفعته بوجه من الوجوه.

ويستحلف أيضاً بلا طلب الخصم في مسألة خاصة وهي إذا طلبت المرأة فرض النفقة على زوجها الغائب تستحلف أنه لم يطلقها زوجها ولم يترك لها شيئاً ولا أعطاها النفقة وهذا على قول أبي يوسف المفتى به (تكملة البحر)[1]

(١) شرح المجلة لسليم رستم باز اللبناني ص١٠٩٩-١١٠١ .

من أثبت حقاً على غائب، وأراد أن يخرج أو يوكل لاقتضائه

أبو الوليد محمد بن رشد

وسئل عما وقع في رسم العتق من سماع عيسى من كتاب الأقضية من العتبية في الرجل يثبت حقاً له عند القاضي على رجل غائب، ويريد الخروج في ذلك، أو يوكل أن يستحلفه؟ قال: يستحلفه في الوجهين جميعاً إلى آخر المسألة.

ما العلة الموجبة أو الفائدة في تحليف الطالب إذا كان خارجاً بنفسه وشاخصاً بذاته لاقتضاء حقه؟ أو لعله إن أنكره يصالحه فيه؟ ومن الناس على علمك من يكره اليمين في مقطع الحق باراً وهل جرى العمل قديماً باليمين ولا بد عند الحاكم أولاً؟ وإن كان العمل جرى بذلك وتواتر الحكم به فهل ترى اليوم مندوحة لحاكم في تركها إذا كان الطالب خارجاً بنفسه نظراً منه في ذلك وجهلاً به؟ وإن رأيت ذلك له فهل يكون للحاكم المكتوب إليه بذلك صرف الأمر على الحاكم الكاتب به أم لا يكون له صرف ذلك عليه ويلزمه تنفيذ الحكم وتحليف بالطالب هناك عنده إذا ادعى المطلوب قبله ما يوجب اليمين عليه؟ بين لنا فإنه مما ينزل عندنا وتعم البلوى به مأجوراً إن شاء الله.

فأجاب: تصفحت السؤال ووقفت عليه. وقد قيل: إن للحاكم أن يكتب له دون أن يستحلفه خرج أو وكل وهو ظاهر ما في سماع عيسى ونوازل أصبغ من كتاب البضائع والوكالات. فإن فعل ذلك الحاكم لم

يخطئ، فقد تساهل ذلك الحاكم للاختلاف الحاصل في المسألة، وإن كان الذي يوجبه النظر بما لا يخفى عليك إذا تدبرته مما تضمنته الرواية التي ذكرت.(١)

متى اشترى شيئاً شراء فاسداً لشرط مفسد أو لسبب آخر لم يجز له قبضه

الإمام أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي

متى اشترى شيئاً شراء فاسداً لشرط مفسد أو لسبب آخر لم يجز له قبضه فإن قبضه لم يملكه بالقبض سواء علم فساد البيع أم لا ولا يصح تصرفه فيه ببيع ولا إعتاق ولا هبة ولا غيرها ويلزمه رده إلى البائع وعليه مؤنة الرد كالمغصوب وكالمقبوض بالسوم ولا يجوز له حبسه لاسترداد الثمن ولأنه يقدم به على الغرماء هذا هو المذهب وبه قطع وفيه قول غريب ووجه للاصطخرى أن له حبسه ويقدم به على الغرماء وهو شاذ ضعيف ويلزمه أجرته للمدة التي كان في يده سواء استوفى المنفعة أم تلفت تحت يده لأنه مضمون عليه غير مأذون في الانتفاع به فضمن أجرته كالمغصوب وإن كان تعيب في يده لزمه أرش نقصه لما ذكرناه وأن تلف لزمه ضمانه بلا خلاف لما ذكرناه وفي القيمة المعتبرة ثلاثة أوجه(أصحها) باتفاق الاصحاب تجب القيمة أكثر مما كانت من حين القبض إلى حين التلف كالمغصوب لأنه مخاطب في كل لحظة من جهة الشرع برده (والثاني) تجب قيمته يوم التلف

(١) فتاوى ابن رشد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد ج٣ ص١٦٤٥-١٦٤٦.

كالعارية لأنه مأذون في إمساكه (والثالث) يوم القبض حكاه المصنف في التنبيه وأخرون وهو غريب (والمذهب الاول) وهو المنصوص ونقل بعض الأصحاب هذه الأوجه أقوالاً والمشهور أنها أوجه قال الشافعي رحمه الله في كتاب الغضب يضمن المغصوب بقيمته أكثر ما كانت يوم الغصب إلى التلف قال وكذلك في البيع الفاسد قال القاضي أبو الطيب حمل أكثر أصحابنا نص الشافعي على ظاهره فأوجبوا قيمته أكثر ما كانت كالمغصوب وقال بعضهم تجب قيمته يوم التلف وحملوا نصه على أن المراد أنه كالمغصوب في أصل الضمان دون كيفيته وفرق المصنف والأصحاب بينه وبين العارية بفرقين (أحدهما) أن العارية مأذون في إتلاف منافعها مجانا بخلاف هذا (والثاني) أنه لو رد العارية ناقصة بالاستعمال لم يضمن بخلاف هذا والله سبحانه وتعالى أعلم، أما الزوائد الحادثة منه فيلزمه ضمانها إذا تلفت عنده سواء كانت منفصلة كاللبن والثمرة والولد والصوف وغيرها أم متصلة بأن سمنت عنده ثم هزلت أو تعلم صنعة ثم نسيها وسواء تلفت العين أو ردها فيلزمه ضمان الزيادة الفائتة عنده هذا هو المذهب والمنصوص وفيه وجه ضعيف حكاه المصنف والأصحاب أنه لا يضمن الزيادة إذا تلفت العين وإنما يضمنها إذا رد العين وقد ذهبت الزيادة (والصواب) الأول لأنه كالمغصوب فلو زادت عنده ثم نقصت ثم زادت فردها كذلك فإن كانت الزيادة الثانية من غير جنس الأولى ضمنها قطعا وإن كانت

من جنسها وعلى قدرها فوجهان حكاهما الدارمي (أصحهما) يلزمه ضمانها أيضا (والثاني) لا كالوجهين في نظيره من الغضب[١] .

يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها

الإمام موفق الدين بن قدامة

يجوز للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة إذا قبضها نص عليه أحمد وهو قول سعيد بن المسيب وابن سيرين ومجاهد وعكرمة وأبي سليمان بن عبد الرحمن والنخعي والشعبي والثوري والشافعي وأصحاب الرأي، وذكر القاضي فيه رواية أخرى أنه لا يجوز لأن النبيﷺ نهى عن ربح ما لم يضمن والمنافع لم تدخل في ضمانه، ولأنه عقد على ما لم يدخل في ضمانه فلم يجز كبيع المكيل والموزون قبل قبضه، والأول أصح لأن قبض العين قام مقام قبض المنافع بدليل أنه يجوز التصرف فيها فجاز العقد عليها كبيع الثمرة على الشجرة ويبطل قياس الرواية الأخرى لهذا الأصل. إذا ثبت فإنه لا تجوز إجارته إلا لمن يقوم مقامه أو دونه في الضرر لما تقدم، فأما إجارتها قبل قبضها فلا تجوز من غير المؤجر في أحد الوجهين وهذا قول أبي حنيفة والمشهور من قولي الشافعي لأن المنافع مملوكة بعقد معاوضة فاعتبر في جواز العقد عليها القبض كالأعيان، والآخر يجوز وهو قول بعض الشافعية لأن قبض العين لا ينتقل به الضمان إليه فلم يقف

(١) المجموع شرح المهذب للإمام أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي ج٩ ص٣٦٩-٣٧٠.

جواز التصرف عليه، فأما إجارتها قبل القبض من المؤجر فإذا قلنا لا يجوز من غير المؤجر كان فيها ههنا وجهان (أحدهما) لا يجوز لأنه عقد عليها قبل قبضها (والثاني) يجوز لأن القبض لا يتعذر عليه بخلاف الأجنبي، وأصلهما بيع الطعام قبل قبضه لا يصح من غير بائعه رواية واحدة، وهل يصح من بائعه؟ على روايتين، فأما إجارتها بعد قبضها من المؤجر فجائزة وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة لا يجوز لأن ذلك يؤدي إلى تناقض الأحكام لأن التسليم مستحق على الكراء فإذا اكتراها صار مستحقاً له فيصير مستحقا لما عليه وهذا تناقض.

ولنا أن كل عقد جاز مع غير العاقد جاز مع العاقد كالبيع، وما ذكروه لا يصح لأن التسليم قد حصل وهذا المستحق له تسليم آخر ثم يبطل بالبيع فإنه يستحق عليه تسليم العين فإذا اشتراها استحق تسليمها، فإن قيل التسليم ههنا مستحق في جميع المدة بخلاف البيع، قلنا المستحق تسليم العين وقد حصل وليس عليه تسليم آخر غير أن العين من ضمان المؤجر فإذا تعذرت المنافع يتلف الدار وغصبها رجع عليه لأنها تعذرت بسبب كان في ضمانه[1].

(١) المغني للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمود بن قدامة ج٦ ص٥٣-٥٤.

مسائل في الفقه(*)

٤٦٦- كلمة (الذرية) وما تدل عليه من أحكام

سؤال يقول صاحبه: إنه كثيرًا ما يقرأ كلمة الذرية في بعض الوصايا، ويشتبه عليه معناها، ويسأل عن المراد منها .

الذرية في اللغة إما فعلية من الذر أو فعولية من الذرا ومعناها لغة: نسل الثقلين، وقيل ولد الرجل، وقيل من الأفراد، وتجيء تارة بمعنى الأبناء وتارة بمعنى الآباء، وتتناول أولاد البنات(١)، والمراد بها عند العرب في الجاهلية الأبناء وأبناؤهم وإن نزلوا دون أبناء البنات؛ كما قال الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

وجاء الإسلام فأبطل هذا المعنى فجعل أبناء البنات أبناء لأجدادهن، والأصل فيه القرآن الكريم والسنة النبوية. ففي القرآن الكريم يعد العباد كلهم من ذرية آدم ونوح؛ كما قال الله -عز وجل- في ثنائه على عدد من أنبيائه ورسله، وإنعامه عليهم بالنبوة وهم إبراهيم وموسى وعيسى وإسماعيل :{أُولَٰئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ النَّبِيِّينَ مِن ذُرِّيَّةِ آدَمَ}(٢) كما أن العباد كلهم من ذرية نوح؛ كما قال

(*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء، ويجيب عنها صاحب المجلة ورئيس تحريرها معالي الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة، وتنشر في موقع المجلة على الشبكة (www.alfiqhia.com).

(١) الكليات ص ٤٦٢.

(٢) سورة مريم الآية ٥٨.

عزوجل:{وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ }[1]وقال عز ذكره:{وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ}[2] .

وفي القرآن الكريم أيضًا أن ولد البنت ابن لأبيها، فقدأمر الله نبيه ورسوله محمدًا ﷺ بمباهلة نصارى نجران في قوله عز ذكره:{فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ }[3] وأما السنة فقول رسول الله ﷺ في الحسين بن علي إن ابني هذا سيد شباب أهل الجنة[4] «وقوله في الحسن بن علي إن ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به بين فئتين عظيمتين من المسلمين»[5] وقوله -عليه الصلاة والسلام- حين أخذ الحسن والحسين «أولادنا أكبادنا»[6] فثبت من هذا أن ولد البنت ولد لأبيها، فلو أوقف الرجل دارًا أو مزرعةً أو نحو ذلك وجعله على (ذريته) شمل ذلك أولاده وأولاد بناته؛ لأنهم من ذريته بحكم النص.

