مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة
مجلّة علميّة مُحكّمة متخصصة في الفقة الإسلامي

في هذا العدد

- **الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية - دراسة استقرائية تحليلية**
  الدكتور/ نايف بن جمعان الجريدان
- **العقوبةُ الشَّرعيةُ وحُكمُ تنفيذِها**
  الدكتور/ حسن عبدالغني أبو غدة
- **الترتيب والموالاة في الطهارة - دراسة فقهية مقارنة**
  الدكتورة/ وفاء بنت سعد بن محمد الراشد
- **الإعلان التجاري من منظور إسلامي**
  الدكتور/ بندر بن عبدالعزيز اليحيى
- **أثر الزنى ومقدماته في حرمة المصاهرة**
  الدكتور/ ناهض إسماعيل فرحات
- **المؤسسات الاقتصادية التى أثَّرت فى تاريخ الأمة الإسلامية فى القرنين التاسع عشر والعشرين**
  الدكتور/ عادل حميد يعقوب عبدالعال
- **ما خرج مخرج الغالب في الصحيحين**
  الدكتورة/ مطرة بنت يحيى بخيت القيسي
- **فتاوى الفقهاء:**
  - حكم ما إذا ظهر دين على الميت بعد قسمة التركة، تفسخ القسمة، سواء كان الدين محيطًا بالتركة أو لا.
  - الزكاة في الدين.
  - حكم ما لو عقد بمجهول أو بحرام.
  - حكم ما إذا فاضل بين ولده في العطية.
- **مسائل في الفقه:**
  الدكتور/ عبد الرحمن بن حسن النفيسه
  - لفظ (التوحيد) وما إذا كان قد ورد في الكتاب والسنة.
  - الشُّبه المصاحبة للعفو عن القصاص.
  - حكم ما إذا كان يجوز للزوجة البقاء مع زوجها وهولا يصلي.
  - حكم ما إذا أرضعت امرأة طفلًا وشكت في عدد رضعاته.
  - تيئيس المريض خطأ تجب فيه للساءلة.

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

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

السنة التاسعة والعشرون العدد مائة وتسعة

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 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 مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

العدد مائة وتسعة

السنة التاسعة والعشرون

صاحبها ورئيس تحريرها الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة

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

عنوان المراسلات:
ص. ب ١٩١٨ - الرياض ١١٤٤١

أمين المجلة
الدكتور / شرف الدين بن عبدالرحمن النفيسه

وكيل التوزيع: الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع
الرياض: ٤٨٧١٤١٤
فاكس: ٤٨٧١٤٠٦
طبعت في مطابع ع. النفيسة

الاشتراكات: تخاطب بشأنها الإدارة
قيمة الاشتراك السنوي، للدوائر الحكومية والمؤسسات والشركات ٢٠٠ ريال
الأفراد ١٠٠ ريال

سعر النسخة:

السعودية: ١٥ ريالا	السودان: ٢٠٠ جنيهًا
موريتانيا: ١٢٠٠ أوقية	الجزائر: ٢٨٤ دينار
سلطنة عمان: ٩٠٠ بيزه	اليمن: ٥٩٧ ريالا
الكويت: دينار ونصف	مصر: ٢٢ جنيهًا
الإمارات: ١٥ درهماً	سوريا: ١٨٨ ليرة
البحرين: ٩٠٠ فلس	قطر: ١٥ ريالا
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

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / أحمد محمد نور سيف - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / حمزة بن حسين الفعر 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 نايف العربية للعلوم الأمنية

الأستاذ الدكتور / **سعد بن تركي الخثلان** - أستاذ الفقه في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

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** - رئيس قسم الدراسات الإسلامية 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

قواعد النشر وشروطه

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

١. أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه الإسلامي.
٢. أن ينصب البحث على القضايا، والمسائل، والمشكلات والنوازل المعاصرة، والبحث عن الحلول العلمية والعملية لها في الفقه الإسلامي، ومفاهيمه المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.
٣. أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، والشمول، وسلامة اللغة، واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث الاعتماد على المراجع الأصلية والإسناد والتوثيق وتخريج الأحاديث مع إيضاح درجتها.
٤. أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي أداة نشر أخرى. ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وخلافها.
٥. بيان 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.

ه. 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 قارئ ٩
- الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية - دراسة استقرائية تحليلية ١١
  الدكتور/ نايف بن جمعان الجريدان
- العقوبةُ الشَّرعيةُ وحُكمُ تنفيذِها ٧٩
  الدكتور/ حسن عبدالغني أبو غدة
- الترتيب والموالاة في الطهارة - دراسة فقهية مقارنة ١٢٧
  الدكتورة/ وفاء بنت سعد بن محمد الراشد
- الإعلان التجاري من منظور إسلامي ١٦٧
  الدكتور/ بندر بن عبدالعزيز اليحيى
- أثر الزنى ومقدماته في حرمة المصاهرة ٢٣٩
  الدكتور/ ناهض إسماعيل فرحات
- المؤسسات الاقتصادية التى أثَّرت فى تاريخ الأمة الإسلامية فى القرنين التاسع عشر والعشرين ٣٠٣
  الدكتور/ عادل حميد يعقوب عبدالعال
- ما خرج مخرج الغالب في الصحيحين ٣٩٩
  الدكتورة/ مطرة بنت يحيى بخيت القيسي

- فتاوى الفقهاء:
  - حكم ما إذا ظهر دين على الميت بعد قسمة التركة، تفسخ القسمة، سواء كان الدين محيطًا بالتركة أو لا ٤٦٤
  - الزكاة في الدين ٤٦٥
  - حكم ما لو عقد بمجهول أو بحرام ٤٦٧
  - حكم ما إذا فاضل بين ولده في العطية ٤٧٠
- مسائل في الفقه:
  الدكتور/ عبد الرحمن بن حسن النفيسه
  - لفظ (التوحيد) وما إذا كان قد ورد في الكتاب والسنة ٤٧٣
  - الشُّبه المصاحبة للعفو عن القصاص ٤٧٨
  - حكم ما إذا كان يجوز للزوجة البقاء مع زوجها وهولا يصلي ٤٨٥
  - حكم ما إذا أرضعت امرأة طفلًا وشكت في عدد رضعاته ٤٨٧
  - تيئيس المريض خطأ تجب فيه المساءلة ٤٨٩

رسالة من قارئ

الحمد لله رب العاملين، والصلاة والسلام على نبيه ورسوله الأمين محمد، وعلى آله وصحابته، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد،

فإن الأمانة اسم جامع لكل ما كلف الله به الإنسان من الفرائض والطاعات وحفظ العهود والمواثيق والأخلاق، ونحو ذلك مما علمه الإنسان من الكتب السماوية المنزلة عليه، وما انبثق عنها من المعرفة المتوارثة بين أجياله، وقد حمل الإنسان هذه الأمانة، فأصبح يحمل أعظم مسئولية في حياته، بعد أن حملها أبوه الأول لما أبت السموات والأرض والجبال عن حملها، خوفًا من تبعاتها، ولم يكن له حينئذ مناص من تبعات هذا الحمل وآثاره، فكان الإنسان بذلك فريقين: الأول: يحمل هذا الحمل ويخلص في حمله حسب قدرته واستطاعته، فيأتمر بما أمر به، وينتهي عما نهي عنه، فيصلي -مثلا- كما أمر بالصلاة، مؤديًا لها في أركانها وشروطها وواجباتها، ويزكي إذا كان ذا مال كما أمر بالزكاة، وينتهي عن المنكر من القول والفعل كما نهي عنه.

والإنسان في حمله للأمانة معرض للخطأ والصواب، فإن أخطأ فله أجر، وإن أصاب تضاعف له هذا الأجر، والأساس في ذلك الإخلاص في العمل والنية فيه، مع افتراض الخطأ في العمل، إلا أن هذه الفرضية تتضاءل عندما يكون الإيمان هو المحرك الأساس للعمل.

وأما الفريق الثاني من الإنسان، فلا يحمل الأمانة إما جهلًا أو عمدًا، فالجاهل لا يعذر، لأنه إذا لم يعمل وجب عليه أن يسأل من يعلم، وأما

العامد فيعلم، ولكنه لا يريد أن يحملها بعد أن أصبح الهوى هو المحرك له، من هنا افترق الإنسان إلى فريقين: أحدهما حامل للأمانة، والآخر منكر أو مضيع لها.

ولا تقتصر مسئولية الحامل للأمانة عليه وحده، بل تمتد هذه المسئولية إلى كل متبوع عن تابعه، وكل آمر عن مأموره.

والأصل فيه قول رسول الله ﷺ: «كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته... الحديث»[1] وهذه المسئولية تتدرج من ولاية السلطان على رعيته، والوالد على ولده، إلى مسئولية الأمة عن إبلاغ الأمانة، التي جاء بها رسول الله ﷺ إلى الناس كافة، فقد أمره الله أن يبلّغ الرسالة، التي أنزلت عليه في قوله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة:٦٧]، وقد بلّغها ﷺ في حياته، وأشهد الناس على ذلك في حجة الوداع، فأقروا بذلك. وستظل هذه الأمة مسئولة عن هذا الإبلاغ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

إن أخطر ما يواجه البشر في كل زمان ومكان ضياع الأمانة، ونذير هذا الضياع حدوث الكوارث والفتن والابتلاء بالأمراض والخوف والمجاعات.

والله المستعان

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والبلدان برقم (٨٩٣) فتح الباري ج ٢ ص ٤٤١.

الجوانب الإنسانية
ومعالم الرحمة في الأنظمة العدلية
في المملكة العربية السعودية

دراسة استقرائية تحليلية

إعداد:
الدكتور/ نايف بن جمعان الجريدان
الأستاذ المشارك في قسم الأنظمة
بجامعة نجران

المستخلص

اعتنى هذا البحث بدراسة التطبيقات والأمثلة والأنظمة، التي تظهر الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة، في الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية واستقرائها؛ وتحديدًا (**نظام القضاء، ونظام المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية**)، ثم تصنيفها بحسب موضوعاتها، وتقسيمها وفق المنهجية العلمية مع الاستشهاد ببعض نصوص ومواد النظام الأساسي للحكم، لتوعية الناس بها، وللرد على كل ما من شأنه القدح في تلك التنظيمات، ووصمها بعدم مراعاتها لتلك الجوانب.

واشتمل البحث على ستة مباحث، تمثل في مجملها الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في الأنظمة العدلية؛ فبدأت بذكر مرجعية الأحكام القضائية، وولاية القضاء، وتعدد قضاته، وانتشار محاكمه في أرجاء البلاد، إضافة إلى دراسة مدى تحقيق المساواة والعدالة في سير مرافعات القضايا والأحكام الصادرة فيها، ثم ذكر ما امتاز به النظام من علنية القضاء وإتاحته بدون رسوم قضائية (مجانية القضاء)، وكونه اهتم بالمحافظة على خصوصية المتقاضين وما يحفظ كرامتهم وحريتهم وحرمتهم، ومراعاته للجوانب النفسية للمتقاضين من حيث اعتناؤه بجانب تصفية نفوسهم من الضغائن والأحقاد، وتقدير أحوالهم عند التأخر أو التغيب عن الجلسات، إضافة إلى ما سنته هذه الأنظمة من إجراءات، تضمن حسن سير العدالة؛ كالدقة في طرق اختيار القضاة، وإلزامهم القيام بما فيه مصلحة المتقاضين، وتعجيلهم في إصدار الأحكام، وإعطائهم الصلاحية في اختيار طرق الإثبات، التي تناسب

كل قضية، وعدم إلزامهم بطرق معينة، ثم قيامهم بعد ذلك بتسبيب الأحكام بعد صدورها ونشرها.

وقد تبين في نهاية البحث مراعاة الأنظمة العدلية لهذه الجوانب، والاعتناء بها، والتوصية بمزيد عناية بتقديم الدراسات المتخصصة، التي تُظهر الأنظمة عمومًا بخلاف ما يتصوره بعض الناس عنها من جمودها، وخلوها من معالم الرحمة والرأفة عند تشريعها أو تطبيقها.

الكلمات المفتاحية: النظام القضائي، الأنظمة العدلية، النظام السعودي.

مقدمة

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه، ومن اقتفى أثره، واستن بسنته إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن للقضاء أهمية كبيرة، ومكانة عظيمة؛ لكونه يهتم بالفصل بين المتنازعين، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، ولما كان من مهام الدولة الرئيسة الفصل في المنازعات التي تثور بين مواطنيها كان لا بد من أن تحدد جهة معينة تتولى هذه المهمة؛ وتحقيقًا لذلك أنشأت الدولة جهات القضاء، وجعلت منها سلطة عامة ومنحتها من الضمانات ما يكفل لها القيام بوظيفتها، وتنوعت المحاكم بتنوع المصالح التي تحميها، وصاحَب ذلك صدور الأنظمة التي تُعنى بكيفية التقاضي أمام هذه المحاكم، وكيفية الاستفادة بما تصدره من أحكام.

وقد سعت المملكة العربية السعودية لتحديد جهات القضاء، وفي تنظيم إجراءات التقاضي أمامها، وذلك بإصدار الأنظمة التي تراعي ذلك، وهي التي تعرف بالأنظمة العدلية (نظام القضاء، ونظام المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية)، ومع أن هذه الأنظمة العدلية لا تهدف إلى تنظيم أوجه الحياة داخل المجتمع، ولا تحديد حقوق أفراده ومؤسساته وواجباتهم بصورة مباشرة، وإنما تهدف إلى الفصل فيما ينشب داخل هذا المجتمع من منازعات بعدالة وحياد، فهي لا تنتمي إلى طائفة الأنظمة والتشريعات الموضوعية، وإنما تنتمي إلى طائفة الأنظمة والتشريعات الإجرائية التي يكون الغرض منها هو إدارة مرفق العدالة كأحد مرافق الدولة، حتى إننا نلحظ أنه يغلب على قواعدها الطبيعية الآمرة، لكن مع ذلك

كله يمكن من خلال مواد هذه الأنظمة وما ذكره شُراحها أن نقرأ العديد من الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة التي تمتاز بها، وقد حاولت في هذا البحث إظهارها وإبراز شيء منها، اعتمادًا على التنظيمات الإجرائية لهذه الأنظمة ولوائحها التنفيذية، وعنونت لهذا البحث بـ «**الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية**».حيث إن المتأمل في مبادئ الإسلام وتشريعاته وتعاليمه وأحكامه الشرعية، ليجد أن الرحمة جزء لا يتجزأ منها، وملازمة لها في تفاصيلها، وغاياتها، فهي الصبغة الظاهرة الجلية في كل المبادئ والأحكام الشرعية، وسائر أنظمته وتشريعاته، وهكذا هي في أهم ركيزة من ركائز قيام المجتمع الإسلامي وانتظام حياته، وهي هذه الأنظمة العدلية التي عليها قوام حصول العدل واستقرار المجتمعات والدول.

أسباب الكتابة في هذا الموضوع:

- نعيش في عصر تكثر فيه الشبه، وإلصاق التهم، والتحريض على كثير من الثوابت والأصول، التي بُنيت عليها الشريعة الإسلامية، التي جاءت لتكون كأساس للمحافظة على تطبيق أحكامها، ومن تلك الثوابت: (جهاز القضاء)، وأنظمته العدلية المختلفة التي يقوم عليها، وحيث إن القضاء في المملكة العربية السعودية يستمد أحكامه من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، فقد اشتمل على كثير من التطبيقات التي من شأنها أن تكون ردًّا على تلك الشبه والتهم الباطلة.
- عدم وجود دراسة، أو بحث علمي، متخصص -فيما وقفت عليه- يُعنى باستقراء هذه الجوانب والتطبيقات تحت سقف واحد.

وقد كان لهذين السببين الدافع للميل إلى الكتابة في هذا الموضوع، وجمع تلك التطبيقات وإظهارها ونشرها، لعل الله أن ينفع بها.

أهداف البحث وحدوده الموضوعية:

يهدف هذا البحث لإبراز بعض جوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في مواد وتنظيمات القضاء في المملكة العربية السعودية، ومواد نظام المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية، وتوعية الناس بها، وللرد على كل ما من شأنه القدح في تلك التنظيمات، ووصمها بعدم مراعاتها لتلك الجوانب.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

يجيب هذا البحث عن التساؤلات التالية:

- هل الأنظمة القضائية في المملكة العربية السعودية اعتنت واهتمت بالجانب الإنساني في تشريعاتها وتطبيقاتها؟.
- ما مدى توافر عنصر الرحمة بالمتقاضين وبأفراد المجتمع عمومًا في الأنظمة القضائية العدلية في المملكة العربية السعودية؟.
- ما هي الأمثلة والتطبيقات التي تثبت توافر عنصر الاعتناء بالجوانب الإنسانية والنفسية، وتؤكد معالم الرحمة في التنظيمات القضائية؟.

منهج البحث:

اتبعت في بحث هذا الموضوع المنهج الاستقرائي التحليلي، بجمع التطبيقات والأمثلة والأنظمة التي تظهر الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة، في الأنظمة العدلية، وتحديدًا (نظام القضاء، نظام المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية)، ثم تصنيفها بحسب موضوعاتها، وتقسيمها وفق المنهجية العلمية في كتابة البحوث، مستشهدًا ببعض نصوص النظام الأساسي للحكم ومواده في المملكة العربية السعودية.

خطة البحث:

ارتأيت تقسيم البحث إلى تمهيد، وستة مباحث، تحوي كل منها على عدد من المطالب.

فأما التمهيد، فقد ذكرت فيه التعريف بمفردات عنوان البحث، فبدأت بالتعريف بمفهوم الجوانب الإنسانية والمراد بالرحمة، ونبذة يسيرة عن الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية، من حيث نشأتها، واختصاصاتها، وعدد أبوابها وموادها.

وأما مباحث هذا البحث ومطالبه، فقد جاءت على النحو التالي:

المبحث الأول: مرجعية الأحكام القضائية وولاية القضاء، واشتمل على ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: مرجعية الأحكام القضائية.
- المطلب الثاني: ولاية القضاء إلى أكثر من جهة قضائية، وانتشار المحاكم المتخصصة.
- المطلب الثالث: تعدد القضاة في القضية الواحدة.

المبحث الثاني: تحقيق المساواة والعدالة أمام القضاء، واشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: جوانب تحقيق المساواة في الأنظمة العدلية.
- المطلب الثاني: تحقق العدالة في الأحكام القضائية.

المبحث الثالث: علنية جلسات المحاكم وإتاحة التقاضي بدون رسوم قضائية، واشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: علنية جلسات المحاكم.
- المطلب الثاني: إتاحة التقاضي بدون رسوم قضائية (مجانية القضاء).

المبحث الرابع: المحافظة على خصوصية المتقاضين، وما يحفظ كرامتهم وحرمتهم، واشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: خصوصية المرافعات القضائية في القضايا الخاصة.
- المطلب الثاني: معاملة الموقوف أو المتهم بما يحفظ كرامته وحرمته.

المبحث الخامس: مراعاة الجوانب النفسية للمتقاضين، واشتمل على مطلبين:

- المطلب الأول: الاعتناء بجانب تصفية نفوس المتقاضين من الضغائن والأحقاد.
- المطلب الثاني: العناية بأحوال المتأخر عن الجلسات القضائية والاعتداد بها.

المبحث السادس: سن الإجراءات التي تضمن حسن إدارة العدالة، واشتمل على خمسة مطالب:

- المطلب الأول: طرق اختيار القضاة وتعيينهم.
- المطلب الثاني: مما ألزم النظام القاضي القيام به لمصلحة المتقاضين.
- المطلب الثالث: تسبيب الأحكام بعد صدورها.
- المطلب الرابع: إصدار الحكم وتعجيله أو تأجيله مع مراعاة حالة الخصوم.
- المطلب الخامس: إجراءات الإثبات وعدم حصر طرقها.

ثم أنهيت البحث بخاتمة، ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات، وبسرد لأهم المصادر والمراجع.وفي ختام هذه المقدمة أسأل الله أن يرزقنا العلم النافع والعمل الصالح، وأن يعفو عنا الزلل والتقصير، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المبحث التمهيدي
التعريف بمفردات عنوان البحث

واشتمل على مطلبين:

المطلب الأول
مفهوم الجوانب الإنسانية والرحمة وضابط ذلك

أولًا: مفهوم الجوانب الإنسانية:

الجوانب الإنسانية مصطلح مركب من كلمتين: (جوانب، إنسانية)، ولمعرفة معناه لا بد من تحليل هذا المصطلح، بتعريف ما يشتمل عليه؛ لذا سنعرفه بوصفه مركبًا إضافيًّا ثم نعرفه بحسب المفهوم كاملًا.