وقد ذهب الجمهور من الفقهاء إلى أن ولد بنت الرجل يعد في حكم ذريته؛ ففي مذهب الإمام أبي حنيفة روايتان: رواية بعدم دخولهم؛ لأن أولاد البنات من ذرية آبائهم لا من ذرية قوم الأم، أما الرواية الثانية أن الذرية اسم للفرع المتولد من الأصل، والأبوان أصلان للولد

(١) سورة الأنعام الآية ٨٤ .
(٢) سورة الصافات الآية ٧٧ .
(٣) سورة آل عمران الآية ٦١ .
(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند ج٣ ص٣ .
(٥) أخرجه البخاري في كتاب الصلح، باب قول النبي ﷺ للحسن بن علي -رضي الله عنه- ابني هذا سيد ... برقم(٢٧٠٤) ج٥ ص٣٦١.
(٦) ذكرهه ابن عابدين في حاشية رد المحتار ج٤ ص١٣٦.

ومعنى الأصلية والتولد في جانب الأم أرجح؛ لأن الولد يتولد منها بواسطة ماء الرجل[١] وفي مذهب الإمام مالك العبرة في لفظ الوصية؛ وذلك للتفريق بين لفظ (الولد) أو (العقب) أو (الذرية) .

فلو أوصى ل(عقب) دخل فيه الأولاد الذكور والإناث من ولد الصلب وولدهم من الذكور والإناث من ولد الذكور، وفي هذا قال ابن القاسم: وهذا مالم يختلف فيه قول مالك ولا قول أحد من أصحابه، كلهم يقول إن (عقب) الرجل إنما هو يرجع نسبه إليه من ولده وولد ولده وإن نزلوا، فبنت الرجل من عقبه وبنت ابنه وابن ابنه وإن نزل؛ لأن كل واحدة منهن تنتسب إليه وترثه إذا لم يكن من يحجبها. أما ولد بنت الرجل ذكرًا كان أم أنثى فليس من عقبه؛ لأنه لا ينتسب إليه ولا يرثه وإنما هو من عقب بنته، فالأصل في هذا عند الإمام مالك مراعاة النسب والميراث، فإذا أوصى (لولد رجل) أو (لعقبه) أوصى على ولد رجل أو على عقبه لم يدخل في ذلك أولاد البنات. أما إذا كان اللفظ في الوصية ب(الذرية) فاختلف شراح المذهب: فمنهم من قال إنه لا فرق بين الولد والعقب والذرية والنسل؛ لأن أولاد البنات لا يدخلون في ذلك، ومنهم من قال إنهم يدخلون في الذرية والنسل ولا يدخلون في الولد والعقب[٢] .

(١) حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار في مذهب الإمام أبي حنيفة ج٤ ص٦. وانظر البحر الرائق شرح كنز الدقائق في فروع الحنفية للنسفي ج٥ص١٣.

(٢) البيان والتحصيل لابن رشد ج١٤ ص٤٠٢-٤٠٣ وانظر شرح الزرقاني على مختصر خليل ج٧ ص١٦١-١٦٢وحاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدسوقي ج٤ ص٩٢-٩٣.

وفي مذهب الإمام الشافعي يدخل أولاد البنات في الوقف على الذرية والنسل والعقب وأولاد الأولاد؛ لصدق اللفظ بهم إلا أن يقول على من ينتسب إليَّ منهم، فلا يدخل أولاد البنات فيمن ذكر؛ نظرًا إلى القيد المذكور[1].

وفي مذهب الإمام أحمد إذا وقف الرجل على قوم وأولادهم وعاقبتهم دخل في الوقف ولد البنين. أما ولد البنات فقال الخرقي من علماء المذهب لا يدخلون فيه، وحجته في ذلك أن الله -تعالى- قال:{ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ }[2] فيدخل فيه ولد البنين دون البنات، وهكذا كل موضع ذكر فيه الولد في الإرث والحجب دخل فيه ولد البنين دون ولد البنات؛ لأن أولاد البنات منسوبون إلى آبائهم وقال الإمام أحمد فيمن وقف على ولده ما كان من ولد البنات فليس لهم فيه شيء، فهذا النص -كما يقول صاحب المغني- يحتمل أن يعدى إلى هذه المسألة، ويحتمل أن يكون مقصورًا على من وقف على ولده ولم يكن ولد ولده[3].

قلت: والراجح والله أعلم- أن كلمة الذرية وما في معناها في الوصايا التي أشار إليها الأخ السائل يشمل أولاد البنات ؛ فإذا أوقف الرجل شيئًا من ماله على ذريته دخل في حكمه أبناؤه

(١) حاشية قليوبي وعميرة ج٣ ص١٠٤ .
(٢) سورة النساء الآية ١١.
(٣) المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ج٦ ص٢٠٦-٢٠٨. وانظر المبدع شرح المقنع ج٥ ص٢٣٨-٢٤١ .

وأبناؤهم وبناته وأولادهن؛ لأنهم من ذريته كما قال رسول الله ﷺ الحسين ابني هذا سيد شباب أهل الجنة، وبحكم هذه القرابة لا ينبغي أن يحرموا من هذه المنفعة، ناهيك بأن برهم لجدهم من دعاء وصدقة ونحوها معلوم بحكم هذه القرابة ،بل قد يكونون أكثر برًا بجدهم من أولاده المباشرين. والله أعلم.

٤٦٧- زكاة راتب الموظف وما في حكمه

سوال من الأخت فاطمة في أوربا تقول فيه إن زوجي يعمل طبيبًا في بلاد غربية، وفي كل شهر يتقاضى مرتبًا يختلف باختلاف مقدار عمله، وكل مرتب نعيش منه والزيادة منه توضع في البنك، فكيف تخرج الزكاة، أتحسب كل شهر أم كل عام؟

الراتب المنتظم أو الأجر المتقطع يمثل دخلًا ماليًا لأصحابه، ويتفاوت هؤلاء في الادخار وعدمه، ويسمى هذا كسبًا أو مالًا تجب فيه الزكاة متى تحققت شروطها، والسؤال هو عما إذا كانت هذه الزكاة تستحق بعد استحقاق الراتب أو الأجر مباشرة أم بعد مضي الحول عليه؟

للفقهاء في ذلك رأيان: الأول- يقول بوجوب زكاته بعد استحقاقه وتملكه، وقد صح هذا عن عدد من الصحابة -رضي الله عنهم- ومنهم ابن عباس وابن مسعود ومعاوية[1] ويبني على هذا القول أن

(١) انظر: المحلي لابن حزم ج٦ ص٨٣-٨٥. ومعجم فقه السلف للمنتصر الكتاني ج٣ ص١٦٨.

على الموظف أن يزكي راتبه أو أجره بعد تملكه وعلى الطبيب زكاة أجره حال تسلمه، ومثلهما المهني والصانع.

الرأي الثاني: -يقول بعدم وجوب الزكاة فيما ذكر إلا بعد مضي الحول عليه، وقال بهذا أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وأم المؤمنين عائشة وابن عمر -رضي الله عنهم- كما قال به عدد من التابعين منهم عمر بن عبد العزيز وعطاء والنخعي وسالم، كما قال الإمامان أبو حنيفة ومالك على تفصيل لهما فيه، كما قال به أيضًا الإمام ابن حزم[1] وبحسب هذا القول على الموظف وما في حكمه مما ذكر أن ينتظر تمام الحول على تملكه للراتب ثم يزكيه متى بلغ نصابًا وتوافرت فيه الشروط الأخرى، ولكل من هذين القولين حجته البالغة؛ ففي القول الأول فائدة كبرى لمستحقي الزكاة حيث يجدون كل شهر مبلغًا من المال يساعدهم في حاجاتهم الآنية، خاصة في هذا الزمان الذي تتعدد فيه الحاجات اليومية .

قلت: ويتأيد الرأي الأول بقول الله تعالى:{وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ}[2] فحصاد راتب الموظف وأجرة المهني يتحقق باستلامه، ولو أخذ المسلمون بهذا القول فأخرجوا زكاة ما يحصلون عليه من راتب أو أجر بعد تملكهم لم تكن حال المسلمون كما الحال من الحاجة والضيق في العيش، وفرار أولادهم إلى بلاد الغربة، وما

(١) المغني والشرح الكبير ج٢ ص٤٩٨. وبدائع الصنائع ج٢ ص١٣. وشرح فتح القدير ج٢ ص١٩٥.

(٢) سورة الأنعام الآية ١٤١ .

يقاسونه فيها من النصب والبعد عن الأهل والأوطان.

أما القول الثاني ففيه تيسير للموظف ومن في حكمه؛ لأنه لا يعرف ما سينفق على معاشه وحاجاته، فقد يستهلك راتبه أو أجره كله أو يستهلك معظمه، فحاجاته في طعامه وشرابه وكسائه مقدم على الزكاة، وهذا من رأفة الله ورحمته -عز وجل- بعباده.

والمهم في هذا أن يخرج الموظف -ومن في حكمه- زكاة ما يكون لديه من مال بعد مضي الحول وبلوغ هذا المال النصاب وقدره .

وعلى هذا فالجواب للأخت السائلة أن تختار وزوجها إما إخراج ما يملكه زوجها من راتب أو أجر بعد استحقاقه كل شهر، أو بعد كل مدة معينة، وإما أن يخرج ما يتوافر لديه من هذا الراتب أو الأجر بعد مضي الحول عليه وبلوغه النصاب الشرعي.

٤٦٨- زكاة أموال القصَّر

سؤال من الأخت عائشة من أوربا تقول فيه إنها أرملة وأم لأربعة أولاد، وتدخر كل شهر مبلغًا من معاشها هي وأولادها، وتريد أن تعرف ما إذا كان على هذا المال المدخر زكاة. وتضيف في السؤال أن معاشها يساوي مجموع معاش الأولاد الأربعة، أفتزكي هذا المال بالكامل أم أن نصيب الأولاد القصر مستثنى من الزكاة؟

الزكاة ركن من أركان الإسلام وهي قرينة الصلاة، وإخراجها

لمستحقيها مما فرضه الله على من لهم مال من عباده، والأصل في فرضيتها الكتاب والسنة مما هو معلوم للمسلم من دينه بالضرورة، فإذا توافرت شروط استحقاقها فلا يستثنى منها أحد، سواء كان قاصرًا أم غير قاصر، وأهم هذه الشروط: مضي الحول على المال وهو سنة كاملة، وكمال النصاب وهو ما يساوي من العملات عشرين مثقالاً من الذهب ، فيخرج منه صاحبه ربع العشر وهو اثنان ونصف مما بلغ النصاب، فإذا كان المال المراد تزكيته ألفي دولار ففيه مائتان وخمسون دولارًا .

أما عن سؤال الأخت؛ فإن كانت قد خلطت مالها بمال أولادها -وهو الظاهر في السؤال- فتجب الزكاة في(كل) هذا المال دون تفريق. أما إن كان مالها مستقلًا عن مال أولادها فتزكي مالها ثم تزكي مال أولادها إذا كان مستقلًا عن مالها، فتخرج زكاته إذا كانت وليَّة عليهم؛ عملًا بقول الله عز وجل:{وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ ۖ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ۖ}[1] وقوله عز ذكره: {وَلَا تَقْرَبُوا۟ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُۥ}[2] ولا شك في أن إخراج زكاة مالهم إصلاح وخير لهم؛ لأن في الزكاة تنمية وحفظًا له، وليس شيء أحسن مما أمر الله به عباده من تزكية أموالهم وإخراج زكاتها لمستحقيها من عباده .

(١) سورة البقرة الآية ٢٢٠.
(٢) سورة الأنعام الآية ١٥٢.

٤٦٩- الوساوس التي يتعرض لها المؤمنون

سؤال يقول فيه صاحبه إنه يحسب نفسه مؤمنًا -وحسابه على الله - وذلك لأنه يؤمن بما أنزل الله، وما جاء به رسوله ﷺ، ويؤدي ما فرض الله عليه من صلاة وزكاة وصيام وغير ذلك من فرائض دينه، ثابتًا على ذلك إلى أن يلقى ربه، ولكنه كما يقول يتعرض لوساوس الشيطان في ركوعه وسجوده في صلاته وفي كثير من أحواله حتى إنه يتمنى لو كان شجرة تعضد .

هذه ليست مشكلة صاحب السؤال بل مشكلة العديد من الناس، وشاهد ذلك كثرة الأمراض النفسية في هذا الزمان الذي كثرت فيه الحوادث والمغريات بأنواعها، وتعاظمت فيه الفتن بآثارها من سفك للدماء وتعد على الأعراض وتدمير للأموال. وفي ظل ذلك يتعرض المؤمنون لوساوس الشيطان وأضاليلهم وأباطيلهم؛ ظنًا منهم أنهم يخلعون المؤمن من إيمانه ويحرفونه عن دينه ليكون من بين أتباعهم من أعموهم فأضلوهم، ولكن المؤمن الحق لا يزداد إلا إيمانًا ويقينًا وأتباع الطريق المستقيم الذي رسمه الله له وأمره باتباعه، وبسبب وطأة هذه الوساوس يتساءل المؤمن عن طبيعتها وأسبابها وكيفية الخلاص منها .

أما طبيعتها فهي حركة خفية في نفس الإنسان بما يخالف طبيعتها فيما مناطه نفسه ذاته حين يتردد في أمره، كالسفر أو الزواج أو

نحو ذلك، أو فيما مناطه غيره حين يظن به سوءًا. ودافع الشيطان فيما يوسوس به للانسان إرادة الشر به وإيقاعه فيه؛ ولهذا أمر الله نبيه ورسوله محمدًا ﷺ أن يعوذ من شره بقوله عز ذكره:{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ }[1] إلى قوله تعالى:{ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ }[2] {ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ }[3] .

وأما أنواع الوساوس فمنها ما يلقيه الشيطان في روع الإنسان، ومنها وساوس النفس ذاتها، والوساوس التي تصيب العقل، والوساوس التي تنزع إلى المبالغة في فعل الشيء، والوساوس التي تنشأ بسبب الخوف. أما ما يلقيه الشيطان في روع الإنسان فلكي يصده عن ذكر الله وعبادته؛ حتى يكون من أتباعه، وقد عصم الله أنبياءه ورسله من كيد الشيطان، ومنهم نبينا ورسولنا محمد ﷺ؛ ففي حديث أبي سعيد الخدري (أن رسول الله ﷺ قام فصلى صلاة الصبح وهو خلفه فقرأ فالتبست عليه القراءة، فلما فرغ من صلاته قال لو رأيتموني وإبليس فأهويت بيدي فما زلت أخنقه حتى وجدت برد لعابه بين إصبعي هاتين الإبهام والتي تليها، ولولا دعوة أخي سليمان لأصبح مربوطًا بسارية من سواري المسجد يتلاعب به صبيان المدينة، فمن استطاع منكم أن لا يحول بينه وبين القبلة

(١) سورة الناس الآية ١ .
(٢) سورة الناس الآية ٤ .
(٣) سورة الناس الآية ٥ .

أحد فليفعل)[١]، وفي هذا قال الله عز وجل:{وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ}[٢]. فإذا حدَّث النبي أو الرسول بحديث أو قراءة أو نحوها تعرض له الشيطان ليفسد ما حدث به أو ما قرأه فيزيل الله ماأراد الشيطان أن يفعله فيكون ما ألقاه وعصم الله منه أنبياءه ورسله؛ فتنة لمرضى القلوب وقساتها وللمنافقين ومن على شاكلتهم من الكافرين، وفي هذا قال الله عز وجل:{لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمۡ}[٣]، أما أهل العلم والإيمان ومن نور الله بصائرهم وهدى عقولم فهم على النقيض من أتباع الشيطان، يؤمنون بالقرآن كما أنزل وأنه الحق من ربهم، فمن آمن به وصدقه فهو المؤمن الذي يطمئن قلبه بالإيمان وينجو من وساوس الشيطان، وفي هذا قال الله عز وجل:{وَلِيَعۡلَمَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤۡمِنُواْ بِهِۦ فَتُخۡبِتَ لَهُۥ قُلُوبُهُمۡ}[٤].

وأما النوع الثاني من الوساوس فوسوسة النفس ذاتها، حين يتردد الإنسان في فعل الشيء أو تركه، فيكون بذلك في حيرة من أمره وتدبيره لا يدري ما يفعل، وقد يفعل ما لا يريد حين يسيطر عليه

(١) مسند الإمام أحمد ج٣ ص٨٢ .
(٢) سورة الحج الآية ٥٢ .
(٣) سورة الحج الآية ٥٣ .
(٤) سورة الحج الآية ٥٤ .

الوهم وكيد الشيطان .

وأما الوساوس التي تصيب العقل فتلك التي يفقد الإنسان فيها توازنه ويختل فيها سلوكه وانضباطه، فيفعل الشيء وهو لا يعرف عاقبة فعله حين يظنه حسنًا وهو غير ذلك، أو حين يظنه سيئًا وهو غير ذلك، وهذه من أخطر الوساوس وأشدها ضيقًا بالإنسان. وأما الوساوس الناشئة عند المبالغة في فعل الشيء فكثيرة، وقد تصيب الذين يتحوطون في فعلهم وخاصة في أمور العبادات ومثل ذلك من يتوضأ للصلاة ثم يتخيل أنه لم يتوضأ كما يجب فيعيد وضوءه مرارًا وكذلك من يصلي خلف إمام ثم يعيد صلاته ظنًا منه أن الإمام ليس من أهل الإمامة والأمانة.. وهكذا مما يوسوس له به الشيطان.

وأما الوساوس الناشئة عن الخوف فتحدث لمن يعيش في بيئة غير آمنة؛ فالإنسان بطبعه يخشى القتل والسرقة والظلم فيوسوس له الشيطان بأنه سوف يتعرض لكل هذه المخاطر؛ فلا تطمئن حينئذ نفسه ولا يأمن جاره أو صديقه أو قريبه، فهو في خوف دائم كما كان المشركون يخافون من غزو البلاد القربية منهم، كما فعل الأحباش في غزوهم مكة بالفيلة فردهم الله على أعقابهم حماية لبيته ومقدساته، وقد امتن على قريش بذلك في قوله عز ذكره: {فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَٰذَا الْبَيْتِ}[1] {الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ}[2]

(١) سورة قريش الآية ٣ .
(٢) سورة قريش الآية ٤ .

ثم امتن عليهم بإرسال رسول الله ﷺ إليهم فكان في ذلك كمال الأمن والسلام لمن آمن به واتبع ما جاء به .

وأما أسباب الوساوس فكثيرة ومصدرها الشيطان كما ذكر، والأصل في ذلك الكتاب والسنة. أما الكتاب فقد أخبر الله -عز وجل- في قوله عن إبليس وعداوته ومحاولته إغواء بني آدم:{ قَالَ فَبِمَآ أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَٰطَكَ ٱلْمُسْتَقِيمَ }[١] { ثُمَّ لَءَاتِيَنَّهُم مِّنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَٰنِهِمْ وَعَن شَمَآئِلِهِمْ }[٢] وقد استثنى إبليس من عداوته العباد المخلصين فيما حكاه الله عنه بقوله: { قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ }[٣] { إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ }[٤] وقد حذر الله بني آدم منه في آيات كثيرة، منها قوله تعالى:{إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوًا}[٥] وقوله عز ذكره:{ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ }[٦] وقوله جل ثناؤه:{ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا }[٧] وكما حذر الله منه حذر منه رسوله ﷺ فقال: للرجل الذي طلب أن يوصيه لا تغضب[٨] وقال -عليه الصلاة والسلام- إذا غضب أحدكم فليغسل وجهه؛ لأن

(١) سورة الأعراف الآية ١٦ .
(٢) سورة الأعراف الآية ١٧ .
(٣) سورة ص الآية ٨٢ .
(٤) سورة ص الآية ٨٣ .
(٥) سورة فاطر الآية ٦ .
(٦) سورة يس الآية ٦٠ .
(٧) سورة البقرة الآية ٢٦٨ .
(٨) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب الحذر من الغضب برقم(٦١١٦) فتح الباري ج ١٠ ص٥٣٥.

الغضب من النار والماء يطفىء النار[1] فمصدر الغضب إذًا الشيطان؛ لأنه خلق من نار هذا في الكتاب، وأما في السنة فقول رسول الله ﷺ ما منكم من أحد إلا وله شيطان، قالوا: وأنت يا رسول الله ؟ قال وأنا إلا أن الله أغلبني عليه فأسلم فلا يأمر إلا بخير[2]. وقوله -عليه الصلاة والسلام- إن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم[3].

ومن أسباب الوساوس حب الشهوات وغلبتها، والمبالغة في حب المال، وسيطرة الهوى، والحسد، والغفلة عن ذكر الله. أما حب الشهوات فمن طبع الإنسان وفطرته حب الطعام والشراب والمال والنساء والولد وغير ذلك مما هو معلوم، وقد بيَّن الله ذلك في قوله عز وجل: { زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ }[4] وهذه الشهوات مشروعة من حيث الأصل ولكن الشيطان يتربص بالإنسان ليحولها إلى محرمات، فلا يأكل الإنسان مثلًا من الطيبات التي أمر الله بالأكل منها في قوله عز وجل:{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ }[5] بل يأكل مما حرم الله عليه سواء من الأطعمة

(١) أخرجه الإمام في المسند بلفظ (إن الغضب من الشيطان وإن الشيطان خلق من النار وإنما تطفأ النار بالماء فإذا غضب أحدكم فليتوضأ. ج٤ ص٤٢٦.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب تحريش الشيطان وبعثه سرايا لفتنة الناس وإن مع كل إنسان قرينًا، برقم(٢٨١٤) ج١١ ص٧٠٠٦ .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتكاف، باب اعتكاف المستحاضة برقم(٢٠٣٨) فتح الباري ج٤ ص٣٣٠ .

(٤) سورة آل عمران الآية ١٤ .

(٥) سورة البقرة الآية ١٧٢ .

المحرمة أصلًا، أو من الأطعمة التي في ظاهرها حلال وفي أصلها حرام كالطعام المترتب من الربا، فإذا بالغ المرء في شهواته ولو كانت مباحة ساءت فطرته وتغير سلوكه؛ فتكثر وساوسه وأوهامه.

والحال كذلك في حب المال فمع أن هذا الحب فطرة من فطر الإنسان فهو زينة في الحياة الدنيا كما قال الله عز وجل:{ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا }(١) فإذا بالغ الإنسان في حب المال وزينته تسلط المال عليه بالوساوس ودوافع الشر، فلا يبالي بما يأخذ من الحلال أم من الحرام، وقد كان العرب في الجاهلية يأكلون أموال النساء والأيتام، وقد مقت الله تهالكهم على المال والمبالغة في حبه في قوله عز ذكره:{ وَتَأْكُلُونَ ٱلتُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا}(٢) {وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا }(٣) أي شديدًا، والشواهد على أن المبالغة في حب المال من أسباب الوساوس كثيرة معلومة؛ فما يحصل في أسواق المال في العالم من تدافع وتهالك وأمراض نفسية وعقلية دليل على ذلك، ومن أسباب الوساوس سيطرة الهوى وغلبته للإنسان، وهذا النوع من السلوك من أخطر الأسباب التي تورث الوساوس والأوهام؛ لما فيه من نزعة الشر والإفساد، وقد حرم الله هذا النوع من السلوك فقد نهى نبيه ورسوله محمد ﷺ عن السمع والطاعة لمن غفل قلبه عن ذكر الله فاتبع هواه، فجعله مرجعًا وحكمًا له فكان كل أمره فاسدًا،

(١) سورة الكهف الآية ٤٦.
(٢) سورة الفجر الآية ١٩ .
(٣) سورة الفجر الآية ٢٠ .