أ. تعريف الجوانب الإنسانية بوصفه مركبًا إضافيًا:

١. الجوانب: جمع جانِب، اسم فاعل من جَنَب، وهو الناحية، والطرف، والجزء، يقال درس القضية من جوانبها المختلفة، أي من جميع ما يتعلق بها من أطرافها ونواحيها، ويراد بها أيضًا: التمثيل والاستدلال بها على شيء ما[1]، يقول ابن فارس- رحمه الله-: «الجيم والنون والباء أصلان متقاربان أحدهما: الناحية، والآخر البُعد. فأما الناحية

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار، مادة (جنب) (١/ ٤٠١)، وانظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، مادة (جنب)، (١/ ١٠١)، ولسان العرب، لابن منظور، مادة (جنب)، (١/٢٧٨)

فالجناب.يقال هذا من ذلك الجناب، أي الناحية. وقعد فلان جنبه، إذا اعتزل الناس»[1].

٢. الإنسانية: اسم مؤنث منسوب إلى إنسان، وهو مصدر صناعي، من إنسان، تتمثل في مجموعة الخصائص البشرية، التي تميزه عن غيره من المخلوقات[2].

ب. المراد بالجوانب الإنسانية في هذا البحث:

من خلال ما سبق فإننا نقصد بالجوانب الإنسانية في هذا البحث: النواحي والشواهد والأمثلة والأدلة التي تُظهر قيمة الإنسان وكرامته، وخصوصيته، وحرمته، وحريته، وتُبين مدى الاهتمام به، وإنزاله المنزلة التي تتوافق مع ما خصَّه الله به من تكريم.

ثانيًا: تعريف الرحمة في اللغة والاصطلاح:

الرحمة في اللغة: يقول ابن فارس رحمه الله: الراء والحاء والميم أصل واحد يدل على الرِّقة والعطف والرأفة. يقال: رحمه يرحمه؛ إذا رقَّ له وتعطَّف عليه»[3]. ويقال: رَحِمْتُهُ وتَرَحَّمْتُ عَلَيْه. وتراحم القوم: رحم بعضهم بعضًا، ومنه قوله تعالى في وصف القرآن: ﴿هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف:٥٢]؛ أي فصلناه هاديًا وذا رحمة؛ والرحمة: هي إرادة إيصال الخير[4].

وفي الاصطلاح: هي رِقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم، وقد تستعمل تارة في الرقة المجردة، وتارة في الإحسان المجرد عن الرقة، نحو: رحم الله فلانًا. وإذا وُصف به الباري, فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة»[5].

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (جنب)، (١/ ٤٨٣).
(٢) معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار، مادة (أنس)، (١/ ١٣٠).
(٣) مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (رحم)، (٢/ ٤٩٨).
(٤) التعريفات، للجرجاني، ص (١١٠).
(٥) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، ص (٣٤٧).

وقيل في تعريفها: هي حالة وجدانية تعرض غالبًا لمن به رقة القلب، وتكون مبدأ للانعطاف النفساني الذي هو مبدأ الإحسان[١].

والرحمة وإن كانت حقيقتها القلب وانعطاف النفس المقتضي إلى المغفرة والإحسان، إلا أنها لا تكون دائمًا مجرد عاطفة نفسية لا أثر لها في الخارج، بل إنها ذات آثار خارجية ومظاهر حقيقة، تتجسم فيها في عالم الشهادة[٢]، ولها آثار واضحة للعيان في العلاقة بين الراحم والمرحوم، كما في تعريف الراغب الأصفهاني السابق، ولعلنا في هذا البحث نحاول استقراء هذه الآثار في الأنظمة العدلية بإذن الله.

المطلب الثاني
في التعريف بالأنظمة العدلية

وسنذكر فيما يلي بإيجاز تعريف كل نظام من الأنظمة العدلية الثلاثة ومهامه وتاريخ نشأته: (نظام القضاء، ونظام المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية) وعدد أبواب كل منها وموادها على النحو التالي:

أولًا: نظام القضاء السعودي:

صدر نظام القضاء، بالمرسوم الملكي ذي الرقم (م/٧٨)، والتاريخ ١٤٢٨/٩/١٩هـ، واشتمل على (٨٥) مادة منتظمة في ثمانية أبواب، ويعرف بأنه: «مجموعة القواعد التي تُحدد جهات التقاضي في المملكة، وكيفية ترتيب وتشكيل المحاكم التابعة لكل جهة، وتُبين الوضع النظامي للعاملين بهذه الجهات من القضاة ومعاونيهم، حيث تتولى تحديد جهات التقاضي في المملكة. ويهدف نظام القضاء إلى الفصل فيما ينشب داخل المجتمع من منازعات

(١) الكليات معجم في المصطلحات، الكفوي، ص (٤٧١)،
(٢) انظر: منهاج المسلم، أبو بكر الجزائري، ص (١٢٢).

بعدالة وحياد، والغرض الأساس منه هو إدارة مرفق العدالة كأحد مرافق الدولة، ويغلب على قواعده الطبيعة الآمرة، فلا يجوز للمتقاضين الاتفاق على مخالفة هذه القواعد؛ لأنها وضعت لإدارة العدالة كإحدى واجبات الدولة، وتنظيم إحدى سلطاتها، وهي: (السلطة القضائية)[1].

ثانيًا: نظام المرافعات الشرعية:

صدر نظام المرافعات الجديد بالمرسوم الملكي رقم (م/١)، بتاريخ ١٤٣٥/١/٢٢هـ واشتمل على (٢٤٢)، مادة، انتظمت في أربعة عشر بابًا، ويُعد هذا النظام من أخص علوم القضاء، فهو الذي يرسم للنظام، ولأطرافه، (القاضي والمتقاضين) طريق سير الدعوى من البداية إلى النهاية ويبين أحكامه وما يتصل به.

ويعرف بأنه: الأحكام والقواعد التي تنظم سير المرافعة وما يتعلق به منذ بداية الدعوى حتى الفصل فيها، فيشمل بداية رفع الدعوى والاختصاص القضائي وأحكامه، وصفة أشخاص الخصوم، وصفة سير الخصومة، وأحكام الدعوى وشروطها، وصفة سماع البينة، من شهادة، أو إقرار، وكتابة، ويمين، ونكول، وصفة أداء الشهود لشهاداتهم، وصفة استجواب القاضي لهم، وآداب تأديتهم للشهادة، وتسيير القاضي للدعوى، وصفة ذلك، وآدابه، ومعرفة الحكم وآثاره، ونقضه، أو إجازته[2].

ثالثًا: نظام الإجراءات الجزائية:

صدر نظام الإجراءات الجزائية بالمرسوم الملكي رقم (م/٢)، بتاريخ ١٤٣٥/٠١/٢٢هـ - ٢٠١٣م، واشتمل على (٢٢٢) مادة، انتظمت في عشرة أبواب، ويعرف بأنه: «مجموعة القواعد التي تحدد العلاقات النظامية التي

(١) الوسيط في شرح نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (١٠-١١-١٢) بتصرف.
(٢) ينظر: المدخل إلى فقه المرافعات الشرعية، للشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص (٢٠، ٣٢).

تنشئها الأنظمة والأوامر السامية، والتعليمات بين الأفراد والقائمين على تنفيذها فتفرض على كل طرف التزامات وترتب لكل منهم حقوقًا نظامية»[١].

ويهتم النظام الجزائي بتحديد الجرائم، وما يقابلها من عقوبات، وتحديد الوسائل المشروعة التي تكفل ضبط الجريمة وملاحقة فاعلها، وتقديمه للمحاكمة أمام جهة قضائية مختصة بالفصل في مسؤوليته عما نُسب إليه[٢].

(١) الوجيز في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، د. زكي محمد شناق، ص (٤).
(٢) المرجع السابق، ص (٣) بتصرف.

المبحث الأول
مرجعية الأحكام القضائية وولاية القضاء

واشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
مرجعية الأحكام القضائية

أوجب الله ﷻ على كل مسلم ومسلمة الاحتكام إلى شرع الله ﷻ، فهو المرجعية التي فرضها الله ﷻ على عباده، يقول الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء:٦٥]، ويقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب:٣٦]، فإذا عَلِم المتقاضي أنه قد طُبق عليه حكم الله ما كان له إلا أن يسلم ويرضى؛ لأنه يعلم علم اليقين أن في حكم الله رحمة به، وفي حكم الله عناية بحقوقه، ومنعًا له من أي ظلم قد يتوهم أنه قد يوقع عليه في مجلس القضاء.

وهذا ما نصت عليه سائر أنظمة المملكة العربية السعودية، فمن ذلك:

ما نصَّ عليه نظام الحكم في المملكة العربية السعودية في المادة السابعة منه على أنه: [يَستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب

الله وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة]، ومثل ذلك في المادة الثامنة والأربعين منه، ونصها: [تُطبق المحاكم على القضايا المعروضة عليها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقًا لما دلّ عليه الكتاب والسنة وما يصدره وليّ الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة].

ونصت المادة الأولى من نظام القضاء السعودي في المادة الأولى منه على أن: [القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في القضاء].

ومنها: ما نصت عليه المادة الأولى من نظام المرافعات الجديد الصادر عام ١٤٣٥هـ، حيث جاء فيها: [تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقًا لما دلّ عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة، وتتقيد في إجراءات نظرها بما ورد في هذا النظام]، وهكذا ترد المادة بنصها في نظام الإجراءات الجزائية المادة الأولى منه: [تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقًا لما دلَّ عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة، وتتقيد في إجراءات نظرها بما ورد في هذا النظام].

وهذه المادة تبين مرجعية الأحكام القضائية، فيما تستمد منه الأحكام الموضوعية واجبة التطبيق في المحاكم، وأنها أحكام الشريعة الإسلامية التي دلَّ عليها كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ، كما تطبق الأنظمة المرعية التي لا تخالف الشريعة الإسلامية، وهذا هو منطوق المادة الثامنة والأربعين من نظام الحكم.

كما تبين هذه المادة أيضًا أن على المحاكم العمل بالإجراءات الواردة في نظام المرافعات الشرعية - عند نظر الدعوى والسير فيها، وأن على القاضي إذا خفي عليه شيء من معاني هذا النظام أن يستمد تفسيره من الشرع،

وفقًا لما دلت عليه الأصول الشرعية[1]، وإعمالًا لما ورد في المادة السابعة من نظام الحكم السعودي السابقة.

«وهذا الذي جرى عليه العمل في محاكم المملكة: الأخذ بما نصّ عليه الكتاب والسنة، والمسائل الاجتهادية يؤخذ فيها بالمعمول في المحاكم، ثم المشهور في المذهب الحنبلي، ويجوز استثناءً العدول إلى غير المشهور عند الاقتضاء بشروط مقرّرة في موضعها وبأسباب يقرّرها القاضي»[2]، وكل هذه الإجراءات والتنظيمات تصب في مراعاة الجانب الإنساني والرحمة بالمتقاضين لما تحقق لهم من رد الحقوق إليهم وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

المطلب الثاني
ولاية القضاء إلى أكثر من جهة قضائية وانتشار المحاكم المتخصصة

منذ نشأة الخليقة عَمِدَ البشر في فض النزاعات إلى الطرق البدائية؛ كاستخدام القوة في معاملاتهم مع الآخرين، وجعله وسيلة في اكتساب الحقوق واستردادها، لكن ما لبثوا أن ظهرت لهم سلبياتها، لما سببته هذه الطريقة من انتشار الفوضى والفساد وضياع الحقوق وكثرة الحروب، فعمدوا إلى اللجوء إلى التصالح والتحكيم، فكان وسيلة قضائية اختيارية، ثم جعلوه وسيلة إجبارية إيمانًا منهم بمزايا الصلح، ونبذ اللجوء إلى القوة[3].

ومع ظهور الدولة في شكلها القديم والحديث، وما واكب ذلك وما تلاه من تطورات حضارية في مختلف المجالات، وما نتج منه من تحول المجتمعات

(١) ينظر: الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، الشيخ عبدالله آل خنين، (١/١٥).بتصرف.

(٢) ينظر: المرجع السابق، ص (١٣).

(٣) ينظر: تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، د. محمد السقا، ص (٧٩)، بتصرف.

البشرية من صورة المجتمعات البسيطة إلى صور المجتمعات المتقدمة، التي تتشعب فيها العلاقات وتتنوع بين أفرادها المنازعات، تطورت وظيفة الدولة فألغت صور التقاضي الخاصة وتكفلت وحدها بإقامة العدل بين مواطنيها، ولم يعد من المناسب -وقد تعددت المنازعات داخل المجتمع، وتنوعت في صورها واختلفت في طبيعتها- أن يُعهد بها إلى جهة قضائية واحدة[١]؛ لذا نظر المنظم السعودي ما يحقق جانب الرحمة بالناس، وتيسير وصولهم لمجالس القضاء، بأن عَمِدَ واعتمد ولاية القضاء إلى أكثر من جهة؛ أخذًا بمبدأ التخصص، الذي أصبح أحد سمات العصر الحديث في مجالات الحياة، ومن بينها مجال القضاء. وتأصيل هذا الأمر من الناحية الشرعية، أنه داخل في مجال مراعاة الشريعة لمصالح ظاهرة تعود على عموم المتقاضين ومجتمعاتهم[٢]، وهذا المبدأ مقرر في القضاء وغيره من تصرفات المكلفين في الحياة، وداخل في القاعدة الفقهية جلب المصالح ودرء المفاسد.

وتأكيدًا لذلك نجد أن المملكة العربية السعودية حينما أصدرت نظام القضاء ونظام ديوان المظالم بالمرسوم الملكي رقم (٧٨)، لعام ١٤٢٨هـ، ليتولى تحديد جهات التقاضي في المملكة، وجعلها متنوعة، ومنتشرة في نواحي وأرجاء هذه البلاد الطاهرة تحقيقًا لما ذكرنا من مبدأ العناية بالجوانب الإنسانية والرحمة بالمواطنين؛ بحيث يصلوا إليها بكل يسر وسهولة وفي أي وقت وزمان، فقسَّم المنظم السعودي جهات القضاء، تحقيقًا لهذه الغاية النبيلة جهات القضاء إلى قسمين:

القسم الأول: جهة القضاء العام:

وجهة القضاء العام يطلق عليها (القضاء الشرعي)، وهي الجهة ذات الولاية العامة، حيث تختص بالنظر في كافة المنازعات التي لا تدخل في ولاية

(١) ينظر: الوجيز في شرح نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٩، ١٠)، بتصرف.
(٢) انظر: تبصرة الحكام، لابن فرحون، (١٢/١)، وكشاف القناع، للبهوتي، (٢٨٩/٦).

قضاء أخرى، وهو ما نصت عليه المادة الخامسة والعشرون من نظام القضاء السعودي، حيث جاء فيها: [دون إخلال بما يقضي به نظام ديوان المظالم، تختص المحاكم بالفصل في جميع القضايا، وفق قواعد اختصاص المحاكم المبينة في نظام المرافعات الشرعية ونظام الإجراءات الجزائية].«ويشمل القضاء الشرعي نوعين من المحاكم: المحاكم المدنية، والمحاكم الجزائية»[1].

وهذه التنظيمات وردت في المادة التاسعة من نظام القضاء، حيث نصت على أنه: [تتكون المحاكم مما يلي]:

١. المحكمة العليا.

٢. محاكم الاستئناف.

٣. محاكم الدرجة الأولى: وهي المحاكم التي تختص بالنظر في المنازعات التي يحددها ويبين إجراءات نظرها نظام المرافعات الشرعية، وهذه يُطلق عليها "جهة القضاء المدني"، وقسمت محاكم الدرجة الأولى التي تنظر المنازعات لأول مرة إلى محاكم متخصصة، تخصص كل واحدة منها بنوع معين من المنازعات، وهي على النحو التالي:

أ. المحاكم العامة.

ب.محاكم الأحوال الشخصية.

ج. المحاكم التجارية.

د. المحاكم العمالية.

المحاكم الجزائية[2]: وتختص المحاكم الجزائية بالنظر في الجرائم التي يحددها ويبين إجراءات نظرها نظام الإجراءات الجزائية، ويطلق عليها «جهة القضاء الجزائي». وقد أوضح الفصل الأول من نظام الإجراءات

(١) الوجيز في شرح نظام القضاء الجديد، بركات، أ. د. علي بركات، ص (١٠)

(٢) المادة التاسعة من مواد النظام القضائي الجديد.

الجزائية الاختصاصات الجزائية، وذلك في المادة السادسة حيث جاء فيها: [تتولى المحاكم محاكمة المتهمين فيما يسند إليهم من تهم، وفقًا للمقتضى الشرعي، وطبقًا للإجراءات المنصوص عليها في هذا النظام.وللمحكمة أن تنظر في وقائع غير مدعى بها من المدعي العام مما لا يحتاج إلى تحقيق].

ونصت المادة الخامسة عشرة من النظام القضائي على أن: [يكون في كل منطقة محكمة استئناف أو أكثر، وتباشر أعمالها من خلال دوائر متخصصة، تؤلف كل دائرة منها من ثلاثة قضاة، باستثناء الدائرة الجزائية التي تنظر في قضايا القتل والقطع والرجم والقصاص في النفس أو فيما دونها، فتؤلف من خمسة قضاة، ولا تقل درجة القاضي في محكمة الاستئناف عن درجة قاضي استئناف، ويكون لكل دائرة رئيس.ويجوز إنشاء دائرة استئناف متخصصة أو أكثر في المحافظات التابعة للمنطقة التي فيها محكمة استئناف]. وبينت المادة السادسة عشرة من نفس النظام عدد دوائر محاكم الاستئناف وهي: الدوائر الحقوقية، الدوائر الجزائية، دوائر الأحوال الشخصية، الدوائر التجارية، الدوائر العمالية.وبينت المادة العشرون من نظام الإجراءات الجزائية أنه: [تؤلف المحكمة الجزائية من دوائر متخصصة هي: [دوائر قضايا القصاص والحدود، دوائر القضايا التعزيرية، دوائر قضايا الأحداث].

القسم الثاني: جهة القضاء الإداري:

وأطلق المنظم عليها اسم «ديوان المظالم»، وإلى جوارها توجد بعض اللجان الإدارية ذات الاختصاص القضائي، وقد تقلص عددها ودروها في ظل القضاء الجديد[1]. ونصت المادة الثامنة من نظام ديوان المظالم على ترتيب محاكم ديوان المظالم، حيث جاء فيها: [تتكون محاكم ديوان المظالم من الآتي:

(١) الوجيز في شرح نظام القضاء الجديد، بركات، أ. د. علي بركات، ص (١٠).

١. المحكمة الإدارية.

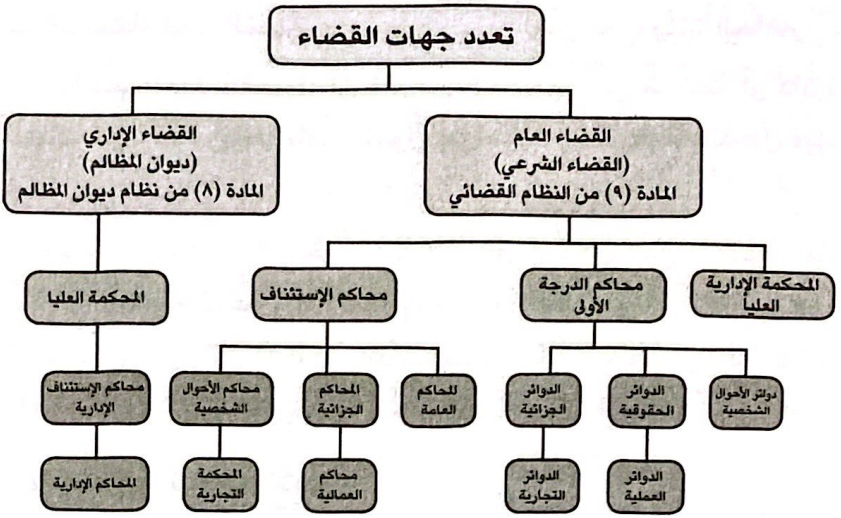
٢. محاكم الاستئناف الإدارية.

٣. المحاكم الإدارية].