قال عز وجل:{وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا }[1] كما نهى نبيه داود -عليه السلام- من قبل وأمره أن يحكم بالحق المنزل عليه، وبيَّن له أن في اتباع الهوى ضلالاً عن سبيل الله {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ }[2] وقد عظَّم الله تحريم الهوى ووصف صاحبه بالذي يعبد هواه فيصبح بذلك من أهل الضلال، بعد أن طبع الله على قلبه وجعل على بصره غشاوة فلا يرى إلا هواه، وبسبب سلوكه هذا تنتكس نفسه فلا يفرق بين الحق والباطل، وما أصاب الأمم الغابرة من المصائب إلا بسبب سيطرة الهوى على قادتها وأهل الرأي فيها، وما يشهده العالم في هذا الزمان من الحروب والفتن وسوء أحوال النفوس وسيطرة الوساوس والشرور عليها إلا بسبب الهوى والبعد عن الحق الذي جاءها من عند الله.

ومن أسباب الوساوس الحسد لكونه يورث في النفس العداوة والبغضاء وكره المحسود وتمني زوال نعمه. ونزعة الحسد مما عرفها الإنسان؛ فقد حسد أحد ابني آدم أخاه فقتله وحسد الأشرار الأنبياء وأولي الفضل، وفي هذا قال عز وجل:{ أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ }[3] ولأن نفس الحاسد لا تطمئن إلا بزوال

(١) سورة الكهف الآية ٢٨ .
(٢) سورة ص الآية ٢٦ .
(٣) سورة النساء الآية ٥٤ .

هذه النعم يبقى صاحبها متربصًا بمن حسده ينتظر زوال نعمه فتأتيه الوساوس من كل جانب بعد أن وضع الشيطان فيه نزعة الحسد. وقد وصف الله هذه النزعة بالشر في أمره لنبيه ورسوله محمد ﷺ بأن يتعوذ من شر الحاسد وحسده في قوله عز ذكره:{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ }[١] إلى قوله:{ وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ }[٢] وجماع الوساوس الغفلة عن ذكر الله؛ فلو كان المبالغون في حب الشهوات وحب المال وأهل الأهواء والحساد يتذكرون ما أمرهم الله ورسوله به وينتهون عما نُهوا عنه لما كان للشيطان عليهم من سبيل، ولكنهم لما غفلوا عن ذكر الله زين لهم ما كانوا يعملون فأصبحت نفوسهم رهينة للوساوس، وفي هذا قال الله عز وجل:{ ٱسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ ٱلشَّيْطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمْ ذِكْرَ ٱللَّهِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ حِزْبُ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱلشَّيْطَٰنِ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ }[٣] إن الشيطان عدو الله وعدو لعباده، وفي سبيل هذه العداوة يفعل كل ما يبعد العباد عن الله فيغويهم ويعدهم ليكونوا من أتباعه وجنوده، والمفروض أن يكون للعبد حصانة من إغوائه، وذلك بذكر الله وعدم الغفلة عن هذا الذكر؛ لأن العبد إذا ذكر الله تغلب على ما يصيبه من هم أو غم أو حزن فتطمأن نفسه وتزول وساوسه، ومصداق ذلك قول الله عز وجل: { أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ }[٤] .

(١) سورة الفلق الآية ١ .
(٢) سورة الفلق الآية ٥ .
(٣) سورة المجادلة الآية ١٩ .
(٤) سورة الرعد الآية ٢٨ .

قلت: ويتبين مما سبق ذكره أن الوساوس مما يتعرض لها الإنسان في عمومه ولا يستثنى منها أحد. ومع أن الشيطان قد استثنى من عداوته العباد المخلصين إلا أن هؤلاء أكثر تعرضًا لوساوسه ليصدهم عن دين الله؛ ذلك أنه لا ييأس من إفتان بني آدم كلهم بما في ذلك أهل الإيمان رغم صلابتهم وقوتهم في الإيمان وإدراكهم لعداوته ووساوسه؛ فكما تعرض الأنبياء والرسل -عليهم السلام- لهذه العداوة تعرض لها الصحابة -رضوان الله عليهم- كما تعرض لها العلماء والمؤمنون من عباد الله، ففي حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- قال :(جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، إن أحدنا يجد في نفسه -يعرض بالشيء- لأن يكون حُمَمَة أحب إليه من أن يتكلم به فقال: الله أكبر الله أكبر الله أكبر، الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة[1]. وفي حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: جاءه أناس من أصحابه فقالوا: يا رسول الله، نجد في أنفسنا الشيء نعظم أن نتكلم به أو الكلام به ما نحب أن لنا وأنّا تكلمنا به. قال أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريح الإيمان[2].

قلت: ووصفه بصريح الإيمان دليل على أنهم يؤمنون بالله حقًا، وأن نفوسهم مطمئنة بهذا الإيمان، وأن ما يتعرضون له من الوساوس طارئ عليهم ولا يغير من إيمانهم شيئًا بل يزيدهم تعلقًا

(١) أخرجه الإمام في المسند ج١ ص٢٣٥ .
(٢) أخرجه ابن حبان في صحيحه ج١ ص٣٦١ .

بالله وحبًا له كما يزيدهم كفرًا بالشيطان ووساوسه. فبذلك ترتفع درجات إيمانهم بعد أن ازدادوا إيمانًا.

وأما كيفية الخلاص من الوساوس التي يتعرض لها المؤمنون فإن الله -عز وجل- خلق العباد ويعلم بعلمه المطلق ما توسوس به نفوسهم، قال عز ذكره:{وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ }(١) كما يعلم -عز وجل- بعلمه المطلق أن المؤمنين يتعلقون به ويرجون رحمته ويكفرون بالشيطان وجنده، وأن الوساوس مهما بلغت بهم وتعاظمت عليهم يبقون مؤمنين بالله وآياته وما أرسل به أنبياءه ورسله وخاتمهم نبيه ورسوله محمدﷺ. وقد مدحهم الله بقوله تعالى:{ إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ }(٢) وقوله عز ذكره: { إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ }(٣) وقد أمرهم بأن يستعيذوا به من الشيطان فقال تعالى: { وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ سَمِيعٌ عَلِيمٌ }(٤) وقال:{ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ }(٥).

كما أمر رسوله محمدًا ﷺ - وهو أمر لأمته - أن يتعوذ من الشيطان الرجيم عند قراءتهم القرآن: { فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ

(١) سورة ق الآية ١٦ .
(٢) سورة الأعراف الآية ٢٠١ .
(٣) سورة الحجر الآية ٤٢ .
(٤) سورة الأعراف الآية ٢٠٠ .
(٥) سورة فصلت الآية ٣٦ .

بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ }[1] { إِنَّهُۥ لَيْسَ لَهُۥ سُلْطَٰنٌ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ }[2]{ إِنَّمَا سُلْطَٰنُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُۥ وَٱلَّذِينَ هُم بِهِۦ مُشْرِكُونَ }[3] .

وحتى تكون الاستعاذة أبلغ وأعظم أمر -عز وجل- نبيه ورسوله محمدًا ﷺ -وهو أمر لأمته- أن يتعوذوا بصفاته الثلاث وهي الربوبية والملك والألوهية من شر الوسواس الخناس الذي كثيرًا ما يأتي الإنسان في صلاته فيحاول إفسادها عليه، فقال جل ثناؤه:{قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ }[4] { مَلِكِ ٱلنَّاسِ }[5] { إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ }[6] { مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ }[7] { ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ }[8]

قلت: فما على المسلم وهو يواجه هذه الوساوس التي ذكرها صاحب السؤال إلا الاستعاذة بالله على دفع الشيطان ومحاصرته بالاستغفار، والذكر، وأنواع العبادات التي يعرفها المسلم من دينه .

قلت: والحديث عن الوساوس يتطلب البحث عن أحكامها، فأما ما يلقيه الشيطان في روع الإنسان مما يدفعه إلى نقيض الإيمان من المحرمات والتروع إلى الشرِّ فعلاجه بذكر الله في السر والعلن

(١) سورة النحل الآية ٩٨ .
(٢) سورة النحل الآية ٩٩ .
(٣) سورة النحل الآية ١٠٠ .
(٤) سورة الناس الآية ١ .
(٥) سورة الناس الآية ٢ .
(٦) سوة الناس الآية ٣ .
(٧) سورة الناس الآية ٤ .
(٨) سورة الناس الآية ٥ .

واستذكار آيات الله في مخلوقاته وفيما أنعم به عليهم، وكذلك استذكار أوامر الله ونواهيه، وما يدخره لعباده المؤمنين من الجزاء الحسن في الدارين، وما يدخره من العقاب للمفسدين، والأصل في ذلك قوله عز وجل:{إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ }[1] والتعوذ من الشيطان من أهم الأسباب لدفع نوازعه وغمزه ونفخه ونفثه، فالعبد إذا تعوذ منه تحقق له الأمران الأول: وقف نوازعه؛ لأنه حينئذ يخنس ويصغر في نفسه، وقد أمر الله نبيه ورسوله محمدًا ﷺ أن يتعوذ منه كما ذكر في سورة الناس، وقد أُثر عن بعض السلف أنه كان يجهر بالتعوذ حين يوسوس له الشيطان وهو في صلاته، الأمر الثاني: أن التعوذ منه يرضي الله ليس لأنه -عز وجل- أمر بالتعوذ منه فحسب، بل لأن فيه أيضًا إظهارًا لعداوة المؤمن له .

وأما وساوس النفس ذاتها فالحكم فيه العفو عنه؛ لأنه مجرد وهم ليس له فعل أو أثر، فلو حدث نفسه بعقوق والديه أو طلاق زوجته أو عدم النفقة على أولاده ولم يفعل شيئًا من ذلك فلا أثر له؛ لأن النفس تتعرض للكثير من النوازع الطارئة التي تنشأ عن وهم أو مرض نفسي عابر، والأصل في ذلك قول رسول الله ﷺ إن الله تجاوز لأمتي عما وسوست أو حدثت له أنفسها ما لم تعمل به أو

(١) سورة الأعراف الآية ٢٠١ .

تكلم[1].

وأما الوساوس التي تصيب العقل، فهذه من أخطر الوساوس؛ لأنها تغيب عقل صاحبها فلا يدرك ما يفعل من خطأ أو صواب، فإن طلق زوجته فلا يقع طلاقه، وفي هذا قال ابن عابدين -رحمه الله- إنه لا يجوز طلاق الموسوس لأنه مقلوب في عقله[2]. والأصل في هذا النوع من الوساوس الحجر على صاحبها لما قد يقع منه ضرر لغيره، فإن وقع منه هذا الضرر ضمن في ماله.