وبينت المواد (١١-١٤) اختصاصات كل محكمة من هذه المحاكم.

وهذا التعدد في جهات التقاضي وتحديد اختصاصاتها يحقق جانب اعتناء الأنظمة العدلية بالجوانب الإنسانية للمتقاضين والرحمة بهم؛ بحيث يصلون إليها وهي في أي ناحية من أرجاء البلاد، وهو أيضًا من جانب آخر يحقق جانب شمول القضاء لجميع أنواع المنازعات التي تحصل بين الناس، لكون الشريعة الإسلامية تتصف بالشمول والعموم لإصلاح الحياة ودرء الفساد عنها، فأحكامها تشمل جميع النوازل والمستجدات بما تضمنته من كليات عامة وقواعد شاملة فضلًا عن الأحكام الخاصة، ومن هنا فالقضاء في المملكة العربية السعودية- وهو المنبثق من الشريعة الإسلامية- قد نص نظامه على شمول اختصاص القضاء لكل الوقائع والحوادث والدعاوى[1]، وهذا ما تنص عليه المادة الثانية والثلاثون من نظام القضاء، وجاء فيها: [من غير إخلال بما يقضي به نظام ديوان المظالم، تختص المحاكم العامة بجميع الدعاوى الخارجة عن اختصاص المحاكم الجزئية]، كما أن نظام القضاء في المملكة وهو يستحضر كمال الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان قد نص على هذا المقتضى كما في المادة الثامنة والثمانين بعد المائة من نظام الإجراءات الجزائية، ونصها: [كل إجراء مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية أو الأنظمة المستمدة منها يكون باطلًا]، وفي المادة السابعة والثمانين بعد المائة من النظام نفسه ما نصه: [كل إجراء مخالف لأحكام الشريعة الإسلامية، أو الأنظمة المستمدة منها، يكون باطلًا].

(١) ينظر: المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية، حسين آل الشيخ، ص (٥٦-٥٧) بتصرف.



المطلب الثالث
تعدد القضاة في القضية الواحدة

في تاريخ القضاء الإسلامي جرى العمل على أن تُشكل المحاكم من قاضٍ واحد؛ نظرًا لمقدرة القاضي العلمية في إعمال الأحكام الشرعية على ما يستجد من وقائع وأحداث؛ لأن القاضي كان فقيهًا، واشترط فيه الفقهاء من الشروط والأوصاف ما يحول دون الميل والهوى، ومن ثم كانت القاعدة العامة في النظام القضائي الإسلامي هي الأخذ بنظام القاضي الفرد؛ بحيث تعرض الخصومة على محكمة أو دائرة مشكلة من قاض واحد، يقوم بمفرده بدراستها وتحقيقها، والفصل فيها، ونظرًا لكون القاضي المجتهد الذي كان يجلس للفصل في كافة ما يعرض عليه من منازعات في عصور الإسلام الأولى لم يَعد موجودًا الآن بنفس الصورة والكفاءة، -وإن وجد فهم قلة-؛ ونظرًا لاتساع مصالح الناس، وتعقد مشكلات الحياة، لم يعد يناسبه إلا قضاء الجماعة؛ ضمانًا لصورة العدالة من آفة التحكم، ومن ثم ظهر ما

يُعرف بنظام تعدد القضاة، وأصبح ضروريًّا العمل به في وقتنا الحاضر[١].

ويقصد بتعدد القضاة: أن تعرض الخصومة على محكمة أو دائرة مشكلة من عدد من القضاة، يقومون بدراستها، وتحقيقها، والفصل فيها بصورة جماعية[٢].

ونرى المنظم السعودي حيال هذا الأمر -ومن خلال تتبع ما نصت عليه الأنظمة العدلية- قد عمل بهذا النظام تارة وبنظام القاضي الفرد تارة أخرى، ليستفيد من مزايا كل نظام وفوائده بحسب الحالة وبحسب وجود المحكمة باختلاف أحوال المناطق وطبيعة الحاجة فيها[٣]، يتضح ذلك فيما يلي[٤]:

أولًا: محاكم الدرجة الأولى:

وهي -كما ذكرنا في المطلب السابق- المحاكم التي تنظر المنازعات المدنية، وهي المحاكم العامة، والمحاكم التجارية، والمحاكم العمالية، ومحاكم الأحوال الشخصية، أو المحاكم التي تنظر في الجرائم على اختلاف أنواعها لمعاقبة مرتكبيها، وهي المحاكم الجزائية، وهذه المحاكم تنشأ في المناطق والمحافظات والمراكز على حسب الحاجة، وقد نصت المادة التاسعة عشرة من نظام القضاء على أنه: [تؤلف المحاكم العامة في المناطق من دوائر متخصصة، يكون من بينها دوائر للتنفيذ وللإثباتات الإنهائية وما في حكمها -الخارجة عن اختصاصات المحاكم الأخرى وكتابات العدل- وللفصل في الدعاوى الناشئة عن حوادث السير وعن المخالفات المنصوص عليها في نظام المرور ولائحته التنفيذية، وتُكوَّن كل دائرة فيها من قاض فرد أو ثلاثة قضاة، وفق ما يحدده المجلس الأعلى للقضاء].

(١) ينظر: نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبدالكريم زيدان، ص(٥٢-٥٣). بتصرف.
(٢) الوسيط في شرح نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٧٩).
(٣) وهذا ما نصت عليه المادة (١٨)، من نظام القضاء الجديد: [تنشأ محاكم الدرجة الأولى في المناطق والمحافظات والمراكز بحسب الحاجة.]
(٤) الوسيط في شرح نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٨٤-٨٦) بتصرف.

بمعنى أنه في كل المحاكم التي تنظر المنازعات لأول مرة سواء كانت محكمة عامة، أو محكمة عمالية، أو محكمة تجارية، أو محكمة أحوال شخصية، فإن كل دائرة بها تشكل من قاضٍ فرد أو من ثلاثة قضاة بناء على ما يحدده المجلس الأعلى للقضاء، جاء في المادة الثالثة والعشرين من نظام القضاء ما نصه: [تؤلف المحكمة العامة في المحافظة أو المركز من دائرة أو أكثر، وتكون كل دائرة من قاضٍ فرد أو أكثر، وفق ما يحدده المجلس الأعلى للقضاء. ويجوز إنشاء دوائر متخصصة جزائية وتجارية وعمالية وأحوال شخصية في المحاكم العامة الواقعة في المراكز والمحافظات، التي لم تنشأ فيها محاكم متخصصة، متى دعت الحاجة إلى ذلك، ويكون لهذه الدوائر اختصاصات المحاكم المتخصصة.ويحدد المجلس الأعلى للقضاء القضايا التي تختص بنظرها المحكمة العامة المكونة من قاضٍ فرد].

ثانيًا: محاكم الدرجة الثانية (محاكم الاستئناف):

تنشأ هذه المحاكم في كل منطقة من مناطق المملكة، وتتشكل كل محكمة استئناف من عدة دوائر، وهو ما ذكر في المادة السادسة عشرة، حيث جاء فيها: [دوائر محاكم الاستئناف هي: الدوائر الحقوقية، الدوائر الجزائية، دوائر الأحوال الشخصية، الدوائر التجارية، الدوائر العمالية]، وتؤلف الدوائر في محاكم الاستئناف من ثلاثة قضاة، باستثناء الدائرة الجزائية التي تنظر في قضايا القتل والقطع والقصاص في النفس أو فيما دونها؛ فتؤلف من خمسة قضاة[1].

ثالثًا: المحكمة العليا:

وهي المحكمة الوحيدة، ومقرها مدينة الرياض، ونص النظام على أنها تؤلف من رئيس، وعدد كاف من القضاة، بدرجة رئيس محكمة استئناف،

(١) المادة (١/١٥)، من نظام القضاء الجديد.

وتباشر عملها من خلال دوائر متخصصة بحسب الحاجة، تؤلف كل منها من ثلاثة قضاة باستثناء الدوائر الجزائية التي تنظر في الأحكام الصادرة بالقتل أو القطع أو الرجم أو القصاص في النفس أو فيما دونها، فإنها تؤلف من خمسة قضاة، ويكون لكل دائرة رئيس(١).

وتظهر الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في نظام تعدد القضاة على المتقاضين فيما يلي(٢):

- أن هذا النظام يُعد ضمانة مهمة لتحقيق العدالة؛ لأن المداولة التي تسبق الحكم تتيح للقضاة التشاور، وتبادل وجهات النظر، واستجلاء نقاط الخلاف التي يثيرها النزاع، فيصدر الحكم بعد البحث والتمحيص، وبعد الاستفادة من خبرة كل عضو من أعضاء الدائرة.
- أن هذا النظام يقطع جانب التحيز؛ لأنه إذا أمكن تصور تحيز أحد القضاة لأحد الخصوم، فلا يتصور إجماع هيئة المحكمة على التحيز لخصم دون آخر.
- يُعد هذا النظام ضمانة لاستقلال القضاة؛ لأن الحكم لا ينسب لعضو معين، بل ينسب إلى الدائرة بأكملها، وسرية المداولات تمنع من معرفة رأي كل عضو على حدة مما يعطي لكل قاضٍ الحرية الكاملة في إبداء رأيه دون التأثر بأي مؤثر خارجي.
- صدور الحكم من عدة قضاة يجعل للحكم هيبته، وينزله في نفوس المتقاضين منزلة لا يحظى بها الحكم الصادر من قاض فرد غالبًا.

(١) ينظر: المادة العاشرة من نظام القضاء الجديد.

(٢) ينظر في ذلك: الوسيط في نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٧٩)، الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، د. أحمد السيد صاوي، (٧٥)، المرافعات المدنية التجارية، د. أحمد أبو الوفا، ص (٤٩).

المبحث الثاني
تحقيق المساواة والعدالة أمام القضاء

واشتمل على مطلبين:

المطلب الأول
جوانب تحقيق المساواة في الأنظمة العدلية

من الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية أن التشريع لله ﷻ بما ورد في كتابه الكريم، وبما ورد عن رسوله ﷺ، وحينئذ فالإسلام بنـزعه السيادة التشريعية من يد البشر، قد وضع أرسخ قاعدة لكفالة حق البشر في المساواة أمام أحكامه وتشريعه، وأكد الله ﷻ ذلك في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ [الحجرات:١٣]، كما أوجب ﷻ هذا الحق في مجال التقاضي، فقال ﷻ: ﴿وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ﴾ [النساء:٥٨]، ونجده مقررًا في سنة النبي ﷺ، ويدل على هذا قصة شفاعة أسامة بن زيد رضي الله عنهما للمرأة المخزومية بعد ثبوت سرقتها، فعن عائشة رضي الله عنها أن قريشًا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيدٍ رضي الله عنه، حب رسـول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: «أتشفع في حد من حدود الله؟» ثم قام فاختطب، ثم قال: «إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف

تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمدٍ سرقت لقطعت يدها»[١].

وهكذا تبعه الخلفاء الراشدون من بعده، فهذا أبو بكر الصديق ﷺ حينما تولى الخلافة، وكان له القضاء، يخاطب المسلمين قائلًا: "ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه"[٢]. وفي رسالة عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة ﷺ يقول: آسِ بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك[٣].

قال ابن القيم: «وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تعقله والتفقه فيه»[٤]، "إذ بذلك يقطع السبيل أمام أي فئة قد تدعي لنفسها الفضل أو التميز على غيرها من الفئات.فالقاعدة القضائية في الشريعة الإسلامية هي من عند الله، والناس -مهما علت مقاماتهم أو سمت منازلهم- فهم أمام شرع الله متساوون، لا امتياز لأحد على أحد.ولهذا فالقاضي في الإسلام يعتمد في قضائه على التشريع الإلهي، فإذا كان الناس أمام التشريع الإلهي كانوا سواء، وليس في دار الإسلام من فرد لا تطوله يد القضاء، ولعل ذلك من أبرز صفات القضاء في الإسلام"[٥].

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، في كتاب الحدود، كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، (٤/ ١٧٥)، رقم (٦٧٨٨)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود، (٣/ ١٣١٥)، (١٦٨٨)

(٢) ينظر: الطبقات الكبرى، لابن سعد، (٣/ ١٨٢).

(٣) أخرجه الدارقطني، (٤ / ٢٠٧)، رقم (١٦)، والبيهقي في السنن الكبرى، (١٠/ ١٣٥)، رقم (٢٠٢٤٧)، وذكره الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير (٤/ ١٩٦)، وصححه الألباني في إرواء الغليل (٨ / ٢٤١)، رقم (٢٦١٩).

(٤) انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٨٦).

(٥) المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية، وارتباط النظام القضائي في المملكة العربية السعودية بها، الدكتور حسين بن عبدالعزيز آل الشيخ، ص (٢٢)، بتصرف.

قال ابن القيم -رحمه الله-: «إذا عدل الحاكم في هذا بين الخصمين، فهو عنوان عدله في الحكومة، فمتى خص أحد الخصمين بالدخول عليه، أو القيام له، أو بصدر المجلس، والإقبال عليه والبشاشة له، والنظر إليه كان عنوان حيفه وظلمه.. وفي تخصيص أحد الخصمين بمجلس أو إقبال أو إكرام مفسدتان، إحداهما: طمعه في أن تكون الحكومة له فيقوى قلبه وجنانه، والثانية أن الآخر ييأس من عدله ويضعف قلبه وتنكسر محجته»[(١)].

وتُعد المساواة أمام القضاء الأساس الأول الذي يرتكز عليه حق الإنسان في اللجوء إلى قاضيه الطبيعي، ويتقرر هذا الحق لجميع المواطنين على السواء، وطنيين كانوا أو أجانب، بل لجميع الناس، لا فرق في ذلك بين حاكم ومحكوم، ولا أبيض ولا أسود، ولا غني ولا فقير، فلا تمييز بين الناس في حق اللجوء إلى القضاء بسبب الجنس أو اللون أو الدين، أو اللغة، فالكل أمام القضاء سواء[(٢)].

وتعد المساواة أمام القضاء قاعدة أساسية في قانون حقوق الإنسان، بموجب المادة السابعة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، التي نصت على أن: [كل الناس سواسية أمام القانون، ولهم الحق في التمتع بحماية متكافئة عنه دون أي تفرقة، كما أن لهم الحق جميعًا في حماية متساوية ضد أي تميز يخل بهذا الإعلان، وضد أي تحريض على تمييز كهذا].

وقد حرص المنظم السعودي على تأكيد المساواة أمام القضاء، فنص في المادة السابعة والأربعين من النظام الأساسي للحكم على أن: [حق التقاضي مكفول بالتساوي للمواطنين والمقيمين في المملكة، ويبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك]، وفي المادة الثالثة والأربعين من النظام نفسه التأكيد أن: [مجلس الملك ومجلس ولي العهد مفتوحان لكل مواطن، ولكل من له شكوى

(١) إعلام الموقعين، لابن القيم، (١/ ٨٩)، وانظر المغني لابن قدامة (١٤/ ٦٢).
(٢) ينظر: التنظيم القضائي الإسلامي، د. حامد أبو طالب، ص (٥١).

أو مظلمة، ومن حق كل فرد مخاطبة السلطات العامة، فيما يعرض عليه من الشؤون].

وتعني هذه النصوص أن النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية يكفل كل من وجد على أرض المملكة من المواطنين والمقيمين، ليس فقط الحق في اللجوء إلى القضاء، وإنما أيضًا الحق في تقديم شكواه أو مظلمته إلى أي سلطة في الدولة، وعلى رأسها مجلس الملك، ومجلس ولي العهد، للحصول على الحماية التي تتناسب مع ما وقع عليه من اعتداء، أيًّا كان نوع هذا الاعتداء، وأيًّا كانت صفة المعتدي، فردًا كان أو هيئة أو سلطة، وذلك في حدود القواعد والإجراءات وبنفس الضمانات التي تضعها الأنظمة لكفالة هذا الحق التي ينبغي أن تنطبق على الناس كافة دون تمييز بينهم(١).

وقد نص نظام المرافعات الشرعية على مراعاة المساواة أمام القضاء في عدة صور، منها ما نصت عليه المادة الستون فيما يتعلق بإدخال الخصوم مجلس القضاء، حيث جاء فيها: [ينادى على الخصوم في الساعة المعينة لنظر قضيتهم]، ونجده منع القاضي من التلقين أو تعليم الخصم الإدلاء بدعواه، حيث يقصر النظام وظيفة القاضي على مجرد السؤال عند الضرورة لما هو لازم لتصحيح الدعوى، ففي المادة السادسة والستين ما نصه: [على القاضي أن يسأل المدعي عما هو لازم لتحرير دعواه قبل استجواب المدعى عليه وليس له ردها لتحريرها ولا السير فيها قبل ذلك]، ونصت المادة التسعون أيضًا على أن: [يكون القاضي ممنوعًا من نظر الدعوى وسماعها، ولو لم يطلب ذلك أحد الخصوم عدد من الحالات، وهي التي تتعلق بصلة قرابته للخصوم أو وكيلًا أو وصيًّا أو قيمًا عليه...إلخ].

وحرصًا على المساواة أمام القضاء أكدت المادة الثانية بعد المائة على أنه: [إذا كان للخصم عذر مقبول يمنعه من الحضور بنفسه لاستجوابه ينتقل

(١) الوسيط في شرح النظام القضائي الجديد، أ. د. علي بركات، ص(٤٨).

القاضي أو يندب من يثق به إلى محل إقامته لاستجوابه، وإذا كان المستجوب خارج نطاق اختصاص المحكمة، فيستخلف القاضي في استجوابه محكمة محل إقامته]. وهكذا المادة الستون بعد المائة ونصها: [لا يجوز للمحكمة في أثناء المداولة أن تسمع توضيحات من أحد الخصوم إلا بحضور الخصم الآخر].

ونجد أيضًا نظام الإجراءات الجزائية أكد جانب المساواة أمام القضاء، حيث جاء في المادة السابعة والأربعين بعد المائة ما نصه: [مع مراعاة أحكام الفصل الثالث الخاص بحفظ النظام في الجلسة تطبق في شأن تنحي القضاة وردهم عن الحكم الأحكام الواردة في نظام المرافعات الشرعية، كما يكون القاضي ممنوعًا من نظر الدعوى إذا كانت الجريمة قد وقعت عليه في غير أوقات انعقاد الجلسات].وجاء في المادة الثمانين بعد المائة ما نصه: [تعتمد المحكمة في حكمها على الأدلة المقدمة إليها في أثناء نظر القضية، ولا يجوز للقاضي أن يقضي بعلمه ولا بما يخالف علمه].

وحتى يتحقق مبدأ المساواة بين الناس أمام القضاء من الناحية العملية لا بد من أن يرتكز على الدعائم الأساسية التالية:

الأولى: أن يكون لكل مواطن الحق في الالتجاء إلى القضاء في كل وقت، إذا سلب حقه أو اعتدي عليه، باعتبار أن القضاء هو حصن الحريات والسبيل الوحيد لاقتضاء الحقوق.

الثاني: عدم التمييز بين المواطنين في المعاملة أمام القضاء، ويترتب على ذلك أن يتقاضى الجميع أمام نفس الهيئات القضائية التي تم ذكرها في المبحث السابق، لا فرق بين حاكم ومحكوم، ولا شريف ولا وضيع.

الثالث: يحاط جميع المتقاضين بنفس الضمانات، وتطبق عليه نفس الإجراءات، التي وردت في النظام، لتنطبق أمام القضاء بصورة عامة مجردة[1].

(١) مبدأ المساواة أمام القضاء وكفالة التقاضي، د. عبدالغني بسيوني، ص (٥١)، الوسيط في شرح النظام القضائي الجديد، أ. د. علي بركات، ص(٤٤)، بتصرف.

وعند النظر ودراسة مواد الأنظمة العدلية نجد أن هذه الدعائم والأسس منصوص عليها في كثير من نصوصها وموادها.

وبناء على ذلك يمكن القول بأن الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في المساواة أمام القضاء تظهر في النقاط التالية:

- تحقق ثقة الناس في القضاء، ويصبح القضاء موضع طمأنينة لهم.
- تُعد المساواة أمام القضاء أول لبنة يقوم عليها أي صرح قضائي؛ لأنها تتفق مع ما فطر الله ﷻ الإنسان من حب العدالة والمساواة.
- فيه حماية لحقوق الناس المشروعة، وإعطاء كل إنسان الحق في اللجوء إلى القضاء لحماية حقه أو لدفع ما يقع عليه من اعتداء.

المطلب الثاني
تحقق العدالة في الأحكام القضائية

ذكر الله ﷻ في كتابه أهمية العدالة في الأحكام القضائية، فقال ﷻ: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَّيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة:٤٢]، فالحاكم بالعدل ينال محبة الله ﷻ، ومن ذلك أيضًا قوله ﷺ: «إن المقسطين عند الله على منابر من نور، عن يمين الرحمن ﷻ، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا»[1]، وهذا كناية على شدة قربهم من رب العالمين وفوزهم برضاه، حيث ذكر (الرحمن)، للرجاء وبعث الاطمئنان في نفوس المتقاضين، حينما يتقاضون أمام القضاء الإسلامي.

وفي المقابل نجد قوله تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم

(١) أخرجه مسلم، في صحيحه، في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل، وعقوبة الجائر، والحث على الرفق بالرعية، والنهي عن إدخال المشقة عليهم، (٣/١٤٥٨)، رقم (١٨٢٧)، من حديث عبدالله بن عمرو ﷺ.

بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص:٢٦]، تأكيد أن الفصل في الأحكام القضائية عن طريق اتباع الهوى يُعد من الضلال الذي يستحق مرتكبه العذاب الشديد.

وكذلك ما ورد عنه ﷺ أنه قال: «من ولي القضاء فقد ذبح بغير سكين»[(١)]، وقوله: «القضاة ثلاثة: واحد في الجنة، واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به، ورجل عرف الحق فجار في الحكم، فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»[(٢)]، كلها تدل على الوعيد الشديد في عدم العدل والجور في إصدار الأحكام القضائية؛ فإذا علِم المتقاضون ذلك بعث في نفوسهم الطمأنينة والثقة بحصول العدل في قضيته.

وهكذا نجد المنظم السعودي اعتنى بهذا الجانب عناية دقيقة في تنظيماته وطرق المرافعات الشرعية أمام القضاء وإجراءاته، فمن ذلك:

تمكين الخصم الذي لم يستطع الدفاع عن نفسه أو لم يستكمل أوجه دفاعه أن يستأنف الحكم مرة أخرى، وهو ما يعرف بالتقاضي على درجتين، وهو من القواعد المستحدثة في نظام القضاء العام (الشرعي) في المملكة، فجعل التقاضي يتم على درجتين، فللخصم الذي صدر الحكم لغير صالحه

(١) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الأقضية، باب في طلب القضاء، (٣/٢٩٨)، رقم (٣٥٧١)، والطبراني في الأوسط، (٩/٤٩)، رقم (٩١٠٣)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب كراهية الإمارة، وكراهية تولي أعمالها لمن رأى من نفسه ضعفًا، أو رأى فرضها عنه بغيره ساقطًا، (١٠/١٦٥)، رقم (٢٠٢٢٠)، كلهم من حديث أبي هريرة ﷺ، وحسنه الألباني، في صحيح الجامع الصغير وزيادته، (٢/١١٢٢)، رقم (٦٥٩٤).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، في كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ، (٣/٢٩٩)، رقم(٣٥٧٣)، والترمذي، في سننه، في أبواب الأحكام، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ في القاضي، (٣/٦٠٥)، رقم (١٣٢٢)، والنسائي، في سننه، في كتاب القضاء، ذكر ما أعد الله تعالى للحاكم الجاهل، كلهم من حديث ابن بريدة عن أبيه ﷺ، وصححه الألباني، في صحيح الجامع الصغير وزيادته، (٢/٨١٨)، رقم (٤٤٤٦).

في محكمة الدرجة الأولى أن يعرض النزاع مرة أخرى أمام محكمة أعلى درجة لتفصل فيه من جديد.

لذلك أصبحت المحاكم تنقسم إلى مجموعتين[1]:

المجموعة الأولى: محاكم الدرجة الأولى:

وتقوم هذه المحاكم بالنظر في القضية لأول مرة، وتشمل هذه المحاكم: المحاكم الجزائية، والمحاكم العامة، والمحاكم التجارية، ومحاكم الأحوال الشخصية، والمحاكم العمالية.

المجموعة الثانية: محاكم الدرجة الثانية (محاكم الاستئناف):

ومهمة هذه المحاكم النظر في القضية والنزاع للمرة الثانية، من خلال دوائر مختلفة، تغطي أوجه المنازعات التي تم الفصل فيها من محاكم الدرجة الأولى. وهي تحديدًا: الدوائر الحقوقية، والدوائر الجزائية، دوائر الأحوال الشخصية، الدوائر التجارية، الدوائر العمالية.

فيتيح النظام الفرصة للخصم الذي أخفق في دعواه، في أن يعرض قضيته نفسها مرة أخرى أمام محكمة أعلى درجة لتفصل فيه من جديد، ويكون دور المحكمة الأعلى درجة (محكمة الاستئناف) إصدار الحكم في أحد الأحوال الثلاث التالية:

- إما إقرار الحكم الأول (حكم محكمة أول درجة).
- وإما القيام بتعديله، وفق المعطيات والتحقيقات الجديدة، وما يطرأ في القضية من مستجدات.
- وإما إلغاء الحكم من أساسه وعدم اعتباره.

وينتج من ذلك إشباع غريزة حب العدالة للخصم الذي نظرت قضيته

(١) ينظر: قانون المرافعات، محمد عبدالخالق، ص (٩٢) بتصرف.

مرتين، ويحقق جانب الرحمة به ومراعاة لإنسانيته، حيث يطمئن ويستسلم للحكم الذي صدر في حقه؛ لكون قضاة محكمة الدرجة الثانية (الاستئناف) أكثر علمًا وخبرة، وقد يكونون أكثر عددًا.

المبحث الثالث
علنية جلسات المحاكم وإتاحة التقاضي بدون رسوم قضائية

واشتمل على مطلبين:

المطلب الأول
علنية جلسات المحاكم

إن المتأمل في سيرة النبي ﷺ وصحبه رضي الله عنهم في مدى الاعتناء بالجوانب الإنسانية والرحمة بالمتقاضين، ومراعاة ظروفهم وأحوالهم، ليجد أنهم كانوا يجلسون للقضاء في الخصومات في المساجد والأماكن العامة؛ فأقضية الرسول ﷺ وأقضية خلفائه الراشدين من بعده رضي الله عنهم كانت تتم في المسجد[1]؛ لأن القضاء في المسجد أنفى للتهمة عن القاضي، وحتى يتمكن كل أحد من الحضور إلى مجلس القضاء وطرح دعواه بدون مشقة عليهم[2].

ونجد المنظم السعودي قد أكد هذا الأمر، فقد نصت عليه المادة السبعون

(١) انظر: المغني، لابن قدامة، (١٠/٩٦).

(٢) ينظر: روضة القضاة، للسمناني، (١/٩٨)، معين الحكام، للطرابلسي، ص(٢٠)، وينظر: الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، ناصر الغامدي، ص (٣١١)، بتصرف.وقد قرر الفقهاء رحمهم الله: جواز اتخاذ المسجد مجلسا للقضاء، إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك، فمنهم من ذهب إلى جوازه بدون كراهة، بل استحبه كثير من هؤلاء، ومنهم من كره ذلك.ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني، (٧/١٣)، والمهذب، للشيرازي (٢/٢٩٤)، الإنصاف، للمرداوي، (١١/٢٠٣)، وتبصرة الحكام، لابن فرحون، (١/٣٨-٣٩).

من تنظيم الأعمال الإدارية بالدوائر الشرعية الصادر عام ١٣٧٢هـ، حيث جاء فيه: [تكون المرافعات علنية إلا في الأحوال التي ترى المحكمة أن في إسرارها مراعاة للآداب...]، والمراد بعلنية المرافعة: إتاحة حضور المحاكمات لعموم الناس، فالأصل في المرافعة أن تكون علنية، فلمن شاء حضورها من غير حظر، غير التزام الأدب، والصمت، وعدم التدخل في المحاكمة ولا الحديث مع الخصم أو إشغال لقاض[١].

وورد النص على ذلك أيضًا في نظام القضاء السابق الصادر عام ١٣٩٥هـ، المادة الثالثة والثلاثون، وجاء فيها: [جلسات المحاكم علنية إلا إذا رأت المحكمة جعلها سرية...ويكون النطق بالحكم في جميع الأحوال في جلسة علنية].

ونجد أيضًا نظام المرافعات الجديد في المادة الخامسة والستين يؤكد أن تكون المرافعة شفوية؛ «لأن شفوية المرافعات تُعد شرطًا لازمًا لحسن سير العدالة، ونتيجة حتمية لعلانية القضاء؛ لأنها:

- تكفل للناس، وخاصة المتقاضين منهم، ما تكفله العلانية من الرقابة على عمل القضاة.
- كما أنها تُمكن القاضي من مناقشة الخصوم والوقوف على دقائق الخصومة، ومغزى المستندات المقدمة فيها، بما يكفل له سرعة الإلمام بظروف القضية، وسرعة الفصل بينها"[٢].

وأيضًا مثل هذا المعنى جاء في المادة الثانية والثمانين بعد المائة من نظام الإجراءات الجزائية، ونصها ما يلي: [يتلى الحكم في جلسة علنية ولو كانت الدعوى نظرت في جلسات سرية، وذلك بحضور أطراف الدعوى، ويجب أن

(١) الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، الشيخ عبدالله آل خنين، ص (٣١٦). بتصرف.

(٢) ينظر: الوسيط في شرح نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٦٢-٦٣)، نقلًا عن: التنظيم القضائي في المملكة العربية السعودية، في ضوء الشريعة الإسلامية ونظام السلطة القضائية، سعود آل دريب، ص (٥٦٢).بتصرف.

يكون القضاة الذين اشتركوا في الحكم قد وقعوا عليه، ولابد من حضورهم جميعًا وقت تلاوته ما لم يحدث لأحدهم مانع من الحضور، ويجب أن يكون الحكم مشتملًا على اسم المحكمة التي أصدرته، وتاريخ إصداره، وأسماء القضاة وأسماء الخصوم، والجريمة موضوع الدعوى، وملخص لما قدمه الخصوم من طلبات، أو دفاع، وما استند عليه من الأدلة والحجج، ومراحل الدعوى، ثم أسباب الحكم ونصه ومستنده الشرعي، وهل صدر بالإجماع أو بالأغلبية].

وكون الجلسات علنية فيه تمكين المتقاضين من معرفة ومراقبة أعمال المحاكم، مما ينتج منه تحقيق الجوانب الإنسانية والرحمة، ويتضح ذلك فيما يلي:

- يبث في نفوس المتقاضين الثقة والاطمئنان في أحكام القضاء.
- بحضورهم هذه الجلسات العلنية يكفل لهم النظام حق الدفاع؛ لأن العلانية تمنع تحكم القضاة في الخصوم.
- يكون فيها الردع والزجر لدى الحاضرين حينما يسمعون مباشرة العقوبات التي حكم بها على المخالفات، فيزيد وعيهم في عدم الوقوع فيها، فتخف بذلك الجرائم والمخالفات، ولعل هذا الأمر يمكن إدخاله في عموم قوله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:١٧٩]، فتطبيق العقوبات وإعلانها فيه إصلاح حال البشر وحمايتهم من الوقوع في المفاسد، وكل ذلك رحمة بهم.
- فيه تحقيق نزاهة القضاء وعدالته؛ لأنه يكفل إشراف الناس على أعمال المحاكم ومراقبة القضاء، فيتعرفون التهمة أو الواقعة محل النزاع، وعلى الحجج، وعلى الدفوع، وعلى الحكم؛ الأمر الذي يضطر معه القاضي أن يكون متيقظًا إلى ما يجب عليه من المساواة بين الخصوم

في مجلسه وفي لفظه ولحظه، مما يحمله على أن يجتهد في أداء واجبه في هذا الخصوص في جميع مراحل الترافع من بدايتها حتى نهايتها، وعلى أن يتحرى كافة الطرق التي تضمن إظهار الحكم العادل، وأن يجتنب كل تصرف يقدح في عدله ومساواته بين الخصوم[١].

المطلب الثاني
إتاحة التقاضي بدون رسوم قضائية (مجانية القضاء)

من مظاهر الرحمة وجوانب الإنسانية في الأنظمة العدلية أن يُتاح لجميع الناس حق اللجوء إلى القضاء وأن يكون ميسرًا أمام عامة عامتهم، غنيهم وفقيرهم، وهذا الأمر في حقيقته لا يقل شأنًا عن أهمية مجانية التعليم والصحة التي يجب أن تتولى الدولة الإنفاق عليها، وذلك ما سار عليه القضاء الإسلامي منذ عهد الخلافة الراشدة والدول الإسلامية من بعدها، حيث يتحمل بيت مال المسلمين الإنفاق على جميع مرافق القضاء بما في ذلك: رواتب القضاة، والكتاب، والموظفين، والحجاب، واستقبال المتقاضين مع دعاواهم، وردودهم ودفوعهم، وغير ذلك، دون دفع رسوم قضائية أو مبالغ مالية تحول بين المتقاضين وبين تحقيق العدالة، إذ إن مبدأ مجانية القضاء مطلبٌ لضمان حقوق التقاضي، وتحقيق العدالة ورفع الظلم، وإزالته عن كاهل المظلومين، كما أنه أصل عام ساد عليه النظام الإسلامي.

وبناء على ذلك نجد أغلب الفقهاء -رحمهم الله-[٢] ذهبوا إلى أن الأصل أن يكون الاشتغال بالقضاء بلا مقابل، إذا كان لدى القاضي ما يكفيه من أمواله الخاصة؛ لأنه يؤدي فرضًا عليه تجاه أمته، وأما إذا لم يكن لديه من

(١) انظر: كتاب علانية جلسات التقاضي، مجلة العدل العدد الخامس ص (٣٢).
(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني، (٩/١٣٢)، مغنى المحتاج، للشربيني، (٤/٤٩٢)، الكافي، لابن قدامة، (٤/٢٧٨)، وانظر: تبصرة الحكام، لابن فرحون، ص(٢٧).

الأموال ما يكفيه، فإن رَزقه يكون من بيت مال المسلمين بوصفه عاملًا من عمال المسلمين، وقائمًا على مصالحهم، وهكذا فعل النبي ﷺ مع من يوليهم القضاء، يفرض لهم رزقًا من بيت مال المسلمين، وتبعه الخلفاء الراشدون من بعده، وساروا على هذا النهج(١).

وقد كفل النظام الأساسي للحكم حق التقاضي للجميع ومجانيته، حيث إن من يلجأ للقضاء لا يتكلف بدفع نفقات الفصل في الدعوى، ولا يتحمل أي أعباء مالية، جاء في المادة السابعة والأربعين من النظام الأساسي للحكم: [حق التقاضي مكفول بالتساوي للمواطنين والمُقيمين في المملكة، ويُبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك].لذلك جعل المنظم وظيفة القضاء وظيفة حكومية، وأصبح القاضي منذ تعيينه موظفًا عامًا، يأخذ راتبه من الدولة كغيره من الموظفين؛ وقد حظيت رواتب القضاة باهتمام بالغ من جانب الدولة، ليس فقط لأهمية الوظيفة القضائية وصعوبتها، وإنما أيضًا لضمان التفرغ الكامل من جانب القضاة، وعملت على زيادة رواتبهم لتحقيق النزاهة الوظيفية العامة؛ لأن الراتب المميز يلبي احتياجات القاضي بما يعينه على الاستغناء عن الناس؛ لذا فإن مسألة حصول القضاة على أجر من الخصوم مقابل الفصل في منازعاتهم أمر مستبعد.

وبناء على ما سبق، فإن النظام السعودي تميز -إضافة إلى ما سبق- بأن اللجوء إلى جهات التقاضي فيه على اختلاف درجاتها لا يكلف المتقاضين أي أعباء مالية، سواء بوصفها رسومًا قضائية تدفع عند رفع الدعوى، أو بوصفها أعباء أتعابًا للخبراء الذين تستعين بهم المحكمة لاستجلاء ما غمض من جوانب النزاع، أو بوصفها أتعابًا للمحامين، الذي يجب الاستعانة بهم للترافع في القضية، حيث لم يلزم المنظم المتقاضين بمثل هذا الأمر، أو بأي وصف آخر.

(١) ينظر: أحكام ولاية القضاء في الشريعة الغراء، د. عبدالحميد عويس، ص (١٦).

والمتتبع لجميع الأنظمة العدلية، سواء كان في نظام القضاء أو في نظامي المرافعات والإجراءات الجزائية لن يجد نصًّا يُلزم المتقاضين بدفع رسوم عند اللجوء إلى القضاء، أو عند الطعن في الأحكام، أو عند التقدم بطلبات التنفيذ، أو عند طلب أي خدمة أخرى تقدمها المحاكم السعودية أو الجهات المعاونة لها[1].

(١) ينظر: التنظيم القضائي الجديد في المملكة العربية السعودية، د. محمد براك الفوزان، ص (٢٤٢)، الوسيط في شرح نظام القضاء الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٥٦-٥٧) بتصرف.

المبحث الرابع
المحافظة على خصوصية المتقاضين وما يحفظ كرامتهم وحرمتهم

واشتمل على مطلبين:

المطلب الأول
خصوصية المرافعات القضائية في القضايا الخاصة

جاءت الشريعة الإسلامية بالحث على احترام خصوصية الفرد والجماعة وصيانتها، وحرمة انتهاكها والتعدي عليها، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَا ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النور:٢٧]، وقال ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمۡ أَن يَأۡكُلَ لَحۡمَ أَخِيهِ مَيۡتٗا فَكَرِهۡتُمُوهُ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ تَوَّابٞ رَّحِيمٞ﴾ [الحجرات:١٢]، وقال الرسول ﷺ: «من اطلع في بيت قوم بغير إذنهم فقد حل لهم أن يفقؤوا عينه»(١)، وقال أيضًا ﷺ: «ومن استمع إلى حديث قوم، وهم له كارهون، أو يفرون منه، صب في أذنه الآنك يوم القيامة»(٢)، ووصى النبي

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الآداب، باب تحريم النظر في بيت غيره، (٣/١٦٩٩)، رقم (٢١٥٧)، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري، في صحيحه، في كتاب التعبير، باب من كذب في حلمه، (٩/٤٢)، رقم (٧٠٤٢).من حديث ابن عباس ﷺ. «وَالْآنُكُ بِالْمَدِّ وَضَمِّ النُّونِ بَعْدَهَا كَاف: الرصاص الْمُذَاب، وَقيل: هُوَ خَالص الرصاص».ينظر: فتح الباري، لابن حجر، (١٢/٤٢٩).

ﷺ المسلم بحفظ عورة أخيه المسلم إن تمكن منها، كما في قوله: «ومن ستر مسلمًا، ستره الله في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه»[١].

وورد النص على ذلك أيضًا في نظام القضاء السابق الصادر عام ١٣٩٥هـ، المادة الثالثة والثلاثون، وجاء فيها: [جلسات المحاكم علنية إلا إذا رأت المحكمة جعلها سرية؛ مراعاة للآداب أو حرمة الأسرة أو المحافظة على النظام العام، ويكون النطق بالحكم في جميع الأحوال في جلسة علنية].

وجاء في نظام المرافعات الجديد الصادر عام ١٤٢٨هـ في مادته الرابعة والستين ما يؤكد ذلك، حيث جاء فيها: [تكون المرافعة علنية إلا إذا رأى القاضي من تلقاء نفسه، أو بناء على طلب أحد الخصوم إجراءها سرًّا محافظة على النظام، أو مراعاة للآداب العامة أو لحرمة الأسرة].

ويقصد بسرية المرافعات القضائية: منع عموم الناس من حضور المحاكمة سوى الخصمين، ومن تدعو الحاجة إلى حضوره من أعوان القاضي، وتُبين هذه المادة جواز إسرار المحاكمة بالاقتصار على الخصمين ومن تدعو الحاجة إلى حضوره مع القاضي، في عدة حالات؛ أهمها مراعاة حرمة الأسرة، فيما يحدث بين الزوجين من خصومات يُعد بعضها سرًّا لا يفضي به إلا بقدر الحاجة عند الخصومة، فلا يسوغ أن يكون علانية بين الناس[٢].

وعليه يجوز للمحكمة سواء من تلقاء نفسها أو بناء على طلب أحد الخصوم أن تأمر بجعل الجلسة سرية، وذلك إذا اقتضت الضرورة هذه السرية؛ كما في الدعاوى التي يكون في مناقشة موضوعها ما يمس النظام العام، أو الآداب العامة، أو حرمة الأسرة؛ كدعوى صحة الزواج أو طلب الطلاق، أو الخلع،

(١) أخرجه مسلم، في صحيحه، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، (٤/ ٢٠٧٤)، رقم (٢٦٩٩).