وأما الوساوس التي تنزع بالإنسان إلى المبالغة في فعل الشيء فهي كثيرة، وقد يكون الدافع لها ابتغاء التقوى أو الورع، ومع أن هذه الوساوس تبدو في ظاهرها حسنة إلا أنها قد تؤدي بصاحبها إلى الوقوع في الخطأ حين يرى أن فعله هو الحق، وأن فعل غيره ليس كذلك، والخطأ الأكبر في هذا أن صاحب هذا النوع من الوساوس يتجاوز الأصول والحدود الشرعية في العبادات والمعاملات، وهذا ما قد تعرض أو يتعرض له بعض الفتيان الأغرار حين يبالغون في سلوكهم وتصورهم لواقعهم، فيتحول الورع عندهم إلى عنف ،والرغبة في التقوى إلى إثم وهم لا يشعرون. وعلاج هذا النوع من الوساوس لا يكون إلا بالتربية الصحيحة، وتعليم هؤلاء حقيقة دينهم في أصوله وفروعه .

(١) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره، برقم(٥٢٦٩) فتح الباري ج٩ ص٣٠٠.
(٢) حاشية ابن عابدين ج٤ ص٢٢٤.

وأما الوساوس الناشئة عن الخوف فهذا النوع يحدث بسبب أمر عارض وقت الفتن، فيلتبس على الإنسان فكره وتدبيره فيفعل الشيء وهو لا يريد أن يفعله، فإذا كان مناط هذا الفعل نفسه فهذا من باب وساوس النفس. أما إذا تعدى الفعل إلى الغير كمن يعتدي على شخص ظنًا منه أنه عدوه وهو ليس كذلك فهذا يضمن فعله.

وخلاصة المسألة أن الوساوس حركة خفية في النفس بما يخالف طبيعتها، وهي أنواع منها ما يلقيه الشيطان في روع الإنسان ليدفعه إلى نقيض الإيمان والتروع إلى الشر، وقد عصم الله الأنبياء والرسل -عليهم السلام- من هذه الوساوس. وعلاج هذا النوع يكون بذكر الله في السر والعلن، واستذكار عظمة الله في آياته ومخلوقاته، عملًا بقول الله عز وجل:{إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ }[1]. ومن الوساوس وسوسة النفس ذاتها حين يتردد الإنسان في فعل الشيء وتركه مما يجعله في حيرة من أمره وتدبيره، كما لو حدث نفسه بعقوق والديه أو طلاق زوجته أو عدم النفقة على أولاده ولم يفعل، فحكم هذا النوع العفو عنه؛ عملًا بقول رسول الله ﷺ: إن الله يتجاوز لأمتي ما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تفعل به أو تتكلم[2].

ومن الوساوس ما يصيب العقل حيث يفقد الإنسان توازنه ويختل

(١) سورة الأعراف الآية ٢٠١ .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب في الطلاق في الإغلاق والكره والسكران والمجنون وأمرهما والغلط والنسيان في الطلاق والشرك وغيره، برقم(٥٢٦٩) فتح الباري ج٩ ص٣٠٠.

بسببها سلوكه فيفعل الشيء وهو لا يعرف عاقبته وهذا النوع من أخطر الوساوس، فإن طلق زوجته فلا يقع طلاقه وإن تصرف في ماله لا يقبل تصرفه. ومن الوساوس ما ينزع بالإنسان إلى المبالغة في فعل الشيء، ويصيب هذا النوع الذين يتحوطون في فعلهم، وخاصة في أمور العبادات مما يؤدي إلى وقوعهم في الخطأ حين يرون أن فعلهم هو الحق وأن من عداهم على خطأ، وهذا النوع من الوساوس يتجاوز الأصول والحدود الشرعية، وهذا ما قد يتعرض له بعض الفتيان الأغرار فيتحول الورع عندهم إلى عنف. وعلاج هذا النوع لا يكون إلا بالتربية الصحيحة وتعليم هؤلاء حقيقة دينهم. ومن الوساوس ما ينشأ بسبب الخوف، كما هو الحال في زمن الفتن حيث يلتبس على الموسوس أمره فيفعل ما لا يريد فإذا كان مناط هذا نفسه فهو من باب وساوس النفس، أما إذا تعدى فعله إلى غيره، كمن يعتدي على آخر ظنًا منه أنه عدوه وهو غير ذلك فيضمن فعله. وأسباب الوساوس كثيرة منها حب الشهوات وغلبتها، والمبالغة في حب المال، وسيطرة الهوى، والحسد، والغفلة عن ذكر الله، ومصدر الوساوس الشيطان وكيده للإنسان في عمومه ومع أنه استثنى من عداوته وكيده عباد الله المخلصين إلا أن هؤلاء أكثر تعرضًا لعداوته ووساوسه، وقد رد الله كيده وجعل هذه الوساوس دليلًا على صريح إيمانهم، فلما قال أناس من أصحاب رسول الله ﷺ : يا رسول الله،

نجد في أنفسنا الشيء نعظم أن نتكلم به والكلام فيه ما نحب أن لنا وأنا ما تكلمنا به، فقال: أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم ، قال: ذلك صريح الإيمان .

٤٧٠- حكم ما إذا كان شاهد الزور يضمن ما ترتب على شهادته من ضرر

كتاب من الأخ عبد الحكيم ... من الجزائر، يسأل فيه عن شهادة الزور، وعما إذا كان شاهد الزور يضمن ما ترتب على شهادته من ضرر في النفس والمال .

شهادة الزور من أعظم المحرمات؛ لما تنطوي عليه من الكذب الذي حرمه الله على عباده، وما تنطوي عليه أيضًا من تعمد الإضرار بالمشهود عليه في نفسه أو ماله أو عرضه، فهي لا تنطوي على فعل واحد بل على فعلين آثمين. والأصل في تحريمها الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، أما الكتاب فقد نهى الله نهي تحريم عن هذه الشهادة بقوله عز وجل :{فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ }[1] فدل هذا على أن هذه الشهادة تعادل الشرك بالله، وقوله عز ذكره في وصف المؤمنين وثنائه عليهم:{ وَٱلَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ ٱلزُّورَ}[2] فدل على أن شاهد الزور ليس من المؤمنين، وقوله جل ثناؤه:{وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا }[3] وأما السنة فقول

(١) سورة الحج الآية ٣٠.
(٢) سورة الفرقان الآية ٧٢.
(٣) سورة المجادلة الآية

رسول الله ﷺ فيما رواه ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: لن تزول قدما شاهد الزور حتى يوجب الله له النار[1] وفي حديث خريم بن فاتك الأسدي أن رسول الله ﷺ صلى صلاة الصبح فلما انصرف قام قائمًا فقال عدلت شهادة الزور الإشراك بالله (ثلاث مرات) ثم تلا الآية {فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُوا۟ قَوْلَ ٱلزُّورِ}[2] وفي حديث أبي بكرة -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ قال ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا بلى يا رسول الله، قال -ثلاثًا-: الإشراك بالله وعقوق الوالدين، وكان متكئًا فقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، فما زال يكررها قلنا لا يسكت[3].

وأما الإجماع فقد اجتمعت الأمة في سلفها وخلفها على تحريم شهادة الزور؛ لما تقوم عليه من نفي الحق وإحقاق الباطل. وأما المعقول فإن المراد من الشهادة بيان الحق وإظهاره.

وقد أمر الله -عز وجل- عباده بالصدق وحرم عليهم الكذب، فلما كانت شهادة الزور كذبًا فيكون صاحبها حينئذ من المفسدين في الأرض المنكرين لأمر الله لعباده ببيان الحق ونفي الباطل؛ فيحق عليه ما يحق عليهم من الإثم. والخطيئة والعقاب، هذا في جانب الله أما في جانب العباد فإن قواعد العلاقة في المعاملات بينهم تقتضي

---

(١) أخرجه ابن ماجة في كتاب الأحكام، باب شهادة الزور. برقم (٢٣٧٣) ج٢ ص٧٩٤.
(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الشهادات، باب ما جاء في شهادة الزور برقم (٢٢٩٩) ج٤ ص٤٧٤.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب عقوق الولدين من الكبائر برقم (٥٩٧٦) فتح الباري ج١٠ص٤١٩.

أن تكون الشهادة في خصوماتهم مبنية على الصدق ونفي الكذب بينهم؛ لما فيه إفساد معاملاتهم وعلاقتهم، وهذا مناف لعقولهم ولفطرتهم التي فطرهم الله عليها؛ فاقتضى ما ذكر أن العقل ينفي هذه الشهادة ويدحضها.

هذا في عموم المسألة، أما في الحكم فيضمن شاهد الزور ما أصاب المشهود عليه من ضرر. وقد بيَّن الفقهاء حكم هذا الضرر، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة على شاهد الزور أن يتدارك ما أتلف بالزور، ويرجع إليه في أمرين: في ماله وفي نفسه حسب واقع الضرر الذي أحدثه[١] .

وفي مذهب الإمام مالك يضمن شاهد الزور ما سببه من ضرر للمشهود عليه، فلو شهد شاهدا الزور بجرح أو قتل أو ما يوجب رجمًا فقتل بشهادتهما ثم اعترفا بالزور اقتص منهما وكل من أتلف شهادته شيئًا من الأموال ثم رجع عن شهادته ضمن ما أتلف[٢] وفي مذهب الإمام الشافعي إذا شهد شهود الزور بالقتل فاقتص من المشهود عليه ثم رجعوا وقالوا (تعمدنا قتله) فعليهم القصاص أو الدية المغلظة موزعة على عدد رؤوسهم ... فلو قالوا أخطأنا وكان الجاني أو الزاني غير الذي شهدوا عليه فلا قصاص، وتجب الدية

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق للإمام زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري الحنفي ج٧ ص٢١٤، وكتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني ج٦ ص٢٨٥ .
(٢) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي للإمام النمري القرطبي ص٤٧٦-٤٧٧.

مخففة وتكون في مالهم؛ لأن إقرارهم لا يلزم عاقلتهم[1] .

وفي مذهب الإمام أحمد لا يخلو الأمر من ثلاثة أحوال: الأول -إذا رجع الشهود عن شهادتهم (قبل الحكم بها) فلا يجوز الحكم بها، وهذا قول عامة أهل العلم باستثناء الإمام أبي ثور، حيث قال يحكم بها؛ لأن الشهادة قد أديت فلا تبطل برجوع من شهد بها، الحال الثاني إذا رجع الشاهدان عن شهادتهما (بعد الحكم بها) وقبل الاسيتفاء فينظر فإن كان المحكوم به عقوبة كالحد والقصاص لم يجز استيفاؤه؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات، ورجوعهما من أعظم الشبهات؛ ولأن المحكوم به عقوبة ولم يتعين استحقاقها ولا سبيل إلى جبرها فلم يجز استيفاؤها كما لو رجعا قبل الحكم وفارق المال فإنه يمكن جبره بإلزامهما عوضه، والحد والقصاص لا ينجبر بإيجاب مثله على الشاهدين؛ لأن ذلك ليس بجبر .. الحال الثالث -إن رجعا (بعد الاستيفاء) فلا يبطل الحكم ولا يلزم المشهود له شيء سواء كان المشهود به مالًا أو عقوبة؛ لأن الحكم قد تم باستيفاء المحكوم به ووصول الحق إلى مستحقه ويرجع به إلى الشاهدين ثم ينظر، فإن كان المشهود به إتلافًا في مثله القصاص كالقتل والجرح نظر في رجوعهما، فإن قالا عمدنا الشهادة عليه بالزور ليقتل أو يقطع فعليهما القصاص[2] .

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين للإمام النووي ج١ ص٢٩٦-٣٠١، والمهذب في فقه الإمام الشافعي للفيروز أبادي الشيرازي ج٢ ص٣٤٠-٣٤٣.
(٢) المغني مع الشرح الكبير للإمام بن قدامة ج١٢ ص١٣٧-١٣٨.