(٢) الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، الشيخ عبدالله آل خنين، ص (٣١٧).

أو إثبات النسب، أو ما يشابهها من الدعاوى التي تثير الحرج لأطرافها إذا نظرت بطريقة علنية[1].

وهكذا نجد المنظم يحرص على جانب الرحمة والاعتناء بالجوانب الإنسانية للمتقاضين، بل يؤكد في بعض الحالات كما في المواد (٩٦-١٠٠) من نظام المرافعات الجديد، نظر دعوى معينة بطريقة سرية، رعاية لبعض الأشخاص، وحفاظًا لهيبتهم أمام الناس، كما في مسألة تأديب القاضي، حيث نصت المادة الرابعة والستون على أن تكون سرية، وفي دعوى تأديب القضاة.

وفي المادة الرابعة والستين بعد المائة من نظام المرافعات نجد المنظم ينص على أنه متى ما طلب أحد الخصوم جعل الجلسة سرية، فإنه يتم إخلاء الجلسة من الحضور.كل ذلك مراعاة للجوانب الإنسانية وخصوصية قضايا الناس وسريتها.

المطلب الثاني
معاملة الموقوف أو المتهم بما يحفظ كرامته وحرمته

خلق الله ﷻ الإنسان وكرَّمه وفضَّلَه وشرَّفه، ومن مظاهر الحياة «الإنسانية» العزّة والكرامة؛ لأن العزيز الكريم نفخ من روحه فيه، وتكريم الله لبني آدم تكريم عام لهم كلهم، ورزقهم من الطيبات، وفضلهم على كثير ممن خلق تفضيلًا، فتأصَّلت الكرامة في الأصل الإنساني تأصيلًا، فتكريم الله لعباده هو تشريف لهم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:٧٠]، وإن من أهم ما تقوم به الأنظمة هو تأصيل هذا المعنى والحفاظ عليه والدفاع عنه،

(١) ينظر: الوسيط في نظام القضاء السعودي، أ. د. علي بركات، ص (٦٤).

فالكرامة والحرية والمحافظة على حرمة الإنسان هي من أغلى ما يسعى إليه الإنسان ويدافع عنه؛ ولذا نجد الأنظمة المعاصرة في نصوصها وموادها تسعى لتحقيق هذا الجانب وتهتم به، وتوليه عناية فائقة.

وهكذا نجد المنظم السعودي قد اعتنى بهذا الجانب، ونص على ذلك بوصفه حقًّا من حقوق الإنسان، الواجب على الدولة توفيره كما في المادة السادسة والعشرين من النظام الأساسي للحكم، حيث جاء فيها: [تحمي الدولة حقوق الإنسان، وفق الشريعة الإسلامية].

وفيما يتعلق بمعاملة كل من اتهم بجريمة أو تم إيقافه، فإن الأنظمة نصت على معاملته بكرامة، وبما يحفظ له حرمته وخصوصيته، وبما يحقق له جوانب الرحمة والإنسانية، جاء في المادة السادسة والثلاثين من نظام الإجراءات الجزائية: [توفر الدولة الأمن لجميع مواطنيها والمقيمين على إقليمها، ولا يجوز تقييد تصرفات أحد، أو توقيفه، أو حبسه، إلا بموجب أحكام النظام]، وفي المادة السابعة والثلاثين من النظام نفسه: [للمساكن حرمتها، ولا يجوز دخولها بغير إذن صاحبها، ولا تفتيشها، إلا في الحالات التي يبينها النظام].

ونص نظام الإجراءات الجزائية على أنه ليس للضبط الجنائي في الأحول العادية إلقاء القبض على المشتبه به أو المتهم، وهذا ما أكدته المادة الخامسة والثلاثون والسادسة والثلاثون، حيث جاء فيها: [في غير حالات التلبس بالجريمة، لا يجوز القبض على أي إنسان، أو توقيفه، إلا بأمر من السلطة المختصة بذلك، ويجب أن يعامل الموقوف بما يحفظ كرامته، ولا يجوز إيذاؤه جسديًّا أو معنويًّا، ويجب إخباره بأسباب توقيفه، ويكون له الحق في الاتصال بمن يرى إبلاغه].

وفي المادة الحادية والأربعين من النظام نفسه أكدت حرمة الإنسان، وما يملكه وخاصة بيوتهم ومساكنهم بوصفها مستودع سر أصحابها، وأكدت

جميع الأنظمة النافذة في المملكة أنه لا يجوز دخولها، إلا ضمن حدود ضيقة رسمتها الأنظمة في المملكة، مسترشدة بأحكام الشريعة الإسلامية، التي منعت دخول المنازل، إلا وفق قواعد وضوابط محددة؛ تحفظ لهذه الأماكن حرمتها، وتحفظ للمقيمين فيها كرامتهم، وقد نهت الشريعة الإسلامية عن دخول المنازل دون استئذان، حتى لو لم يكن فيها أحد، وحتى إذا كانت أبوابها مفتوحة[1]، يقول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَا ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ﴾ [النور:٢٧-٢٨]، كما نهت عن التجسس والتلصص كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًا﴾ [الحجرات:١٢]؛ لما في ذلك من انتهاك لحرمة المساكن حتى لو كان لغاية مشروعة كإثبات الجريمة، وفي هذا الخصوص أكد المنظم على هذه الحصانة للمساكن، حيث لا يجوز دخولها بغير إذن أصحابها ولا تفتيشها إلا في الحالات التي بيَّنها النظام، جاء في المادة الحادية والأربعين من نظام الإجراءات الجزائية ما نصه: [للأشخاص ومساكنهم ومكاتبهم ومراكبهم حرمة تجب صيانتها، وحرمة الشخص تحمي جسده وملابسه وماله وما معه من أمتعة، وتشمل حرمة المسكن كل مكان مسوّر أو محاط بأي حاجز، أو مُعدٍّ لاستعماله مأوى]. وأكدَّ النظام أيضًا خصوصية المرأة تحديدًا عند تفتيشها؛ فنصت المادة الثالثة والأربعون من نظام الإجراءات الجزائية على أنه: [إذا كان المتهم امرأة وجب أن يكون التفتيش من قبل امرأة يندبها رجل الضبط الجنائي].وكل هذه الأنظمة والإجراءات كفيلة بأن تحفظ للإنسان كرامته وحرمته وإنسانيته.

(١) ينظر: الوجيز في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، د. زكي شناق، ص (٢٣٧) بتصرف.

المبحث الخامس
مراعاة الجوانب النفسية للمتقاضين

واشتمل على مطلبين:

المطلب الأول
الاعتناء بجانب تصفية نفوس المتقاضين من الضغائن والأحقاد

إن الحالة النفسية لكل من المتقاضين والخصمين يشوبها شيء من حمل الضغائن والأحقاد لبعضهم بعضًا في الأغلب، وتزداد هذه الحالة النفسية لدى المحكوم عليه خاصة، وقد يكون الحكم بسبب خطأ وقع فيه القاضي، فمهما كان القاضي حريصًا في إصدار حكمه فإن احتمال وقوع الخطأ وارد، ومتوقع، فهو بشر، قد تلتبس عليه الأمور أو الشبه، فمن جوانب الرحمة بالمتخاصمين ومراعاة لحالتهم أن سمح النظام [1] للمحكوم عليه بطلب تصحيح ما يقع فيه القضاة من أخطاء، وهذا التصحيح يتم عن طريق استئناف الحكم عند محاكم الدرجة الثانية أو المحكمة العليا، وعندما يتم التصحيح والنظر في القضية، ويصدر الحكم تصفى نفس المحكوم عليه ويُسَلِم لتيقنه بأن الحكم صدر بعد مراجعات، لا تسمح بتوافر عنصر الخطأ فيه.

(١) كما أشرت إلى ذلك في المطلب السابق.

المطلب الثاني
العناية بأحوال المتأخر عن الجلسات القضائية والاعتداد بها

راعت الأنظمة أحوال المتقاضين، وما قد يطرأ لهم من ظروف حياتية، تمنعهم من الحضور، أو تجعلهم يتأخرون عن حضور مجلس القضاء، وفي هذا تظهر عناية المنظم بالجانب الإنساني، حيث جاء ذلك في المادة السابعة والخمسين من نظام المرافعات الشرعية التي تنص على أنه: [في تطبيق الأحكام السابقة لا يُعد غائبًا من حضر قبل الميعاد المحدد لانتهاء الجلسة بثلاثين دقيقة، على أنه إذا حضر والجلسة ما زالت منعقدة فيعد حاضرًا]، وهذه المادة بينت أحوال الاعتداد بالمتأخر حاضرًا؛ رحمةً بحاله، وبما حصل له من ظروف، وأنه لا يعد الخصم غائبًا حال تأخره عن الجلسة، وذلك في حالتين:

الحالة الأولى: إذا حضر قبل الميعاد المحدد لانتهاء الجلسة بثلاثين دقيقة، فلو حضر الخصم قبل انتهاء الجلسة بثلاثين دقيقة عُد حاضرًا.

الحالة الثانية: إذا حضر والجلسة ما زالت منعقدة؛ ولم يختمها القاضي، ولم يوقع الخصم الحاضر فيها على محضرها؛ فإنه يُعد حاضرًا، وهكذا لو حضر بعد ختمها من قبل القاضي، وقبل توقيع الخصم عليها عُدَّ حاضرًا.بل حتى لو صدر على المتأخر حكم في القضية ثم حضر والجلسة منعقدة، أو بعد ختمها بُلِغ به، وأُفهِم بحقه في الاعتراض ومدته والمراجعة لاستلام نسخة الحكم، وأنه إذا لم يراجع عُدَّ الحكم قطعيًّا بفوات ميعاد الاعتراض، وفقًا للإجراءات المرسومة لذلك، كما في المادتين السادسة والسبعين بعد المائة، والتاسعة والسبعين بعد المائة، أما إذا لم يحضر فيبلغ له الحكم الغيابي[1].

---

(١) ينظر: الكاشف، في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص(٣٠٥-٣٠٦).

المبحث السادس
سن الإجراءات[1] التي تضمن حسن إدارة العدالة

سنَّ نظام القضاء السعودي وأنظمته الإجرائية العديد من الإجراءات، التي يجب مراعاتها وتطبيقها، بعضها يتعلق بالقاضي نفسه، وأخرى تتعلق بما يجب عليه أن يقوم به في أثناء أداء عمله.وكل هذه الإجراءات في مضمونها تنصب في مصلحة المتقاضين وتضمن حسن إدارة العدالة وأداء حقوقهم، وبها يُوفر جانب الإنسانية والرحمة، وسأذكر بعضًا من هذه الإجراءات في المطالب التالية:

المطلب الأول
طرق اختيار القضاة وتعيينهم

حرصت المملكة العربية السعودية -حرسها الله- منذ إنشائها على يد المؤسس الملك عبدالعزيز بن عبدالرحمن -رحمه الله- على الاهتمام بالعنصر البشري الذي يقوم بهمة القضاء، ويقوم بإدارته وتسيير مرافقه، وهم القضاة، ومن يقوم بمهمة مساعدتهم، ومعاونوهم، ووضعت القواعد المنظمة لعملهم.

(١) الإجراء في اللغة: مصدر من الفعل (أجرى)، وأصله: (جري)، وهو انسياح الشيء، ومنه: جرى الماء أي: سال.[مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (جرى)، (١/٤٤٨)].والمراد به في هذه المبحث: التصرف الذي يتخذه القاضي لأجل تسيير الدعوى، وفقًا لأحكامها المقررة في المرافعات شرعية أو نظامية.

فالقاضي هو العنصر البشري، والعمود الفقري لأي نظام قضائي، وهو المحور الذي تدور حوله أنظمة القضاء والمرافعات، فلا قضاء بغير قاضٍ، ولا عدالة بدون أن تتوافر في شخص القاضي كافة الصفات الخَلْقية والخُلُقية الجديرة بشرف هذا المنصب، ودون أن تتوافر له كافة الظروف، التي تضمن له الاستقلال والحماية من كل مؤثر خارجي، بحيث إذا جلس على منصة القضاء لا يكون في ذهنه إلا حُسن أداء مهمته السامية؛ ونظرًا لسمو وظيفة القاضي وعلو منزلتها بين الوظائف، فقد أولتها أنظمة الدولة الاهتمام، من حيث طرق اختيارهم، والشروط الواجب توافرها فيهم، والواجبات الملقاة على عاتقهم، وأفاضت الأنظمة القضائية الحديث عن الضمانات التي تكفل حُسن أدائهم لمهمتهم(١).

وتحديد الطريقة التي يتم بها اختيارهم من المسائل المهمة والدقيقة لما يترتب على الأسلوب الذي يتم به هذا الاختيار من انعكاس بالغ الخطورة على كفاءة القضاء، وتحقيق جوانب الرحمة والإنسانية لدى المتقاضين، وهو إلى جانب ذلك يؤثر تأثيرًا مباشرًا على ثقة المتقاضين في قضائهم. لذلك كله أنشئ مجلس القضاء الأعلى عام ١٣٨٧هـ وقد تغيَّر اسمه حاليًا إلى المجلس الأعلى للقضاء، وأُنيط به الإشراف الكامل على شؤون القضاة منذ تعيينهم، وحتى إحالتهم للتقاعد، ومما يزيد أهمية هذا الأمر وتأثيره في تحقيق جوانب الإنسانية والرحمة أن النظام أكدّ أنه: [يجري التعيين والترقية في درجات السلك القضائي بأمر ملكي، بناء على قرار من المجلس الأعلى للقضاء، يوضح فيه الشروط في كل حالة على حدة..](٢).

---

(١) ينظر: الوسيط في شرح النظام القضائي الجديد، أ. د. علي بركات، ص (٨٧-٩٢)، بتصرف، الوسيط في شرح قانون المرافعات المدنية والتجارية، د. أحمد السيد صاوي، (٨٩-٩٠).

(٢) المادة السابعة والأربعون، من مواد نظام القضاء.

المطلب الثاني
مما ألزم النظام القاضي القيام به لمصلحة المتقاضين

نصت عدد من مواد النظام على بعض الأمور المهمة، التي على القاضي الالتزام بموجبها، سواء كانت آمرة له بفعل أو ترك، وكلها تدل على حرص المنظم على مراعاة الجوانب الإنسانية، وفيها تتمثل الرحمة بالمتقاضين وتلبية لمصالحهم، ومن هذه الأمور:

- أن القاضي مُكلف بتطبيق الأحكام الشرعية الجزئية التفصيلية الخاصة بالبينات في كل دليل يعرض عليه، وهو مُقيد بتلك الأحكام، ومع ذلك فعليه أن يؤدي دورًا إيجابيًّا فيما يعرض عليه من التأكد والاستيثاق من كل دليل وصحته، وتحري الدقة فيه؛ وقد ذكر الفقهاء -رحمهم الله- من أمثلة ذلك: أن يسأل القاضي الشهود ويناقشهم فيما يُظهر به الحق، خاصة عند التهمة والشك، فيسألهم عن مصدر الشهادة وطريق العلم بها، وكيفية تحملها، وصفة المشهود به، والمشهود له وعليه، وله تفريق الشهود. وأيضًا له أن يستنبط الأمارات والقرائن من جميع الأدلة المقدمة إليه، والوقائع المعروضة عليه، وفق ملابسات الحوادث التي تقدمت أمامه، والقضية التي ينظرها، ليصل إلى الحقيقة، ولتتكون القناعة التامة بالحكم المبني على ما قدم إليه[1].
- التأني وعدم الاستعجال في إصدار الأحكام، ويظهر ذلك بما ذكرنا سابقًا من جعل التقاضي على درجتين، محاكم الدرجة الأولى، ثم محاكم الاستئناف، ليَحُثَّ قضاة محاكم الدرجة الأولى على الاهتمام بموضوع النزاع والعناية بأحكامهم، فلا يقضي القاضي إلا بعد دراسة متأنية

(١) ينظر: المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية، حسين آل الشيخ، ص(١٩)، بتصرف.

ولا يصدر الحكم تسرعًا؛ خشية إلغائه، أو تعديله، من محاكم الدرجة الثانية (الاستئنافية).

- نص النظام على منع القاضي من النظر في الدعوى أو سماعها من أحد أقاربه؛ كالزوجة، أو الأصهار إلى الدرجة الرابعة؛ لأن هذه الرابطة تشكك في حياد القاضي، مما يتنافى مع جوانب العدل والرحمة بالخصم[١]، وهذا الأمر موافق لما ذكره الفقهاء: بأن على القاضي أن لا ينفذ حكمه لنفسه، ولا لمن لا تُقبل شهادته له؛ كوالده، وولده، وزوجته، ولا على عدوه[٢].
- منع القاضي من الاشتغال بالتجارة، أو عمل لا يتفق من استقلال القضاء وكرامته[٣]، وأن عليه احترام سرية المداولات؛ حفاظًا على هيبة الأحكام[٤]، والانتظام في العمل، وعدم التغيب عن مقر عمله، ولا الانقطاع عنه[٥].

المطلب الثالث
تسبيب الأحكام بعد صدورها

يقصد بتسبيب الأحكام القضائية: أن يذكر القاضي ما بنى عليه حكمه القضائي من الأحكام الكلية، وأدلتها الشرعية، وذكر الوقائع القضائية المؤثرة، وكيف ثبتت، بطرق الحكم المقررة[٦].

(١) ينظر المواد (٩٤-٩٥) من مواد نظام المرافعات الشرعية الجديد.
(٢) ينظر: الإنصاف، للمرداوي (١٢/٦٦).
(٣) ينظر: المادة الحادية والخمسون من نظام القضاء السعودي.
(٤) ينظر: المادة الثانية والخمسون، من نظام القضاء السعودي.
(٥) ينظر: المادة الرابعة والخمسون من نظام القضاء السعودي.
(٦) الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، للشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص (١٤٢).

وتسبيب الأحكام القضائية، وبيان مستنداتها بالدليل والتعليل مبدأ مكفول في النظام القضائي في الإسلام، وهذه طريقة القرآن الكريم والسنة المطهرة في بيان الأحكام، وبيان عللها المؤثرة، وأوصافها المعتبرة، فكان النبي ﷺ يُعلل للأحكام التي يحكم بها، فقد قضى ﷺ بحضانة ابنة حمزة لخالتها، وقال: «الخالة بمنزلة الأم»(١)، قال ابن حجر رحمه الله: "وفيه من الفوائد: أن الحاكم يُبين دليل الحكم للخصم"(٢). ويقول ابن القيم رحمه الله: "والمقصود: أن الشارع مع كون قوله حجة بنفسه؛ يرشد الأمة إلى عِلل الأحكام ومَداركها وحِكَمها، فورثته من بعده كذلك"(٣)؛ ولهذا، فالراجح من قولي أهل العلم أنه يجب على القاضي ذكر مستنده في ضبط الحكم، وذكر الواقعة المؤثرة، وكيفية ثبوتها في جميع الأحكام من المعاملات والجنايات وغيرها(٤).

وقد نصَّ نظام القضاء السعودي على ضرورة قيام القاضي بهذا الإجراء، كما في المادة الخامسة والثلاثين من نظام القضاء ما نصه: [يجب أن تشتمل الأحكام على الأسباب التي بُنيت عليها، وعلى بيان مستند الحكم].

وهو مقرر كذلك في نظام المرافعات الشرعية، حيث نصت المادة الثانية والستون بعد المائة على وجوب ذكر الأسباب التي بُني عليها الحكم، فجاء فيها ما نصه: [بعد قفل باب المرافعة والانتهاء إلى الحكم في القضية يجب تدوينه في ضبط المرافعة مسبوقًا بالأسباب التي بني عليه، ثم يوقع عليه القاضي أو القضاة الذين اشتركوا في نظر القضية].

(١) أخرجه البخاري، في صحيحه، في كتاب الصلح، باب: كيف يكتب هذا: ما صالح فلان بن فلان، وفلان بن فلان، وإن لم ينسبه إلى قبيلته أو نسبه، (٣/ ١٨٤)، رقم (٢٦٩٩)، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه.

(٢) فتح الباري، لابن حجر، (٧ / ٥٠٧).

(٣) إعلام الموقعين، لابن القيم، (٤/ ١٦٢).

(٤) انظر: تسبيب الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبدالله آل خنين ص (٥١-٥٨)، وانظر: المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية، حسين بن عبدالعزيز آل الشيخ، ص (٤١).

وفي الفقرة الأولى من اللائحة التنفيذية للمادة الرابعة والستين بعد المائة أنه: [إذا اشتمل الحكم على مدة أو أجل فعلى القاضي النص عليها بداية ونهاية]، «وعلى القاضي أو القضاة الذي اشتركوا في نظر القضية التوقيع على ذلك، وهذه المادة ألزمت بتدوين الحكم في الضبط، وذلك أمر مشروع ومقرر عند الفقهاء»[1].وجاء في المادة الثالثة والستين بعد المائة: [ينطق بالحكم في جلسة علنية بتلاوة منطوقه أو بتلاوة منطوقه مع أسبابه].

وهو أيضًا منصوص عليه في نظام الإجراءات الجزائية حيث ورد في المادة الثانية والثمانين بعد المائة ما نصه: [يتلى الحكم في جلسة علنية ولو كانت الدعوى نُظرت في جلسات سرية، وذلك بحضور أطراف الدعوى، ويجب أن يكون القضاة الذين اشتركوا في الحكم قد وقعوا عليه، ولا بد من حضورهم جميعًا وقت تلاوته ما لم يحدث لأحدهم مانع من الحضور، ويجب أن يكون الحكم مشتملًا على اسم المحكمة التي أصدرته، وتاريخ إصداره، وأسماء القضاة، وأسماء الخصوم، والجريمة موضوع الدعوى، وملخص لما قدمه الخصوم من طلبات، أو دفاع، وما استند عليه من الأدلة والحجج، ومراحل الدعوى، ثم أسباب الحكم ونصه، ومستنده الشرعي، وهل صد بالإجماع، أو بالأغلبية].

وتظهر الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في تسبيب الأحكام القضائية فيما يلي:

- أن فيه بيانًا لحدود أثر الحكم وحجته، فالحكم المبني على البينة يختلف عن الحكم المبني على الإقرار من حيث الآثار.
- أن التسبيب أطيب لنفس المحكوم عليه، ليعلم أن القاضي إنما قضى عليه بعد الفهم عنه، ويدفع عن القاضي الريبة، وتهمة الميل إلى أحد الخصوم.

(١) تدوين المرافعات القضائية في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبدالله آل خنين، ص (٨١).

- أن التسبيب يحمل القاضي على الاجتهاد، وبذل الوسع في تقرير الأحكام للوقائع القضائية.
- تمكين الخصم المحكوم عليه من الطعن في الحكم، وما بني عليه عند الاعتراض على الحكم وعدم القناعة به.
- تمكين المحكمة المختصة، وهي محكمة الاستئناف من دراسة أحكام القضاة وتدقيقها، فيسهل عليها أداء مهمتها في مراجعة الحكم وتمييزه[1].

المطلب الرابع
إصدار الحكم وتعجيله أو تأجيله مع مراعاة حالة الخصوم

من الأسس المقررة في علم القضاء الشرعي ضرورة الإسراع في البت والحكم في القضية المعروضة، وعدم التريث في إصدار الحكم، إلا إذا كان هناك ما يدعو للتأخير.وقد راعى نظام القضاء في المملكة سرعة البت في القضايا وحرص عليه، شريطة أن يكون ذلك بعد دراسة القضية دراسة عميقة واعية، ناشئة عن الفهم الشرعي للقضية، فقد نصت المادة الثامنة والخمسون بعد المائة من نظام المرافعات الشرعية على مقتضى هذا المبدأ، حيث جاء فيها: [متى تمت المرافعة في الدعوى قضت المحكمة فيها فورًا أو أجلت إصدار الحكم إلى جلسة أخرى قريبة تحددها مع إفهام الخصوم بقفل باب المرافعة وميعاد النطق بالحكم].

فيبدأ تحريك الدعوى بتقديم صحيفتها إلى المحكمة المختصة، ويتابع

(١) ينظر: تسبيب الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبدالله آل خنين ص (٩٩-١٠٤).

الخصم مسيرتها فيطلب خصمه ويبلغ بالدعوى، ومن ثم تسمع الدعوى والإجابة والدفوع والبينات، ويُعذر القاضي الخصوم: هل لهما أو لأحدهما حجة يريد إضافتها إلى دفوعه؟، وهل لهما أو لأحدهما حجة يريد إصدار الحكم الذي هو محصلة الفصل في الخصومة، وتجاذب الخصمين للحق المدعى عليه، فيقوم القاضي بتأمل الدعوى والإجابة ودفوع الخصمين وبيناتهما، وما فيها من دفع أو طعن، ويمحص ذلك، ثم يوصف الواقعة بالحكم الكلي الموضوعي، ويسبب حكمه، ثم يصدره معلنًا به للخصمين معًا.

وبعد أن يستوفي القاضي كلام الخصمين وحججهما وبيناتهما ويتأمله ويفهمه عليه أن يبادر إلى الحكم في القضية إذا اتضحت وبان الحق فيها، ويحرم عليه تأخير ذلك، بل الواجب الإسراع في إصداره، ويدل له سيرة النبي ﷺ في قضائه، كما فعل في القضاء بين الزبير بن العوام والأنصاري في شراج الحرة[1]، فعن عروة، عن عبدالله بن الزبير رضي الله عنهما أنه حدثه: أن رجلًا من الأنصار خاصم الزبير عند النبي ﷺ في شراج الحرة، التي يسقون بها النخل، فقال الأنصاري: سرح الماء يمر، فأبى عليه؟ فاختصما عند النبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ للزبير: "اسقِ يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك"، فغضب الأنصاري، فقال: أن كان ابن عمتك؟ فتلـون وجه رسول الله ﷺ، ثم قال: "اسق يا زبير، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجدر"، فقال الزبير: "والله إني لأحسب هذه الآية نزلت في ذلك: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [النساء:٦٥][2]».

والمراد بتعجيل الفصل في القضية إنما يكون بعد اتضاحها باستيفاء

(١) الكاشف في شرح نظام المرافعات السعودي، الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص (١٢٧/٢-١٢٨)، بتصرف.والمقصود بشراج الحرة: الشراج هو مسيل الماء، والحرة: موضع معروف بالمدينة، ينظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري، (٣٦/٥).

(٢) أخرجه البخاري، في صحيحه، في كتاب المساقاة، باب سكر الأنهار، (١١١/٣)، رقم (٢٣٥٩)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه ﷺ، (١٨٢٩/٤)، رقم (٢٣٥٧).

ما يجب لها من الإتقان، وإذا حصل تعارض بين مقصد الإتقان والضبط ومقصد التعجيل بالفصل في القضية قُدم مقصد الإتقان والضبط على مقصد التعجيل، فليس الإسراع من غير ضبط وإتقان منقبة، وليس الإبطاء مع ضبط وإتقان منقبة[١] [٢].

وتظهر الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في تسريع القضايا والبت فيها، من حيث إن التأخير في إصدار الأحكام بعد توافر أسبابها، وانتفاء موانعها يترتب عليه من المفاسد، وضياع الحقوق الشيء الكثير، فكم من إنسان يترك حقه خوفًا من إهدار وقته، وماله في التقاضي الذي يعلم تهربه من إصدار الحكم[٣]، ومن قواعد الشريعة: «لا ضرر ولا ضرار»[٤]، قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور رحمه الله: «بقي علينا إكمال القول في مقصد التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، وهو مقصد من السمو بمكانه، فإن الإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعينه بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهوره يثير مفاسد كثيرة، منها: حرمان صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به، ومنها إقرار غير المستحق على الانتفاع بشيء ليس

(١) الكاشف في شرح نظام المرافعات السعودي، الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص (١٣٠/٢).

(٢) وهذا تفسير ما ذكرته في المطلب الثاني من هذا المبحث، من أن النظام ألزم القاضي التأني وعدم الاستعجال في إصدار الأحكام في حالة لم تتضح له ملابسات القضية وأحوالها، وطرق إثباتها.

(٣) ينظر: المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية، وارتباط النظام القضائي في المملكة العربية السعودية بها، الدكتور حسين بن عبدالعزيز آل الشيخ ص (٤٩-٥٠).

(٤) وهي نص قول النبي ﷺ، في الحديث الذي أخرجه الأئمة الثلاثة: الإمام مالك في الموطأ، في كتاب القضاء، باب القضاء في المرفق (٧٤٥/٢)، رقم (١٤٢٩)، والإمام الشافعي في مسنده، باب ما جاء في المظالم (٢٢٤/١)، كلاهما من طريق عمرو بن يحيى المازني عن أبيه، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣١٣/٣)، رقم (٢٨٦٧)، من حديث ابن عباس رضي الله عنهما، وأخرجه كذلك ابن ماجه في سننه، في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره (٧٨٤/٢)، رقم (٢٣٤٠)، من حديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه، والبيهقي في السنن الكبرى، في كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار (٦٩/٦)، رقم (١١١٦٦)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، وصححه الألباني، في مختصر إرواء الغليل (١٧٢/١)، رقم (٨٩٦).

له وهو ظالم للمحق.. ومنها استمرار المنازعة بين المحق والمحقوق، وفي ذلك فساد حصول الاضطراب في الأمة، فإن كان في الحق شبهة للخصمين، ولم يتضح المحق من المحقوق، ففي الإبطاء مفسدة بقاء التردد في تعيين صاحب الحق، وقد يمتد التـنازع بينهما في ترويج كل شبهته، وفي كلا الحالين تحصل مفسدة تعريض الأخوة الإسلامية للوهن، ومنها تطرق التهمة إلى الحاكم في تريثه بأنه يرد إملال المحق حتى يسأم متابعة حقه، فيتركه فينتفع المحقوق ببقائه على ظلمه، فتزول حرمة القضاء من نفوس الناس، وزوال حرمته من النفوس مفسدة عظيمة»[1].

إضافة إلى أن الإسراع بالفصل بين الخصمين يحقق مصالح معتدًّا بها في الشرع، وهي:

- التعجيل بانتفاع صاحب الحق بحقه، وسرعة اطمئنانه عليه.
- التعجيل بإزالة إثم الظلم عن المحكوم عليه.
- التعجيل بإزالة الضغائن ورفع الأحقاد بين المتخاصمين.
- دفع التهمة عن القاضي؛ بأن تأخره عن الحكم لعجز عن إنفاذ الحكم، أو لإملال الخصم المحق لترك دعواه محاباة لخصمه[2].

المطلب الخامس
إجراءات الإثبات وعدم حصر طرقها

الإثبات في القضاء الشرعي هو المعيار في تمييز الحق من الباطل، والغث من السمين، والحاجز أمام الأقوال الكاذبة والدعاوى الباطلة، وعلى هذا: فكل ادعاء يبقى في نظر القضاء الشرعي محتاجًا إلى دليل، ولا يؤخذ به إلا

(١) انظر: مقاصد الشريعة، لابن عاشور، ص (٥٠٨).
(٢) ينظر: المدخل إلى فقه المرافعات، الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص (٩٩).

بالحجة والبرهان[١]، يقول الله ﷻ: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[٢]، وقد روى ابن عباس ﷺ أن النبي ﷺ قال: «لو يعطى الناس بدعواهم، لادعى ناسٌ دِماء رِجالٍ وأموالهم، ولكِن اليمِين على المدعى عليه»[٣]، وما رواه علقمة بن وائل عن أبيه، قال: جاء رجلٌ من حضرموت ورجلٌ من كندة إلى النبي ﷺ، فقال الحضرمي: يا رسول الله، إن هذا قد غلبني على أرض لي كانت لأبي، فقال الكندي: هي أرضي في يدي أزرعها ليس له فيها حق، فقال رسول الله ﷺ للحضرمي: «ألك بينةٌ؟» قال: لا، قال: «فلك يمينه»[٤].

قال ابن القيم ﷺ: «لا بد للقاضي من العلم بما يقع، ثم يحكم بما يجب»[٥]، وطريق العلم بما يقع هو البينة المثبتة للواقعة، فعلى القاضي الاجتهاد والتثبت من الوقائع، وتتبع طرق ثبوتها من البينات الدالة عليها؛ ولذلك ألزم النظام القاضي القيام بمجموعة من التصرفات عند إقامة الدليل أمام القضاء بالطرق التي حددها الشرع على حق أو واقعة معينة، تترتب عليها آثار شرعية، وطرقها ولله الحمد كثيرة غير محصورة، بل كل ما أبان الحق وأظهره مما شهد الشرع لأصله فإن القاضي يأخذ به لإثبات الوقائع، سواء كان ذلك: إقرارًا، أم كتابة، أم شهادة، أم يمينًا، أم نكولًا، أم قرينة، أم غيرها من طرق الإثبات، وهذا من محاسن نظام القضاء وأنظمته الإجرائية أن تَركت طرق إثبات الوقائع دون تحديد إذا اجتنب القاضي

(١) المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية د. حسين بن عبدالعزيز آل الشيخ ص (١٣).
(٢) سورة البقرة: ١١١، وسورة النمل: ٦٤.
(٣) أخرجه البخاري، في صحيحه، في كتاب تفسير القرآن، باب {إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنًا قليلًا، أولئك لا خلاق لهم} [آل عمران: ٧٧]، (٦/٣٥)، رقم (٤٥٥٢)، ومسلم في صحيحه، واللفظ له، في كتاب الحدود، باب اليمين على المدعى عليه، (٣/١٣٣٦)، رقم (١٧١١).
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، (١/١٢٢)، رقم(١٣٩).
(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، (١/١٠٥).

الطرق التي نهى عنها الشرع، مما يدخل التهمة عليه، كقضائه بعلمه؛ أو ما كان محرمًا كالسحر والكهانة والأعراف الباطلة[1].

فإجراءات الإثبات تحقق جوانب الإنسانية والرحمة للناس، فلولا الإثبات لضاعت الحقوق، وهتكت الأنفس، فهي سبب إحياء الحقوق، وهي بمنزلة الروح للحقوق، وهذه الأهمية للإثبات عامة في جميع الحقوق، سواء أكانت عامة أو خاصة، مالية أو عائلية، مادية أو معنوية أو أدبية، يلجأ إليها الأفراد في كل نزاع، ويستند عليها القاضي في كل قضية، يؤكد ما ذكرنا ما قرره ابن القيم -رحمه الله- بقوله: «فإن الله ﷻ أرسل رسله، وأنزل كتبه، ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات.فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله ﷻ أعلم وأحكم، وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالةً، وأبين أمارةً، فلا يجعله منها، ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها، بل قد بيَّن ﷻ بما شرعه من الطرق، أن مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأي طريق استخرج بها العدل والقسط، فهي من الدين، وليست مخالفةً له»[2].

(١) الكاشف في شرح نظام المرافعات السعودي، الشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، ص (١/ ٥٠-٥٠٧) بتصرف.

(٢) الطرق الحكمية، لابن القيم، ص (١٣).

خاتمة

وبعد:

فإني أحمد الله ﷻ أن يسر لي، وأعانني، على ما توخيت من الإبانة، في بحث موضوع: (**الجوانب الإنسانية ومعالم الرحمة في الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية - دراسة استقرائية تحليلية**)، وقد تبين لنا من خلال هذا البحث تميز الأنظمة العدلية (نظام القضاء، ونظام المرافعات الشرعية، ونظام الإجراءات الجزائية)، بما فيها من نصوص ومواد نظامية اتصفت بمراعاتها أحوال الناس، وتحقيق جوانب الرحمة والإنسانية لعمومهم، وللمتقاضين والمتخاصمين بخصوصهم، فمن ذلك:

- أنها جعلت مرجعيتها في إصدار الأحكام والتنظيمات هدي الكتاب والسنة، التي فيها الخير والفلاح لكل زمان ومكان.
- اشتمالها على جهات قضاء متعددة ومختلفة، متخصصة في مختلف مجالات الناس الحياتية، وانتشار هذه الجهات القضائية في مختلف أرجاء المملكة ومناطقها، مما يساعد على الوصول إليها بكل يسر وسهولة لكل أحد.
- في جميع نصوصها وموادها، وأحوال ومراحل التقاضي والترافع أكدت وألزمت وضمنت تحقيق العدل والمساواة في كافة محاكمها، ومن جميع قضاتها، وفي جميع أحكامها وأقضيتها.
- أنها نصت بأن جميع جلسات محاكمها تكون علنية للمتقاضين وغيرهم -إلا في القضايا التي استثناها النظام- وأن يُنطق بالأحكام

في جلسات علنية، ويسمح للصحف ووسائل الإعلام بنشر تفاصيل المرافعات والتحقيقات.

- امتازت الأنظمة العدلية في المملكة العربية السعودية عن غيرها من الدول بأن جميع مراحل الترافع وأنواعه وأشكاله وصوره تكون مجانية، وبدون أي رسوم تتقاضها المحاكم بشتى أنواعها.
- اهتمت واعتنت بجوانب المحافظة على خصوصية المتقاضين، وما يحفظ كرامتهم، وحرمتهم، في أثناء المرافعات، وحفظت لكل متهم أو موقوف ما يحفظ كرامته وحرمته وإنسانيته.
- لم تغفل عن الاعتناء بالجوانب النفسية، فعنيت بجانب تصفية نفوس المتقاضين من الضغائن والأحقاد، كما حرصت على تقدير أحوالهم عند تأخرهم أو غيابهم عن جلسات القضاء.
- كما سنت الأنظمة العدلية العديد من الإجراءات، التي تضمن سير إدارة العدالة؛ بدءًا من طرق اختيار قوام القضاء وأساليبه وركنه، وهو القاضي، ومرورًا بما ألزمه القيام به قبل أو بعد أو في أثناء الجلسات، بما يحقق مصلحة المتقاضين: من منعه من الاتصاف ببعض الصفات التي تثير حوله الشبه، وسرعة إصداره الحكم وتعجيله إذا اكتملت شروطه وانتفت موانعه، ومنحت له حرية اتخاذ الطرق المناسبة للإثبات على حسب أحوال القضية، وعدم حصرها في طرق معينة، ومن ثم قيامه بتسبيب الحكم بعد صدوره.
- وفي ذلك كله أكدت مصلحة المتقاضين وعدم المضرة بهم، أو المشقة عليهم، وتقديم كل ما من شأنه المحافظة على كرامة الإنسان، ومكانته، ومنزلته التي كرمه الله بها وأنزله إياها.

التوصيات:

يوصي الباحث بمزيد عناية بإعداد الدراسات المتخصصة وتقديمها

التي تُظهر الأنظمة العدلية بخلاف ما يتصوره بعض الناس من أنها جامدة، أو خالية من مراعاة للجوانب الإنسانية، والحرص على أن تكون تلك الدراسات جامعة بين إظهار الجانب الإنساني ومعالم الرحمة، وبين جانب سهولة العرض وبساطة العبارة، لتصل لأكبر قدر من الناس، ثم جعلها في متناول الجميع، وعقد الدورات والملتقيات العلمية لكشف الشبهات والاتهامات، وما يدار ضد هذه الأنظمة والرد عليها الرد العلمي بالدليل والأمثلة التطبيقية، كما جاء في هذا البحث.

والله تعالى أعلم وأحكم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أحكام ولاية القضاء في الشريعة الغراء، د. عبدالحميد مهيوب عويس، الناشر: دار الكتاب الجامعي، بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦هـ.

٣. الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي مع بيان التطبيق الجاري في المملكة، ناصر محمد الغامدي، الناشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٠هـ.

٤. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: دار الجيل، بيروت، عام ١٩٧٣م.

٦. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لأبي الحسين علي بن سليمان المرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٨م.

٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين الكاساني، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٨٢م.

٨. تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، د. محمد السقا، الناشر: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ب.ت.

٩. تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون، الناشر: دار الكتب بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٣هـ.

١٠. تدوين المرافعات القضائية في الشريعة الإسلامية، للشيخ عبدالله آل خنين، وهو عبارة عن بحث منشور في العدد الثاني من مجلة العدل، السنة الأولى، ربيع الأولى، عام ١٤٢٠هـ.

١١. تسبيب الأحكام القضائية في الشريعة الإسلامية لعبدالله آل خنين، الطبعة الأولى، عام ١٤٢٠هـ.

١٢. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، الناشر: دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١٣. التلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم اليماني المدني، الناشر: مطابع المدينة المنورة، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

١٤. التنظيم القضائي الإسلامي، د. حامد أبو طالب، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٢هـ.

١٥. التنظيم القضائي الجديد في المملكة العربية السعودية، د. محمد براك الفوزان، الناشر: مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٣١هـ.