وتثبت شهادة الزور إما بالإقرار أو يتبين من الشهادة استحالة صدقها، كما لو شهد على آخر بأنه قد سرق مالًا من آخر في مكان معين بينما المشهود عليه لم يكن موجودًا أو معروفًا أصلًا في ذلك المكان وإذا حكم الحاكم بشهادة الزور نفذت قضاء ولا تنفذ ديانة، فيأثم شاهد الزور والمشهود له به إذا كان يعلم بذلك؛ لأنه ليس للحاكم إلا ما ظهر له، والأصل في ذلك قول رسول الله ﷺ: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له من حق أخيه شيئًا فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها»[1].

وتجب معاقبة شاهد الزور بسبب شهادته، وقد اختلف الفقهاء في كيفيتها فمنهم من قال يعزر، ومنهم من قال يشهر به في الأسواق حتى يعرفه الناس، ومنهم من قال يسجن ويضرب، وقد نصت الأنظمة الحديثة على جعل شهادة الزور من الجرائم ومعاقبة أصحابها وتتفاوت هذه العقوبة حسب أنظمة البلدان ونظرتها لهذه الجريمة وأضرارها .

ويعد شاهد الزور فاسقًا ولا تقبل شهادته حتى يتوب إلى الله، فإذا تاب ومضت مدة معقولة على توبته قبلت شهادته، والأصل في ذلك قول الله عز وجل:{ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ

(١) أخرجه البخاري في كتاب الشهادات باب من أقام البينة بعد اليمين . برقم (٢٦٨٠). فتح الباري ج٥ ص٣٤٠.

يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ }[1] وقوله عز ذكره: { إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ }[2].

وخلاصة المسألة: أن شهادة الزور من أكبر الكبائر وأعظم المحرمات؛ لما تنطوي عليه من الكذب والظلم، ويضمن شاهد الزور ما ترتب على شهادته من الضرر وتثبت شهادته أنها زور إما بإقراره، وإما بما يتبين من استحالة صدقها، فإذا رجع عن شهادته فإن كانت قبل الحكم بها فلا يجب الحكم بها، وإن كان الرجوع بعد الحكم بها وقبل الاستيفاء فان كان المحكوم به عقوبة كالحد أو القصاص لم يجز استيفاء؛ لأن الحدود تدرأ بالشبهات. أما إن كان الرجوع بعد الاستيفاء فلا يبطل الحكم ولا يلزم المشهود له بشيء سواء كان المشهود به مالًا أو عقوبة؛ لأن الحكم قد تم باستيفاء المحكوم به. فإن كان المشهود به إتلافا لمال ونحوه فيضمنه وإن كان المشهود به إتلافا لنفس وقال الشاهد إنه تعمد الشهادة عليه ليقتل فعليه حينئذ. القصاص ويعاقب شاهد الزور إما بتعزيره وإما بالعقوبة التي تضعها الأنظمة في البلد الذي تقع فيه هذه الجريمة. ويعد شاهد الزور فاسقًا ولا تقبل شهادته إلا بعد أن يتوب إلى الله.

(١) سورة المائدة الآية ٣٩ .
(٢) سورة آل عمران الآية ٨٩ .

رسائل وردت إلى المجلة

تلقت المجلة عدداً من الرسائل والاتصالات من الإخوة الباحثين والقراء والعاملين في المؤسسات الأكاديمية والتعليمية والخيرية الإسلامية تتضمن ثناءهم وكريم مشاعرهم وإعجابهم بمحتوى المجلة والمواضيع العلمية التي تنشر فيها. وهي إذ تقدر هؤلاء الإخوة والأخوات على ما أبدوه من المشاعر الكريمة. فإنها تؤكد لهم أنها ستكون - بإذن الله - عند حسن ظنهم لخدمة شرع الله وسنة نبيه محمد ﷺ .

من جمهورية غانا:

الأخ الشيخ محمد مبارك مدير مدرسة الدعوة الإسلامية . والأخ مسعود حافظ مدير «جمعية المسلمون» .والأخ إمام موسى عبد الباسط بن صالح مدير مكتب إمام موسى للثقافة الإسلامية. والأخ محمد سالم طباطباء مدير جمعية إحياء السنة .والأخ الشيخ محمد محي الدين عبد القادر مدير المركز التعليمي الإسلامي. والأخ إمام نورالحق محمد مدير حلقة إمام نورالحق لتحفيظ القرآن الكريم . والأخ الشيخ عبدالفتاح محمد الطوخي إمام وخطيب مسجد الجامع لأمير نعمة. والأخ إبراهيم عبد الله من مدرسة نور الإيمان لتحفيظ القرآن الكريم. والأخ عمرالفاروق . والأخ الشيخ عبد الناصر محمد مدير مدرسة الناصرية الإسلامية. و الأخ الشيخ محمد إسحاق يوسف مدير مدرسة القمرية الإسلامية. والأخ الشيخ عبد الباسط إبراهيم من معهد الدراسات الإسلامية. والأخ الشيخ عبد المجيد عبد الله مدير

جمعية الصحوة الإسلامية . والأخ الشيخ عبد الرحمن الحسن مدير معهد النور للدراسات الإسلامية . والأخ الشيخ محي الدين عبد الكريم محمد مدير المعهد الوطني الإسلامي. والأخ الشيخ عبد الغفار عبد الله مدير مدرسة الحمدانية الإسلامية. والأخ عبد الله عبدالودود مدير مدرسة أبي الأرقم الإسلامية. والأخ محمد عبدالله مدير جمعية النهضة الإسلامية. والأخ الشيخ عبد الملك هارون مدير جمعية نورالهدى الإسلامية. والأخ محمود إسحاق مدير مدرسة نورالأمين الإسلامية. والأخ الشيخ عبداللطيف آدم مدير مركز الثقافية الإسلامية. والأخ الشيخ عباس إسحاق مدير مركز المجاهدين الإسلامي. والأخ على عبد الله مدير جمعية أنصار الدين. والأخ فيصل عبد الله مدير معهد تعليم الإسلام. والأخ خالد الحسن عبد الله رئيس جمعية عباد الرحمن لتحفيظ القرآن الكريم. والأخ الشيخ محمد سليمان مدير مدرسة أم القرى الإسلامية. والأخ الشيخ شريف الدين عيسى من مركز النجوى الإسلامية. والأخ محمد شمس الدين عبد الله مدير مركز التربية للسنة النبوية الإسلامية.

من الجمهورية الجزائرية :

الأخ نائلي عبد القادر. والأخ الأستاذ صغير بن مراد، والأخ الأستاذ نشنيش عبد القادر. والأخ أبو عبد الوهاب محمد و المنهدس أحمد زياينه.

Revoking of the false-testimony

If it is prior to issuing the ruling, the ruling shall be not be applicable;

It is after issuing the ruling but before its implementation and it is related ruling to execution of the Hadd, such as retribution case, it shall not be executed, because the Hudood shall be abolished in suspicious condition.

If it is after the execution, the Hadd shall not be void and the acclaimed is not liable anything, regales of the witnessed for, whether it may be a property and penalty, because the ruling has already been executed. In case the witnessed for caused a damage to the property and alike, then the perjurer is liable for. In case where the witnessed for is a damage to person`s life, and the perjurer admitted that he intentionally perjured, then he is liable for retribution; and shall be penalized according the law of the land wherein such crime is occurred. The perjurer shall be considered a Fasique, the evildoer and shall become deprived of the witnessing right, except after his repentance.

well.;

D- It comes out of fear, because of keeping one in safe side he commit aggression over the others.

There are many reasons behind the whisperings. Like, lust of evil desires, excessive love and concern to the wealth, greediness and ignorance of the Allah`s remembrance. Main source of whispering is the Satan and his evil plan in general. Although, Allah protected his sincere servants from the Satan`s machinations. Nevertheless, they are exposed to his whisperings; realization of such whispering is the sign of faith. When some companions had said to Prophet (PBUH) that O! Prophet of Allah, we have some whispering that we never thing to express them to the others, he replied do you realize that they are bad, they said yes, then he said this is the sign of faith.

Issue No 470: Ruling on whether the perjurer is liable for the consequences of his false-witness

In his letter, Br. Abdul Hakeem asked about the false-witness and its consequences that whether perjurer is liable for the consequences of the false-testimony, such damages concerning the life and property. Certainly, the false-testimony is amongst major of the deadly sins and unlawful acts, because it leads to lies and injustices. The perjurer must be liable for all the consequences and damages resulting from. The false-testimony shall be proven either by one`s endorsement or indication with impossibility its falseness.

frightens him to deceive him towards disbelief and evils. Allah has protected the prophets from such whispers. To get rid of these whispers one must do Zikr secretly and openly, and remembering Allah Majesty and Glory in both of His sings and creature, as said by Allah, "If the God-fearing are instigated by any suggestion of Satan, they instantly become alert, thereafter they clearly perceive the right way, (Verse 8-201). From among the whispers are:

A- the whispering of man by himself, as he hesitates in doing or leaving some things, such disobedience to parents, divorcing the wife or spending on his family etc, and did not commit any of the above. Such kinds of whispers are pardonable, as said by the Prophet (PBUH), that Allah had forgiven the Muslim Ummah of whatever they whisper or just think of some bad things until they actually have commit any sin.;

B- It effects one`s intellect and causes him to loses his balance both mentally and behaviorally, and then he commits the things without minding the consequences thereof. This is the very dangerous type of whispering. His act of divorcing his wife and disposing off his property shall be invalid.;

C- It leads one to exaggeration and extreme in their normal routine acts, such as excessive care in performing prayers and alike, that shall the Shariah limits thereof. Moreover, they become victims of shortsighted so-called leader and their excessive shall turn in violence.

However, they must have to be dealt with extra care, comprehensive education of the religion and training as

kids` allowances.

Answer No 468: Zakah is mandatory payable on whole of this wealth with exception. However, if her wealth is separate from her kids` wealth, then, she shall pay Zakah on her wealth. In case the kids` wealth if it is separate from her own wealth she has pay Zakah on the kids` wealth as their guardian, applying the Allah`s order: They question you concerning the orphans. Say to deal with them in a way which is to their good, that is the best. (verse 2-220); and another Allah`s order " And do not even draw near to the property of the orphans in his minority except in the best manner. (Verse 7-152).

Of-course, paying Zakah on the kids` wealth is the best for them and their wealth as well. Nothing is better than Allah`s commands for His servants; such as paying Zakah on their wealth and deliver it to the Zakah recipients.

Issue No 469: The whispers that the believers face

In his question, a person says that he considers himself a Muslim, as he believes in Allah and whatever is revealed on the Prophet Muhammad (PBUH), and performs the obligatory prayers, pays the Zakah and keeps fasting besides complying with the other religious obligations. However, he faces satanic whispers while doing Ruku, Sujood and in other several situations during the prayer, even sometimes he thinks he would be a tree with no responsibility and sense. In a net shell, the whispers are invisible mischievous moment through which Satan whispers in one`s heart what

help the Muslims to eradicate poverty and empower the economically deprived people, particularly the poor and jobless needy persons living in the west. As far as the second opinion, it shall felicitate and make the thing easier to the employee and alike, because he would in need of the cash in future to spend on his. Of-course this is the mercy and ease that had made for His servants. The point of concern here is that the employee and alike must pay his Zakah after completion the one year, and provided his wealth shall reach the Zakah Slab. In a net-shell, the sister and her husband who have forwarded this question have both choices equally; whether they can pay their Zakah every month after receiving their salaries and wages, or after the completion of the year and reaching the Zakah slab, as per their convenience.

Issue No 468: Zakah on the minors' wealth

Sister Ayesha from Europe has forwarded a question wherein she says that she is a widow having four kids, and she does keep some amount form her monthly living allowance, as saving for herself and her kids. She has asked about Zakah on such savings; she added that added that her monthly living allowance is equivalent to monthly living allowance of her four kids. She has asked whether she has to pay Zakah on whole amount of the allowances they all together receive or her own portion except the kids share? It seems she has mixed up the amount of her allowance with

of salary as per the working hours. We deposit the surplus in the bank. How shall we calculate the Zakah on the wages or salary?

Would be the Zakah payable on the wages or salary, and whether it would be calculated every month or every year?

The scholars have two opinions.

1-Zakah is payable immediately when it is due. As such, the employee must pay his Zakah amount when he receives his wages/ salary; likewise, the physician and other professionals have to do so.

2-Zakah shall be mandatory only after completion of one year on whatever amount of wealth he would own and possess; likewise, the employee and other professional have to wait till completion of one year on possession of the wealth, and it must reach the Zakah slab, and the other Zakah conditions must also be fulfilled. Each of the above opinions has its merit. About the first, there is a great benefit to the poor and the Zakah recipients, as they can receive the Zakah amount every now and then and meet their expenses, especially nowadays the poor people are badly need the financial assistance. This opinion is evidently proved by the Quranic verses (7-141) as says "and pay His (Allah`s) due on the day of harvesting. Therefore, return of the employee and the other professionals shall be considered whenever he receives and possess his salary or wages. If the Muslims follow and apply this principle and pay the Zakah amount of salary immediately after relieving it, then, it will surely

Fiqhi Issues

Issue No 466: The word Dhurriya in Arabic, its meaning and implication

Question: The above word is frequently used in the some wills etc. What does it actually mean; and what are its implications?

The word Dhurriya lexically means progeny of both the human being and the Jin. It also represents the human progeny. Whilst, sometimes, it equally refers to the sons, the fathers and the offspring the one`s daughters.

The preferred meaning in this context – Allah knows the best- includes the daughters` offspring.

If anyone declares some of his assets as endowment for the benefit of his progeny, it (the endowment) shall include both of his sons and daughters, and also their progeny, as it said by the Prophet (pbuh) that " Hussain is my son, and he is the leader of the youth in Al-Jannah. Therefore, they should not be deprived of this benefit. Moreover, their prayers and charity for their grandfather are obvious. However, sometimes they are more kind to him that his sons.

Issue No 467: Zakah of the employee`s salary and alike

Question: Sister Fatima from Europe asks this question that her husband is working as physician in some western countries and getting in every month the different amount

on the medical examination to prove the marriage -defects requires a new viewpoint to limit and classify those reports to proceed to further appropriate medical examination to get evidence for each of those marriage-defects.

It is impossible to limit certain deceases particularly as the marriage-defects, because there is diversity and multiplicity in the diseases with their different forms, reason and causes behind.

The pre-marriage medical examination shall discover many diseases and defects that are possibly found in the both man woman. As such, it constitutes a Shariah necessity in order to eliminate ambiguity, and to identity the marriage defect well in advance. Thus, basic objective of the Islamic Shariah as to ensuring the tranquility and harmony and prevailing of the love, intimacy and affection between the couples and all the family members, shall be ensured.

Similarly, the blood test, DNA profiling, examination of semen, the internal examination of women, and the various types of ex-rays shall be having a strong impact in proving the marriage-defects, especially with the development of modern science, and its reliance on scientific grounds where chances of the fault are minimal.

The medical doctors of various specialties, including the expert gynecologists and specialists in genetic science may be consulted and relied upon. Moreover, the judges may seek their technical assistance while issuing their rulings to ensure the justice as to some to some complex issues.

opinion of Shafe`aies, and a third opinion of the Hanabilah also. The second and the third opinions are not considerable, and first one is accepted.

Impact of the Medical Examination on proving the Marriage Defects A Fiqhi Study

Dr. Albandari Abdullah Guliel (*)

The modern medical examination has played a vital role in diagnosing all the issues related to human body concerning it health. In other words, it is the very reliable source to indicate whatever relates to both of human, mind and soul. (like physical and mental illness). It is beneficial as forensic and medical texts.

The common marriage-defects in man and woman are madness, leprosy, effeminacy, fistula, hemorrhoids, aids, herpes, syphilis, infertility, hereditary blood censer and alike, hepatitis, hermaphrodites, impotency alcohol consumption and drug addiction.

Amongst the marriage-defects, some are noticeable before and after the marriage, whereas some other would be noticed only after the marriage. Every marriage defect causing the couples to dislike each other shall constitute a cause for termination as the preferred Fiqhi-opinion. The termination due to marriage-defect is required to refer to an arbitrator to solve the dispute. However, the marriage-defects cannot be established except with the reliable report issued by the specialist and trustworthy medical doctors. Relying

(*) Assistant Professor of Jurisprudence, Faculty of Arts Princess Nora Abdul Rahman University .

Here it is the divorced women lost the marital life and the breadwinner in the form of husband. Similarly, the Shariah scholars two opinions as to the divorce provision after the completion of the matrimonial relationship, if the pillar and the conditions of the marriage contract is fulfilled:

Mandatory, according to the Shafe`ai.

Desirable, according to the Hanafies, Malekies and Hanabilah.

The first opinion is preferred for its clarity of the evidences and consistence with Islamic wisdom emphasizing on consoling the victim and the effected one. Here it is the divorced women lost the marital life and the breadwinner in the form of husband. This ruling is also narrated and practiced by the Companions.

The Shariah Scholars have three opinions as to quantum of the divorce provision. Its condition also shall be taken into account while fixing it; and issuing the ruling, whether it is mandatory or desirable.

Provision be fixed as per the economic condition of the husband. This is opined by Hanafies, Shafe`aies and Hanabilah and the known opinion of Malikies and some of ancestors Scholars.

Provision be fixed as per the status of the divorce woman. It is also a second opinion of the Malikies, Shafe`aies and Hanabilah.

Provision be fixed according to the both husband and wife`s status. This is the verdict of Hanafies, and the preferred

the causes form herself- It includes the any provision in the form of cash, kind or service.

The Divorce is legitimate by virtue of the Quran, Sunnah, Al-Ijma`a and the Reasoning, and same as Provision which also is lawful by the Quran and Sunnah. Each ruling has its own legislative wisdom.

However, the divorced women are of four kinds with respect that they have been divorced whether or not after completion of the matrimonial relationship (the intercourse). Which are as follows:

A divorced without completion of the matrimonial relationship, and without fixation of the dowry.

For each of four aforementioned kinds, the Shariah scholars have relevant rulings.

There will be no provision in case of the invalid or corrupt marriage, since it has no legitimate effect, as said by the Hanabilah Scholars that is also in conformity with the trend of the other Fiqhi schools of thought.

Shariah scholars have two opinion as to ruling the divorce provision before the completion of the matrimonial relationship:

Mandatory in some cases as mentioned by the Hanfies, Shafe`ai and Hanabilah scholars.

Desirable as mentioned by the Malekies.

However, the first opinion is preferred for its strong and clear evidences and consistence with Islamic wisdom emphasizing on consoling the victim and the effected one.

The Imam Abul Hasan Al-Basri who alerted to purify the intruders. However, credit to codify the subject goes to Imam Al-Shatibi, as he pointed the intruders and foreign issue in it, and presented the examples thereof.

The idea that the Usool Al-Fiqh is influenced by the other sciences had significantly contributed to digression of the intruders and extraneous issues by scholars. However, any hasty decision should not taken as to ruling on issues of Usool Al-Fiqh as they are extraneous issues, except with the deep study and careful scrutiny of the issues, in order for not exclude the very elements of Usool itself.

Among the benefits of purification of the Usool Al-Fiqh from the extraneous issues

are:

The main objective of this science is to help understanding the Shariah text and putting the process of Fiqhi-Ijtehad (deducing) under some principles by way of both the theory and practice.

Facilitating and refining the subject for the students, because they feel it though and difficult as it mixed up the issues related to logic and philosophy.

The Provision for the divorced woman

Dr. Hassan Abdul Ghani Abu Ghuddah (*)

Divorce Provision: It is whatever is paid by the husband to his wife divorced by himself -and not the woman who seeks desolation or termination of the marriage contract for

(*) Professor of Comparative Jurisprudence and the Islamic legal policy at King Saud University .

Claiming that the Prophet (pbuh) had assassinated the apostate from political perception is not the reality and has no proof; and such opinion is contradictory the clear evidences and proves. Rather, he killed him due to apostasy.

The apostasy is the great danger that threatens to the entity of the Muslim Ummah, and is the crime against the state. Therefore, Islam had prescribed the very strict punishment for it preserve it security and safety. This punishment shall never contradict with the principle of religious freedom at all. The apostasy law is the very preventive measure of hypocrisy, for most of the apostasy case appears from those foreign elements who have entered into Islam just the lust and financial benefits, for spying. They did not accept Islam as their religion with full conviction. Rather, they entered into Islam to implement their own agenda. The apostasy law in Islam is not to against anybody`s own personal will. However, it leads to strengthen the foundations of faith in one`s heart. Moreover, it shall be having its own socio-religious and psychological implications.

The Intruder and Foreign Terms in the Usool Al-Fiqh Study of the origin and the Basis

Dr. Mishaal bin Ghanim al-Mutairi (*)

The Scholars` of Usool Al-Fiqh at the very earlier stage had realized the issue in the subject and did their best for solutions. The very first scholar who strived to scrutinize the subject from the intruder was Shykh Abu Hamid Al-Isfraieni.

(*) Faculty of Sharia Umm Al Qura University Mecca .

Similarly, the Western history witnessed the age wherein they believed and realized the Holy Books were not revealed by the God as they contained the apparent contradiction to the scientific facts. The above facts led the West get away from the God`s laws and adopt the man-made laws. The apostasy means: giving up the Islam intentionally, pronouncing disbelief, or committing an action of disbelief by way stubbornness, mockery or believing in the same. Islam is not the only divine legislation to pass the law of apostasy, but the other divine religions also had mentioned and confirmed it. Concept of the freedom in faith emerged in the West due to the circumstances varying from the conditions of the Muslim world at that time, which include the religious wars were fought by each other in the Christian sects.

The holy Quran, Sunnah and the Consensus prove mandatory implementation of the apostasy laws.

However, not clearly mentioning this law in the holy Quran shall not be a hindrance in its practicing, as long as the authentic Hadith has already mentioned confirmed are. Sunnah has apparently mentioned this punishment. The apostasy punishment can be proved by either of one`s conviction or witness the two male Muslims who are sensible, trustworthy, with full of eye sight and speech, that certain Muslim has left his religion Islam and became an infidel.

It is mandatory to call on the apostate and to inquire and question about his act as it was practice by the Prophet`s companions.

Suspicion about Apostasy in the Sunnah Presentation and Discussion

Dr. Nnwal Abdulaziz Al-`Eead (*)

It is very important to realize the reasons and the causes leading to apostasy. By careful study of the situation both in the past and the present, it can be summarized as follows:

Ignorance of Allah`s Deen, the weakness of belief and incorrect faith in case of some of Muslims.

Mischievous activities of infidels, the Jewish and the Christians to deceive the Muslim, or pursuing them to accept Islam just in appearance and not in full practice.

Fascination by whatever the non-Muslims have with them that shall appear in different forms together with the weak Muslim personality and lack of the confidence in truthfulness of the origin.

Basically, the conviction of the law of apostasy in Islam reflects from Muslims` faith in Allah, the Creator, and He alone, has the absolutes right for legislation for His creatures, and His legislation is the best and perfect, hence, it is very logical and factual for everyone who believe in Allah, the Almighty.

However, it is very reasonable, but this argument seems repulsive and unacceptable to many in the West. Apart from this argument, the West had lived a certain historical period in which many people were assassinated in the God`s name.