١٦. روضة القضاة وطريق النجاة، للسمناني، تحقيق: د. صلاح الدين الناهي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤هـ.

١٧. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر: دار الفكر، لبنان، ببيروت، ب.ط، ب.ت.

١٨. سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبي بكر البيهقي، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، الناشر: مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٩. سنن الترمذي- الجامع الصحيح، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي

السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٥م.

٢٠. سنن الدارقطني، لعلي بن عمر أبي الحسن الدارقطني البغدادي، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني، الناشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م.

٢١. سنن النسائي- المجتبى من السنن، لأحمد بن شعيب أبي عبدالرحمن النسائي، ويُقال: النسئي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، سوريا، الطبعة الثانية عام١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٢٢. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، الناشر دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية عام ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

٢٣. صحيح البخاري =الجامع الصحيح المختصر، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تحقيق مصطفى ديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، ببيروت، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٤. صحيح الترغيب والترهيب لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١١هـ

٢٥. صحيح الجامع الصغير وزياداته، محمد ناصر الدين، الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، ب.ط، ب.ت.

٢٦. صحيح مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٨م.

٢٧. الطبقات الكبرى، لابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، تحقيق: زياد محمد منصور، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة:

الثانية، ١٤٠٨ هـ.

٢٨. الطرق الحكمية، لابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الناشر: مكتبة دار البيان، ب.ط، ب.ت.

٢٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، الناشر: دار المعرفة، لبنان، ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٩هـ.

٣٠. قانون المرافعات، محمد عبدالخالق عمر، الناشر: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، عام ١٩٧٥م.

٣١. القضاء في الإسلام، د. محمد سلام مدكور، الناشر: دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، عام ١٩٦٤هـ.

٣٢. الكاشف في شرح نظام المرافعات الشرعية السعودي، للشيخ عبدالله آل خنين، الناشر: دار بن فرحون، الطبعة الرابعة، عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٣٣. الكافي، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية بدار هجر، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٤. كتاب علانية جلسات التقاضي، د. ناصر بن محمد الجوفان، مجلة العدل العدد الخامس.

٣٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، الناشر: دار الفكر، لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٢هـ.

٣٦. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى

الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ب.ط، ب.ت.

٣٧. لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري المشهور بابن منظور، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠م.

٣٨. المبادئ القضائية في الشريعة الإسلامية وارتباط النظام القضائي في المملكة العربية السعودية بها، الدكتور حسين بن عبدالعزيز آل الشيخ، بحث منشور عبر الإنترنت غير مطبوع.

٣٩. مبدأ المساواة أمام القضاء وكفالة التقاضي، د. عبدالغني بسيوني عبدالله، الناشر: منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٣هـ.

٤٠. مختصر إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي، ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٥هـ -١٩٨٥م.

٤١. المدخل إلى فقه المرافعات الشرعية، للشيخ عبدالله بن محمد آل خنين، الناشر: دار ابن فرحون، الطبعة الثانية، عام ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٤٢. المرافعات المدنية التجارية، د. أحمد أبو الوفا، الناشر: منشأة المعارف، الإسكندرية، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٠هـ.

٤٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، الناشر: مؤسسة قرطبة، القاهرة، ب.ط، ب.ت.

٤٤. مسند الإمام الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، عام ١٤٠٠هـ.

٤٥. المعجم الأوسط، للطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، تحقيق: طارق ابن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين - القاهرة.

٤٦. معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبدالحميد عمر، الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
٤٧. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، للطرابلسي، علاء الدين، علي بن خليل، الناشر: دار الفكر، ب.ط، ب.ت.
٤٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد الخطيب الشربيني، دار النشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٠م.
٤٩. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ
٥٠. المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، الناشر: دار المعرفة، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٥م
٥١. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، طبعة عام ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
٥٢. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الجيل، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٥٣. منهاج المسلم، أبو بكر الجزائري، الناشر: مكتبة الإيمان، ب.ط، ب.ت.
٥٤. المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، الناشر: دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية، عام ٢٠٠١م.
٥٥. موطأ الإمام مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي رواية محمد بن الحسن، تحقيق: تقي الدين الندوي الناشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣ هـ - ١٩٩١ م.

٥٦. نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، د. عبدالكريم زيدان، الطبعة الأولى، بغداد، ١٤٠٤هـ.

٥٧. الوجيز في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، د. زكي محمد شناق، الناشر: بدون دار نشر، طبعة عام ١٤٣٠-١٤٣١هـ ٢٠١٠-٢٠١١م.

٥٨. الوسيط في شرح نظام القضاء السعودي الجديد، د. علي رمضان علي بركات، الناشر: مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

العقوبةُ الشَّرعيةُ
وحُكمُ تنفيذِها

إعداد:
الدكتور/ حسن عبدالغني أبو غدة
الأستاذ بجامعة نايف العربية للعلوم الأمنية

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمدٍ، عبدالله ورسولِه، الرحمةِ المهداة للعالمين، والمبعوثِ بالشرع القويم، للناس أجمعين، أما بعد:

فقد كثر الكلام واللَّغَط في موضوع: (**العقوبةُ الشرعية وحكمُ تنفيذها**) من قِبَل الذين لم يتعمَّقوا في معرفة منهج الإسلام الشامل في تقريره صور العدالة الجنائية؛ لذلك رأيتُ أن أعالج هذا الموضوع بجميع جوانبه، من خلال هذه الدراسة العلمية الموثقة.

وأرى من المناسب هنا: أن أمهِّد له بالكلام عن منهج البحث وطريقته، حيث اتُّبِع فيه المنهج الاستقرائي المقارن بالمنهج الوصفي، مع التحليل والاستنتاج، وذلك في ضوء ما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية، وما جاء في كتابات العلماء والباحثين والقانونيين، على تَنوُّعِ مذاهبهم وتخصُّصاتهم. وتم الالتزام بتوثيق المعلومات من مصادرها، مع الاكتفاء غالبًا- في الهوامش- بذكر اسم المرجع ومؤلفه والموضع المراد فيه، ومراعاة التسلسل الزمني في ذكر مراجع المذاهب الفقهية، علمًا بأنني سأذكر في فهرس خاص بالمراجع، معلوماتٍ كاملة عن كل مرجع ومؤلِّفه وطبعته...

أما خطة الموضوع، فجاءت في ستة مباحث، في كلٍّ منها مطالب، ثم الخاتمة والتوصيات، وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: التعريف بأبرز مصطلحات الموضوع، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تعريف العقوبة الشرعية.
- المطلب الثاني: تعريف التنفيذ.

المبحث الثاني: مشروعيةُ العقوبة، والحاجةُ إليها، وصفاتُها، وأهدافُها، وفيه أربعة مطالب:

- المطلب الأول: مشروعيةُ العقوبة، والحاجةُ إليها.
- المطلب الثاني: الوقاية من الجريمة في الإسلام، مُقدَّمةٌ على إيقاع العقوبة.
- المطلب الثالث: صفاتُ العقوبة الشرعية، وأهدافُها.
- المطلب الرابع: صفات العقوبة القديمة والحديثة عند غير المسلمين.

المبحث الثالث: عقوبةُ القصاص وما يُلحَق به، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تعريفُ القصاص، وبيانُ مشروعيته.
- المطلب الثاني: ما يُلحَقُ بالقصاص من دِيَة وأَرْش، وأهدافُ ذلك، وموجباتُه.

المبحث الرابع: عقوبةُ الحَدِّ، وفيه ثلاثة مطالب:

- المطلب الأول: تعريفُ الحدِّ، وبيانُ مشروعيته.
- المطلب الثاني: أنواعُ عقوبة الحدود.
- المطلب الثالث: أحكامُ عقوبة الحدود، وصفاتُها.

المبحث الخامس: عقوبة التعزير، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: تعريفُ التعزير، وبيانُ مشروعيته.
- المطلب الثاني: التفويضُ في التعزير، وأنواعُه.

المبحث السادس: تنفيذُ العقوبة الشرعية، وكونُها رحمة لا نقمة، وفيه مطلبان:

- المطلب الأول: حكم تنفيذ العقوبة الشرعية.
- المطلب الثاني: العقوبةُ الشرعية رحمةٌ لا نقمة.

الخاتمة: أبرزُ معالم الموضوع، وتوصياتُه.

أسأل الله تعالى التوفيق والسداد والقبول، إنه نعم المولى ونعم النصير.

المبحث الأول
التعريف بأبرز مصطلحات الموضوع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريف العقوبة الشرعية

أولًا: تعريف العقوبة في اللغة:

العقوبة: الجزاء على الذنب، ويقال لها أيضًا: العِقاب[١]، ومن هنا قالوا: قانون العقوبات، نسبة إلى العقوبة[٢].

ثانيًا: تعريف العقوبة في الاصطلاح الفقهي:

تطلق العقوبة عند الفقهاء على القصاص، والحدِّ، والتعزير[٣].

أما عند القانونيين فلها تعريفات عدة، منها أنها: (جزاءٌ يوقَع باسم المجتمع؛ تنفيذًا لحكم قضائي على من تَثبُت مسؤوليتُه عن الجريمة)[٤].

وعرَّفها القانونيون أيضًا بأنها: «جزاء وعلاجٌ، يُفرَض باسم المجتمع، على شخص مسؤول جزائيًا عن جريمة، بناء على حكم قضائي صادرٍ من محكمة جزائية مختصة»[٥].

(١) مادة: «عقب» في: القاموس المحيط للفيروز آبادي.
(٢) مادة: «عقب» في: المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.
(٣) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٢١٩، والسياسة الشرعية لابن تيمية ص ٦٣ و١١٢.
(٤) شرح قانون العقوبات؛ القسم العام، للدكتور محمود مصطفى ص ٥٥٥.
(٥) قانون العقوبات؛ القسم العام، للدكتور عبود السراج ص ٣٧١.

ولعل التعريف القانوني الأخير هو الأدقُّ؛ لأنه يتضمن الجزاء والعلاج، وهذا ما يتوافق مع مقاصد الإسلام وأهدافِه في تشريع العقوبة، كما يأتي بيانه.

وتشتمل العقوبات عمومًا. على خلاف بين الفقهاء في ذلك. على ما فيه حقٌّ خالصٌ لله تعالى كحد الزنى والردَّة، مما يُطلَق عليه اليوم: «الحقُّ العام»، وما فيه حقٌّ خالص للعباد كعقوبة شتم الآخرين وضربهم، مما يُطلَق عليه اليوم: (الحقُّ الخاص) أو (الحق الشخصي)، وهناك ما فيه حقٌّ مشتَرك بين الله تعالى وبين العباد، قد يغلب فيه حق الله تعالى كحد القذف، أو يغلب فيه حق العباد كالقصاص[١].

ولا يخفى أن العقوبة في الإسلام لا يجوز الحكم بها إلا إذا ورد فيها نص خاص، كالحدود والقصاص. أو نص عام، كالتعازير من الشارع، أو ورد فيها نص من « السلطة التشريعية»، أو من تفوضه في ذلك، كما في القوانين والأنظمة الوضعية، وهذا معنى قولِهم: (لا جريمةَ ولا عقوبة إلا بنص)[٢]. ويقابله في التشريع الإسلامي قولُه تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء:١٥].

كما أن العقوبة الجزائية لا يُحكَم بها إلا من قِبَل محكمة جزائية مختصة، أيْ: أنه لا يجوز الحكم بعقوبة من قبل سلطات الدولة الإدارية، بل يجب أن يُناطَ الحكمُ بالسلطة القضائية المختصة، وهذا معنى قولهم: (لا عقوبة إلا بحكم قضائي)[٣].

ثالثًا: تعريف الشرعية في اللغة:

الشرعية: نسبة إلى الشَّرْع، الذي معناه: السَّوَاء، يقال: هُمْ في الأمر شَرْعٌ،

(١) الإلمام بأصول الاحكام للدكتور محمد فوزي فيض الله ص ١٣٧.
(٢) انظر: مكتبة حقوق الإنسان، في موقع جامعة منيسوتا الأمريكية، عبر الشبكة العنكبوتية.
(٣) قانون العقوبات؛ القسم العام، للدكتور عبود السراج ص ٣٧١ - ٣٧٤.

أيْ: سواء، والشرع أيضًا: الطريقُ أو المنهاج المستقيم الواضح الذي لا اعْوجاج فيه. والشريعة: مَوْرِد موضع الماء الظاهر على الأرض، الذي يراه الناس فيأتون إليه، وسُمِّيَ المكانُ بذلك لظهوره للناس ومعرفتهم به، وهو ليس خفيًّا كمكان البئر[1].

رابعًا: تعريف الشرعية في الاصطلاح الفقهي:

عُرِّفَت الشرعية بعدة تعريفات منها ما يلي:

١. عَرَّفها الشيخ زكريا الأنصاري في «الحدود الأنيقة» بأنها: «ما شَرَع الله تعالى لعباده»[2].

٢. وهي عند الكَفَوي في «الكُلِّيات»: الأحكامُ المضافة إلى اللهِ تعالى ونبيِّه ﷺ بالنَّصِّ، وإلى الفقهاء بالاجتهاد[3].

٣. وهي عند الكفوي أيضًا: «اسمٌ للأحكام الجُزْئِية، التي يتهذَّب بها المكلف معاشًا ومعادًا، سواء كانت منصوصةً من الشارع، أو راجعةً إليه»[4].

ولا يخفى أن الأحكام الشرعية تشمل الأبواب الفقهية من الطهارات، والعبادات، والمعاملات المالية، والنكاح، والجنايات، والقضاء...إلخ. وهي تختلف باختلاف شرائع الأنبياء عليهم السلام، وفي هذا يقول الله تعالى لنبيه محمد ﷺ: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:١]، ويقول ﷻ في آية أخرى للنبي ﷺ أيضًا: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [الجاثية:١٨].

---

(١) انظر: مادة: « شرع » في لسان العرب، وتاج العروس، والمصباح المنير.
(٢) الحدود الأنيقة ص ٧٠.
(٣) الكليات ص٤٤٣-٤٤٤.
(٤) الكليات ص ٥٢٤.

المطلب الثاني
تعريف التنفيذ

أولًا: تعريف التنفيذ في اللغة:

التنفيذ: الإجراءُ العملي لما تم إقراره نظريًّا، وتحقيقُه وإخراجُه إلى حيِّز الواقع المشهود[١].

ثانيًا: تعريف التنفيذ في الاصطلاح الفقهي:

يراد بالتنفيذ اصطلاحًا: تحقيق الحكم القضائي في الواقع، وهو غير الثبوت والحكم، فالثبوتُ هو الرتبة الأولى، والحكمُ هو الرتبة الوسطى الثانية، والتنفيذُ هو الرتبة الثالثة، كما ذكر القاضي ابن فرحون في تبصرة الحكام[٢].

ثالثًا: أما في الاصطلاح القانوني

فلا يبعد معناه عن المعنى الفقهي، إذ يُراد بالتنفيذ: تحقيقُ الحكم القضائي النظري وإخراجُه إلى الواقع، ضمن إجراءاتٍ محدَّدةٍ، بمجرد صدوره، دون انتظارِ الفصل فيه في الاستئناف، الذي قد يقضي بعد ذلك بإلغائه[٣].

(١) انظر: المادة ٦٤٠ من قانون الإجراءات الجنائية المصري، المنشور في موقع وزارة العدل المصرية، في الشبكة العنكبوتية، وانظر: مادة: «نفذ» في: المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

(٢) تبصرة الحكام، لابن فرحون ١/ ١٠٠.

(٣) مادة: «نفذ» في: المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة.

المبحثُ الثاني
مشروعيةُ العقوبة، والحاجةُ إليها، وصفاتُها، وأهدافُها

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
مشروعية العقوبة، والحاجة إليها

يُستدَل لأصل مشروعية العقوبة بقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَا وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة:٣٣]. كما يستدل لها بقول النبي ﷺ: «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[(١)]. والآيات والأحاديث التي تدل على مشروعية العقوبة كثيرة.

يضاف إلى هذا: أن الحاجة تدعو إلى تشريع العقوبة؛ لردع أهل الفساد والجريمة واستصلاحِهم، فتَتَحَقَّقُ الطُمأنينة في المجتمع، ويَشيع الأمن بين أفراده، ويسود الاستقرار، ويطيب العيش[(٢)].

---

(١) رواه البخاري برقم ٣٢٨٨، ومسلم برقم ١٦٨٨.

(٢) انظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ١٣٦، والحسبة، لابن تيمية ص٣٠.

المطلب الثاني
الوقاية من الجريمة في الإسلام
مقدَّمة على إيقاع العقوبة

عَمِل الإسلام على الوقاية من الجريمة قبل وقوعها؛ لأن الوقاية من الشيء خير من علاجه بعد وقوعه، وقرَّر في سبيل ذلك مجموعةَ أمور، من أبرزها ما يلي:

أولًا: تربية الفرد على مراقبة الله تعالى، والبعد عن المعاصي والشرور، وتغذيةُ هذه المعاني بما يساعد عليها من طاعات وعبادات، كالصلاة، والصوم، وقراءة القرآن، وذكر الله تعالى في السر والعلن...إلخ.

ثانيًا: تلبيةُ مطالب الإنسان الفطرية، وإباحةُ ما يطمح إليه من حاجاتٍ بالطرق المشروعة، كالتملك، والتمتع بالطيبات، والزواج، والسكن، مع إلزام الدولة والمجتمع بإتاحة ذلك وإقامة العدالة الاجتماعية.

وبعد أن شرع الإسلام هذه الأمور ونحوَها، رصد العقوبة الرادعة لمن يمدُّ يده بالعدوان على الآخرين، سواء في أنفسهم، أو أعراضهم، أو أموالهم... إلخ، إذ لا بد حينذاك من وقاية المجتمع من أمثال هؤلاء المعتدين[1].

المطلب الثالث
صفاتُ العقوبة الشرعية، وأهدافُها

من المتفق عليه عند علماء المسلمين: أن الإسلام لم يشرع العقوبة انتقامًا ولا تحقيرًا، ولا يريد بها هدر كرامة الإنسان المعاقَب، وإنما شرعها متوافقة مع عدد من الصفات والأهداف الإنسانية، والاجتماعية، والنفسية، والتربوية... إلخ، ومن ذلك ما يلي:

(١) انظر: العقوبة للشيخ محمد أبو زهرة ص ٢٥.

أولًا: كونُها تردعُ عن الجريمة قبل وقوعها، فإذا وقعت كانت مؤدبةً للجاني رادعةً لغيره عن أن يَفْعلَ مثلَ فعلِه، وهكذا تكون جزاء على ما مضى، ودفعًا عن المستقبل.

ثانيًا: اتِّصافُها بالتقويم والاستصلاح، والبُعْدِ عن الإهانة والتحقير، وفي الحديث الشريف عن أبي هريرة ﷺ، أنه أُتِيَ بِرَجُلٍ قَدْ شَرِبَ الخمر، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «اضْرِبُوهُ». قَالَ الراوي: فَمِنَّا الضَّارِبُ بِيَدِهِ، وَمِنَّا الضَّارِبُ بِنَعْلِه، وَالضَّارِبُ بِثَوْبِه، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ بَعْضُ الْقَوْمِ: أَخْزَاكَ اللهُ. قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «لَا تَقُولُوا هَكَذَا، لَا تُعِينُوا عَلَيْهِ الشَّيْطَانَ، وَلَكِنْ قُولُوا: رَحِمَكَ الله»[1].

ثالثًا: كونُها على قَدْر الحاجة في الزجر والردع، من حيث التشديد أو التخفيف الذي يظن انزجار المعاقَب بها، بلا نقص ولا زيادة.

رابعًا: كونُ العقوبةِ مقدرةً في الحدود والقصاص، مفوضةً إلى اجتهاد الحاكم في التعزير؛ لأن جرائم الحدود والقصاص غالبًا ما تكون محدودة ومعلومة وخطيرة في كل زمان ومكان، أما جرائم التعزير فهي غير محدودة ولا محصورة، بل تتجدد وتخترع مع تطور الحياة وتقنياتها، وأساليبِ الإجرام وتنوعِها ومبتكراتِ المجرمين[2].

المطلب الرابع
صفات العقوبة القديمة والحديثة عند غير المسلمين

ظلت صفات العقوبة وأهدافها عند غير المسلمين حتى القرن الثامن

(١) رواه البخاري برقم ٦٣٩٥، وأحمد برقم ٧٩٨٦.