(*) Associate Professor of Hadiht and its Sciences Princess Noura Abdul Rahman University .

they always been far from the abnormalities and distortions that impede their business function, particularly with regard to the monopolies, the hoardings, the forbidden business contracts and the various fraudulent the deceitful methods of transactions. Should this impunity is lost, the state then must intervene to evaluate and bring them back to the right procedure; and even sometimes, the state may put temporary ban on carrying the business on whomsoever commits such types of offense.

The main purpose behind the commercial exchange is to facilitate smooth transfer of the goods and the services between the parties with the justice and against the appropriate equal values of the recompenses, (the two counter values) up to the maximum possible level; and none of the parties may feel that they are damaged and transgressed by one another. If such objective is realized through the market and the mechanism of demand and supply, then, the State authority has no right to intervene; otherwise, it is empowered to arbitrate and to fix the price of the goods and services.

In such case, it should not deviate not deviate from the principle of justice between the parties, by favoring one on the other`s account, whether it may be the seller of the buyer. To insure such justice it is advised the authority shall involve the representatives from the all the concerned parties, failing which shall lead to more injustice and transgresses in most of the times, and the desire goal shall not be achieved.

We being among his Ummah do bear the witness that he (PBUH) honestly conveyed this message, accomplished his task, fulfilled his covenant and did his best in this way. This responsibility shall be continuing on the Muslim Ummah`s shoulder, until the earth along with its inhabitant shall be inherited by Allah, the Almighty.

So, what role you would be going play in this regard?.

It is Allah`s help alone that we must seek.

The Markets and the Prices A comparative Study Between The Islamic and the Conventional Economic Systems

Dr. Shawqui Ahmed Dunya (*)

Indeed, the Markets are the place wherein booth the goods and the services are being exchanged. In addition, such exchange involves the necessary economic activity both in the life of the individuals and communities. As such, Islam and the Islamic Economic system have dealt the market and the prices with superior attention, by providing with the frameworks legislation and procedures that all together facilitate them functioning efficiently. Islamic economic system has acknowledged the markets` role as regards to pricing of the goods and services, and respected their mechanisms. It shall not allow the state administrative authorities to interfere in the markets` routine work until

(*) Ex-Professor of Economics and Dean Faculty of Commerce, Al-Azhar University, Egypt

Great, no visual perception can encompasses Him, even though He encompasses all visual perceptions. And it is be either had realized the facts of prophets` messages revealed by Allah, as some of the people of the Book had did so in their ages, whereas the other had refused and denied it. Moreover, the human conditions and fates in all the ages and the place wherein they lived were same. It may be in reality and fate more aware of this fact because of the developments of the evolution of the human intellect the knowledge; he might be having better perception through the advancement in scientific research and development. Consequently, he firmly believed that Allah, the Almighty had not create him in vain; and that the |Deen, the religion always protects him from tampering and the pitfalls of self, and that Allah Almighty Had bestowed His mercy, love kindness unto him. Moreover, the human conditions shall not be changing with respect to believing and obeying Allah. Whosoever is aware of the reality of the Deen Al-Islam, for sure, he rescued himself from destruction. If he would deny and reject this fact, then, he would be suffering by the damages to the extent of his rejection and the denial. However, responsibility of conveying this message is left on Allah`s servants, through the all ages and times they live in. The noblest among them are the Allah`s messengers and best among the messengers is the prophet Muhammad (PBUH). He (PBUH) had transferred this responsibility to his Ummah, as he is the last and final messenger of Allah and no messenger shall be coming after him; and the Ummah must shoulder his great mission.

Message from a Reader

Somebody asked about meaning and definition of the Deen with respect to the human being. The Deen (religion) is a nothing but the natural way of life and the inevitable reality for him. This is an admitted fact that Allah had created the human being to believe in and obey to Him alone. Failing which he shall either be ignorant of the sense and meaning of the Deen, the religion or insured by the misguided way. Because, he did associated a partner with Allah and has believed that there is a god other than the real God, who is recognized and realized by the intellect and the common sense, as there is no deity except Allah.

Yes, of-course, and he went astray. On the contrary, some others had recognized and accepted this fact and followed the straight path. As to the first infidel, he would be the ignorant and followed his leaders who refused the prophets` message, had the evil thought about them, gave the lie to, disobeyed and conspired against them, as the people of Noah, Aad and Thamud did so. When the prophets despaired of and disowned them, the divine punishment caught them and they became destroyed, leaving behind them only the ruins. In some cases, he might have correct perception of the Deen, but he rejected it due to his arrogance as practiced by the Pharaoh and his people, ultimately they were smashed. Whereas some others were aware of the reality of the Deen, the religion through reflecting in the nature, believing that the planets are just the signs of Almighty Allah, the All-

Contents

Message from the Reader 5
The Markets and the Prices A comparative Study Between The Islamic and the Conventional Economic Systems 7
Dr. Shawqui Ahmed Dunya
Suspicion about Apostasy in the Sunnah Presentation and Discussion. 9
Dr. Nnwal Abdulaziz Al-`Eead
The Intruder and Foreign Terms in the Usool Al-Fiqh Study of the origin and the Basis 11
Dr. Mishaal bin Ghanim al-Mutairi
The Provision for the divorced woman.....12
Dr. Hassan Abdul Ghani Abu Ghuddah
Impact of the Medical Examination on proving the Marriage Defects A Fiqhi Study..... 15
Dr. Albandari Abdullah Guliel

CASES FROM JURISPRUDENCE (FIQH) POINT OF VIEW
Dr. Abdur Rahman Ibn Hassan Al Nafisah.
- The word Dhurriya in Arabic, its meaning and implication 17
- Zakah of the employee`s salary and alike 17
- Zakah on the minors' wealth..... 19
- The whispers that the believers face 20
- Ruling on whether the perjurer is liable for the consequences of his false-witness. 22

Editorial Board

Names according to Alphabetical order.

- Professor Dr. Abdul Aziz bib Saud Al-Dhawahi
Professor King Saud University
- Dr. Abdullah bin Ahmad Salem Al-Mehmadi
Associate Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Hassan Abdul Ghani Abu Guddah
Professor King Saud University
- Professor Dr. Hesham bin Abdul Mali Aal Al-Shiekh
Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Muhammad Jabar Al-Alfi
Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Saad bin Turkey Khathlan
Honorable Member Supreme Body of `Ulama Kingdom of Saudi Arabia

THE CONSULTATIVE SCIENTIFIC BODY

Names according to Alphabetical order.

- Professor Dr. Ahmad Mohd. Nour Saif
- Professor Dr. Hamza bin Husain Al-Fa'r Al-Sharif
- Professor Dr. Saud Bin Abdullah Bin Mohd. Al-Fnaisan
- Professor Dr. Saleh bin Ghanem Al-Sadlaan
- Professor Sheikh Abdullah Bin Al-Sheikh Al-Mahfouz Bin Biah
- Professor Dr. Abdul-Wahab Bin Ibrahim Bin Mohd. Abu Sulleiman
- Professor Dr. Al-Arabi Bin Ahmad Balhaj
- Professor Dr. Ala'uddin Kharoufa
- Professor Dr. Mohammed bin Yaqub Al-Turkistani
- Professor Dr. Nouruddin Bin Mukhtar Al-Khademi
- Professor Dr. Yacoub Bin Abdul-Wahhab Alba-Husain

In the Name of Allah , Most Gracious , Most Merciful

PRINCIPLES AND REGULATIONS FOR PUBLICATION

Contemporary Jurisprudence Research Journal staff would like to notify researchers that principles of publication in the journal necessitate the following :

1- Research submitted for publication, should be based on Islamic (Fiqh) jurisprudence.

2- Research should concentrate on issues , questions and contemporary problems and the way of finding both scientific and practical solutions for them according to Islamic (Fiqh) jurisprudence , and its concepts which are confirmed by the people of Sunnah .

3- Research should be objective and comprehensive. It should follow a scientific method in terms of depending on original references, documentation and explanation of (Ahadeeth) showing their degree of authenticity .

4- Any research submitted for publication , should not have been published in either a book, a journal or any other means of publication.

5- References should be mentioned in a margin at the lower parts of the page a long with a short biography for the figures mentioned in the research .

6- Scientific references and their authors' names should be alphabetically indicated at the end of any research . Place and date of printing along with the publishing house should also be mentioned.

7- A statement indicating that the research has not been published before, should be attached to the research .

8- Research should be concluded by a brief summary manifesting results and opinions included therein .

9- A satisfied abstract should be attached to the research to be translated into English.

10- Pages of research should not be less than twenty pages of the journal.

11- Researcher's name should be fully written along with his scientific post, if any .

12- Researches are arbitrated by (Fuqaha) jurists and specialized scholars ('Ulama) according to a form which indicates principles and procedures of arbitration . Among these principles is that arbitrators should not know the authors' names and vice versa whether the arbitrators agree that their researches to be published or they show some observations or even recommend not to be published .

13- Researches which are not published , will not be returned .

* All essays herein published express the viewpoints of their authors.

Whom Allah intends good grants him the
Knowledge and insight in Religion Hadith

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A journal specialised in Islamic jurisprudence

Issue No. 102 - Twenty Seven Year

Sapt-Octo-Nove-Dese 2014

Editor - in - Chief Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Annual Subscription:

For Govt Offices and Agencies : SR. 200

For Individuals :SR.100

Price Per Copy:

K.S.A SR. 15	Mauritania On.1200
Qatar QR. 12	Tunisia Dr. 6
Syria L.L. 188	Libya L.Dr. 1000
Sudan S.D. 8	S of Oman P. 900
Algeria D. 284	Bahrain BF. 900
Jordan JD. 1	Kuwait K.D.1. 5
Egypt Le. 22	Yemen Y.R. 795
U.A.E D. 15	Moroco D. 33

Annual Subscription :

U.S.A Canada & Europe US. $ 30

* DAR AL-BOHOOS PRINTING PRESS

Phone: 4852663 - 4852161

Fax: 4852188

NO. : 14/0188

ISSN : 1319 - 0792

Address :

Al-Aqiq - Al-Tahlia Str.

Riyadh - K.S.A

Phone. 4853702

Fax. 4853694

P.O. Box : 1918

Riyadh : 11441

*** Website:**

www.alfiqhia.com

* E-Mail: fiqhia@gmail.com

* E-Mail Editor - in - Chief:

a.nafisa@hotmail.com

*** Distributors:**

Al Watania Distribution Co.

Riyadh: 4871414

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE
RESEARCH JOURNAL
A Journal Concerned with Islamic Jurisprudence
Issue No. 102 - Twenty Seven Year
Sapt-Octo-Nove-Dese 2014

IN THIS ISSUE

-The Markets and the Prices A comparative Study Between The Islamic and the Conventional Economic Systems -Dr. Shawqui Ahmed Dunya

- Suspicion about Apostasy in the Sunnah Presentation and Discussion -Dr. Nnwal Abdulaziz Al-`Eead

-The Intruder and Foreign Terms in the Usool Al-Fiqh Study of the origin and the Basis -Dr. Mishaal bin Ghanim al-Mutairi

-The Provision for the divorced woman -Dr. Hassan Abdul Ghani Abu Ghuddah

-Impact of the Medical Examination on proving the Marriage Defects A Fiqhi Study -Dr. Albandari Abdullah Guliel

Cases From Jurisprudence(fiqh)

Point of view

-The word Dhurriya in Arabic, its meaning and implication.

- Zakah of the employee`s salary and alike.
- Zakah on the minors' wealth.
- The whispers that the believers face .
- Ruling on whether the perjurer is liable for the consequences of his false-witness .

ISSN ١٣١٩ - ٠٧٩٢ ردمد