(٢) انظر: الحسبة، لابن تيمية ص ٣٠ و٦٣ و١١٢، وتبصرة الحكام، لابن فرحون ٢/ ٢٩٤ و٣٠١، والأحكام السلطانية للماوردي ص ٢٢٣ - ٢٢٧ و٢٣٦، والتشريع الجنائي، للأستاذ عبدالقادر عودة ١/٦١٦-٦٢٠.

عشر الميلادي -كما تذكر الموسوعة البريطانية- تقوم على فكرة الانتقام من المعاقَب وفلسفته، وذلك بتحقيره، وإيذائه، وإلباسه طوق الحديد، أو وسْمه بحديدة محمَّاة في النار، أو التمثيل به بقطع أعضائه، وتعطيل حواسه، كأنفِه، ولسانه، وأُذُنِه، وسمعه، وبصره.

واستمرَّ الأمرُ كذلك حتى عام ١٧٦٤ للميلاد، حين صنَّف القانوني الإيطالي «بيكاريا» كتابه: «الجرائم»، واتجه فيه إلى جعل العقوبة ذات غاية زجرية إصلاحية اجتماعية؛ وبذلك فتح الباب أمام الفلاسفةِ وعلماءِ الاجتماع فقاموا بتقويض أسس العقاب القديمة القائمة على تحقير المعاقب، وإهانته، والانتقام منه بدنيًّا ونفسيًّا[1]، وهذا ما سبق إليه الإسلام كما تقدم بيانه.

ثم غَدَتْ عقوبةُ السَّجْن في النظام العقابي الغربي، العقوبةَ الرئيسة إلى جانب عقوبة الغرامة المالية، بالإضافة إلى عقوبة الإعدام في بعض الدول، غير أن عقوبة السَّجن لم تصل إلى قدر مقبول من النتائج المرجوَّة؛ إذ لا تزال السجون تزدحم بالمحكومين الجدد، والعائدين الذين لم ينزجروا، وتكلِّف الدول مزيدًا من الأعباء المالية، فضلًا عن المفاسد والأضرار الخلقية والاجتماعية والنفسية، التي لحقت بالكثير من السجناء وأُسَرِهم[2].

(١) انظر: الموسوعة البريطانية ١/ ١٠٩٧ و ١٠٩٨ و١١٠٠، ودراسات معمقة في الفقه الجنائي، للدكتور عبدالوهاب حومد ص ١٣٥ و ١٩١ و ٣٢٤ و ٤٠١ -٤٠٣، والتشريع الجنائي، للأستاذ عبدالقادر عودة ١/ ٦٢١ - ٦٢٥ و٧٤١.

(٢) انظر: الموسوعة البريطانية ١٤/ ١٠٩٨ و ١١٠٠، والتشريع الجنائي، للأستاذ عبدالقادر عودة ١/ ٦٣٥ و ٧٤١، وفقه المعتقلات والسجون ص ٥٩٣.

المبحث الثالث
عقوبةُ القصاص وما يُلحَق به

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريفُ القصاص، وبيانُ مشروعيته

أولًا: تعريف القصاص في اللغة:

من معاني القصاص اللغوية: المساواةُ، والقطعُ، والقَوَدُ، يقال: اقتصَّ فلانٌ جراحَه من فلان: استقاد منه، وجَرَحَهُ مثلَ جُرحه، وساواه به[1]، ومنه الآية: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰ ﴾ [البقرة:١٧٨].

ثانيًا: تعريف القصاص في الاصطلاح:

القصاص: معاقبةُ الجاني على جريمة القتل أو القطع أو الجرح عمدًا بمثلها[2]. قال الله تعالى: ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:١٧٩].

وقال أيضًا: ﴿ وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞ ﴾ [المائدة:٤٥].

(١) انظر: مادة: «قص» في تاج العروس للزبيدي، والمصباح المنير للفيومي.
(٢) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٢٥، والمدخل الفقهي للشيخ مصطفى الزرقاء ٢/٦٢٣.

ثالثًا: مشروعية القصاص:

يستدل لمشروعية القصاص في النفس وما دونها بالآيات الآنفة ونحوها، ويضاف إليها العديد من الأحاديث النبوية، التي يمكن الرجوع إليها في مظانِّها، ومن ذلك ما يلي:

١. قول النبي ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: الثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمُفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ»(١)، ووجه الاستدلال: قوله ﷺ: النفس بالنفس.

٢. قول النبي ﷺ: «مَنْ أُصِيبَ بِدَمٍ أَوْ خَبْلٍ - وَالْخَبْلُ: الْجِرَاحُ فَهُوَ بِالْخِيَارِ بَيْنَ إِحْدَى ثَلَاثٍ: إِمَّا أَنْ يَقْتَصَّ، أَوْ يَأْخُذَ الْعَقْلَ، أَوْ يَعْفُوَ، فَإِنْ أَرَادَ رَابِعَةً فَخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ»(٢)، ووجه الاستدلال: قوله ﷺ: إِمَّا أَنْ يَقْتَصَّ.

٣. قول النبي ﷺ: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلْنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ»(٣)، ووجه الاستدلال: القصاص ممن قتل عبده، أو قطع أنفه.

والقصاصُ في غير النفس -كالأعضاء والحواس- خاص بالشريعة الإسلامية، ليس له وجود ولا استعمال في القوانين الوضعية كما لا يخفى، مع أنه كان معمولًا به في الشرائع السماوية السابقة، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ [المائدة:٤٥].

---

(١) رواه مسلم برقم ١٦٧٦.

(٢) رواه أحمد في المسند برقم ١٦٤٢٢، واختلفوا في صحته كما في الدراية في تخريج أحاديث الهداية، للعسقلاني ٢/٢٦٩.

(٣) رواه الترمذي برقم ١٤١٤ وقال: هذا حديث حسن غريب.

المطلب الثاني
ما يُلحَق بالقصاص من دِيَة وأَرْش، وأهدافُ ذلك، وموجباتُه

أولًا: ما يُلحق بالقصاص:

يُلحَق بالقصاص الدِّيَةُ والأَرْشُ، وبيان هذا فيما يلي:

١. أما الدِّيَةُ. بكسر الدال المشددة، وفتح الياء المخفَّفة، فهي في اللغة: من أداء المال الذي يبذله القاتل، ليفْدِيَ نفسَه من القِصاص[١].

وهي في الاصطلاح: مالٌ يُعطَى لأولياء القتيل بدل نفسه المفقودة[٢]، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة:١٧٨].

٢. وأما الأَرْش. بفتح الهمزة وسكون الراء، فهو في اللغة: دِيَةُ الجروح، والجمع: أُرُوش، مثلُ: فَلْس وفُلُوس[٣].

وهو في الاصطلاح: الواجبُ من المال فيما دون النفس؛ تعويضًا عن النقص الذي وقع على البدن[٤]، ويسميه بعض الفقهاء: الحُكُومَة[٥].

ثانيًا: أهدافُ القصاص والدِّيَة والأَرْش:

شرع الله تعالى القصاص ردعًا لمن يفكر بالعدوان على الأنفس وما دونها، وإرضاء للمجني عليه وأهله، وليكبح جماحهم في الانتقام غير المنضبط منهم، ويقرر لهم الجزاء العادل المتوازن مع الجريمة[٦].

(١) مادة: «وَدَى» في المصباح المنير، للفيومي.
(٢) الاختيار، للموصلي ٥/ ٣٥، والروض المربع، للبهوتي ٧/ ٢٢٩.
(٣) مادة: «أرش» في المصباح المنير، للفيومي، والتعريفات، للجرجاني ص ١٧.
(٤) الاختيار، للموصلي ٥/ ٣٩ وما بعدها.
(٥) الأحكام السلطانية، للماوردي ص ٢٣٤، والإفصاح، لابن هبيرة ٢/ ٢٠٤.
(٦) روح المعاني، للآلوسي ٢/ ٥١-٥٢، وبدائع الصنائع، للكاساني ٦/ ٤٢، والعقوبة، للشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٨.

أما أهداف الديةِ والأرْشِ: فتتضمنُ مواساةً مالية بدَلِيَّة، فيها معنى التعويض والعقوبة المالية على جريمة القتل والجرح[١].

وذكر الفقهاء: أنه يحق للمتضرر العفوُ عن جميع ما تقدم إذا شاء؛ لعموم دلالة الآية الآنفة[٢].

ثالثًا: موجباتُ القصاص والدِّيَة والأَرْش:

للقصاص والدية والأرْش موجباتٌ خمسٌ، هي كما يلي: موجبُ القصاص في النفس هو: القتلُ العمد. وموجبُ الدية في النفس هو القتلُ شِبْهُ العمد، والقتلُ الخطأ، وموجبُ الأرْش هو الاعتداء على ما دون النفس عمدًا، أو خطأً بما لا يُفْضِي إلى الموت، كالجَرْح والضَّرب[٣].

(١) التشريع الجنائي، للأستاذ عبدالقادر عودة ١/ ٦٦٩.

(٢) الهداية، للمرغيناني ٤/ ١٣٥، وبداية المجتهد، لابن رشد ٢/ ٤٠١، والإفصاح، لابن هبيرة ٢/ ١٩٥.

(٣) الاختيار، للموصلي ٥/ ٢٢ و٣٥ و٤١، والقوانين الفقهية، لابن جزي ٢٢٦ - ٢٣٠.

المبحثُ الرابع
عقوبةُ الحدِ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
تعريفُ الحدِّ، وبيانُ مشروعيتِه

أولًا: تعريف الحدّ:

هو في اللغة: المنعُ، ومن هنا سُمِّيَ السَّجان -عند العرب القدماء- حدَّادًا؛ لأنه يمنع السجناء من الخروج، ويُجمع الحدُّ على حُدُود[1]، وقد يطلق على الحدِّ: العقوبة الحَدِّيَة.

والحدود في الاصطلاح العام: محارم الله تعالى، التي منع العباد من إتيانها، قال تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾ [البقرة:١٨٧].

أما في الاصطلاح الخاص فيراد بالحدود: «العقوبة المقدرة الواجبة حقًّا لله تعالى»[2].

وتظهر العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، في كون عقوبة الحد تمنع وتردع عن الجريمة قبل وقوعها، فإذا وقعت كانت مؤدِّبة للجاني، رادعةً لغيره عن أن يفعل مثله، وهكذا تكون جزاءً على ما مضى، ودفعًا عن المستقبل.

وهذا المعنى الاصطلاحي ودلالاتُه وصفاتُه وضوابطه، مصطلحٌ خاص بالشريعة الإسلامية، ليس له وجود ولا استعمال في القوانين الوضعية.

(١) انظر: مادة: «سجن» و «حَدَد» في: القاموس المحيط للفيروز آبادي، والمصباح المنير للفيومي.
(٢) بدائع الصنائع، للكاساني ٣٣/٧.

ثانيًا: بيان مشروعية الحدود:

مما يدل على مشروعية الحدود العديدُ من الآيات والأحاديث التي وردت في الكتاب والسنة، ونذكر بعضها فيما يلي:

١. قول الله تعالى في عقوبة السرقة: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [المائدة:٣٨].

٢. قول الله تعالى في عقوبة الزاني غير المحصَن: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٢-٣].

٣. ما روته عائشة رضي الله عنها في المرأة القرشية التي سرقت، فشفع بها أسامة ابن زيد فرد النبي ﷺ شفاعته، قائلًا: «أتشفع في حَدٍّ من حدود الله...؟!»[(١)].

٤. ما رواه عِمْران بنُ حُصَيْن رضي الله عنه: أن امرأة من جُهَيْنة أتت النبي ﷺ وهي حُبلى من الزنى فقالت: (يا نبي الله، أصبتُ حدًّا فأقمه عليَّ....)[(٢)].

فكل هذه الأدلة الصحيحة الصريحة تدل بألفاظها ومعانيها على مشروعية الحدود، وهي لا تدع مجالًا للَّغَطِ حولها أو التشْكيك فيها.

المطلب الثاني
أنواع عقوبة الحدود

يرى جمهور الفقهاء -سوى الحنفية[(٣)]- أن الحدود الشرعية سبعةُ أنواع، هي:

(١) رواه البخاري برقم ٣٢٨٨، ومسلم برقم ١٦٨٨.
(٢) رواه مسلم برقم ١٦٩٦.
(٣) استثنى الحنفية « البغي» فلم يعُدُّوه من الحدود، انظر: بدائع الصنائع ٣٣/٧ و٩٠، والموسوعة الفقهية «الكويتية» ١٣١/١٧ وما بعدها، والتعزير في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبدالعزيز عامر ص ١٣.

أولًا: حَدّ الزِنَى:

عرَّفوا الزنى بأنه: وطء المكلف امرأةً لا تحل له في القُبُل، بلا مِلك ولا شُبْهة[١].

ويثبت الزنى بإقرار الزاني أربع مرات، أو بشهادةِ أربعةِ رجالٍ عدول. وعقوبةُ الزاني المُحْصَن الرجمُ بالحجارة حتى الموت، أما غيرُ المحصَن فعقوبتُه الجلدُ مئةً مع النفي عند غير الحنفية.[٢].

ودليلُ الرجم ما ثبت عن النبي ﷺ أنه رجمَ ماعزًا[٣]، ورجَم زوجة صاحب العسيف[٤].

أما دليلُ الجلد مئةً مع النفي فالآيةُ: ﴿وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور:٢]، وكذا قول النبي ﷺ: «البِكْرُ بالبِكْرِ، جلدُ مئةٍ ونفْيُ سنةٍ»[٥].

ثانيًا: حَدُّ القذف: عرّفوا القذف بأنه:

رميُ الغير بوطءٍ حرام في قُبُلٍ أو دُبُرٍ، أو نفيٌ من النسب للأب[٦].

ويثبت القذف بإقرار القاذف لغيره بالزنى مرة واحدة، أو بشهادة شاهدين عدلين، وعقوبةُ قاذف غيرِه بالزنى ثمانون جلدة، وعدمُ قبول شهادته في القضاء[٧]، قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور:٤].

(١) التعريفات، للجرجاني ص ١٥٣

(٢) بدائع الصنائع ٣٨/٧ و٣٩، والقوانين الفقهية ص ٢٣٢، وروضة الطالبين ٨٦/١٠، والفروع ٧٣/٦ و٧٤.

(٣) رواه البخاري برقم ٦٨٢٤.

(٤) رواه مسلم برقم ١٦٩٧.

(٥) رواه مسلم برقم ١٦٩٠.

(٦) القوانين الفقهية ص ٢٣٤.

(٧) البحر الرائق ٣٢/٥، والقوانين الفقهية ص ٢٣٥، وإعانة الطالبين ٢٧٣/٤، والفروع ١٠٤/٦

ثالثًا: حَدُّ السرقة:

عرفوا السرقة بأنها: أخذ المكلف خِفية مالَ غيره ما قدره عشرةُ دراهم فأكثر، من حرز بلا شُبْهة[١].

وتَثبتُ السرقةُ بإقرار السارق مرة واحدة، أو بشهادة شاهدين عدلين، وعقوبةُ السارق قطعُ اليد من الرُّسُغ[٢]. قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [المائدة:٣٨].

يضاف إلى هذا ما ورد من فعل النبي ﷺ في المرأة القرشية التي سرقت، فشفع بها أسامة بن زيد فرد النبي ﷺ شفاعته قائلًا: «أتشفع في حَدٍّ من حدود الله...؟!»[٣].

رابعًا: حَدُّ الشُّرْب[٤]:

يطلق الشُّرْب في اصطلاح الفقهاء عَلَى: شرب كل مُسْكِرٍ مِنَ الشَّرَابِ، سَوَاءٌ كَانَ مُتَّخَذًا مِنَ الثِّمَارِ، كَالْعِنَبِ وَالرُّطَبِ وَالتِّينِ، أَوْ مِنَ الْحُبُوبِ كَالْحِنْطَةِ أَوْ الشَّعِيرِ، أَوِ الْحَلَوِيَّاتِ كَالْعَسَلِ، وَسَوَاءٌ كَانَ مَطْبُوخًا أَوْ نِيئًا، أو كَانَ مَعْرُوفًا بِاسْمٍ قَدِيمٍ كَالْخَمْرِ، أَوْ مُسْتَحْدَثٍ كَالْعَرَقِ وَالشَّمْبَانِيَا... إِلَخْ[٥]؛ لِحَدِيثِ النَّبِيِّ ﷺ: «لَيَشْرَبَنَّ أُنَاسٌ مِنْ أُمَّتِي الْخَمْرَ، يُسَمُّونَهَا بِغَيْرِ اسْمِهَا»[٦].

ويثبت شربُ الخمر بإقرار شاربها مرة حال صحوه أنه شربها، أو

(١) التعريفات ص ١٥٦.
(٢) بدائع الصنائع ٧/٦٥، والقوانين الفقهية ص ٢٣٥، وإعانة الطالبين ٤/١٥٨، والفروع ٦/١٢١.
(٣) رواه البخاري برقم ٣٢٨٨، ومسلم برقم ١٦٨٨.
(٤) انظر استعمال الفقهاء لهذا المصطلح في: البحر الرائق ٥/٣، والذخيرة ١٢/٢٠٠، وإعانة الطالبين ٤/١٥٣، والفروع ٦/١١١، ويسميه فقهاء آخرون: حد السُّكْر، كما في: بدائع الصنائع ٧/٣٩، والاستذكار ٨/١٦٧، والحاوي الكبير ١٠/٤٢٤، والإنصاف ٨/٤٣٦.
(٥) تبيين الحقائق ٦/٤٤، وحاشية الدسوقي ٤/٣٥٢، والموسوعة الفقهية «الكويتية» ٥/٢٣.
(٦) رواه ابن ماجه برقم ٤٠٢٠، وأبو داود برقم ٣٦٨٨، وأحمد برقم ٢٢٧٦١، وذكر ابن حجر في فتح الباري ١٠/٥١: أن سنده عند أحمد جيد.

بشهادة شاهدين عدلين، واختلفوا في إثبات شرب الخمر بالرائحة، واختلفوا أيضًا في عقوبة شـارب الخمر، هل يجلد أربعين جلدة كما قال الشافعية، أو ثمانين جلدة كما قال الجمهور؟[1]، مع اتفاقهم أنه ثبت عن النبي ﷺ أنه حدَّ شارب الخمر[2].

وذكروا: أن عمر رضي الله عنه حدِّ شارب الخمر ثمانين جلدة[3].

خامسًا: حَدُّ الحِرابَة:

وَتُسَمَّى الحرابة أيضًا: قَطْعَ الطَّرِيقِ، وعرفوها بأنها: الْبُرُوزُ لأَخْذِ مَالٍ، أَوْ لِقَتْلٍ، أَوْ لإِرْعَابٍ عَلَى سَبِيلِ الْمُجَاهَرَةِ والْمُكَابَرَةِ، اعْتِمَادًا عَلَى الْقُوَّةِ مَعَ الْبُعْدِ عَنِ الْغَوْثِ[4].

وتثبتُ الحرابةُ وقطعُ الطريق وترويعُ الآمنين بإقرار القاطع مرة واحدة، أو بشهادة شاهدين عدلين[5]، وفُصِّلت عقوبتُها في قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [المائدة:٣٣].

سادسًا: حَدُّ الرِّدَة:

عرفوا الردة بأنها: إتيان المسلم المختار ما يخرجه من الإسلام، قولًا كالتلفظ بالكفر، أو فعلًا كالسجود لصنم[6].

وتثبت الردة عن الإسلام بإقرار المرتد مرة واحدة، أو بشهادة شاهدين

---

(١) البحر الرائق ٥/ ٣١، والقوانين الفقهية ص ٢٣٧، وإعانة الطالبين ٤/ ١٥٤، والإنصاف ١٠/ ٢٢٩.
(٢) رواه البخاري برقم ٦٣٩٥، وأحمد برقم ٧٩٨٦.
(٣) فتح الباري لابن حجر ١٢/ ٧٠ و٧٣.
(٤) بدائع الصنائع ٧/ ٩٠، وإعانة الطالبين ٤/ ١٦٥.
(٥) بدائع الصنائع ٧/ ٩٠، والذخيرة ١٢/ ١٢٥، وإعانة الطالبين ٤/ ١٦٥، وكشاف القناع ٦/ ١٥٠.
(٦) بدائع الصنائع ٧/ ١٣٤، والشرح الكبير للدردير ٤/ ٣٠١، وحاشية القليوبي ٤/ ١٧٥، وكشاف القناع ٦/ ١٦٩.

عدلين[١]، وعقوبةُ المسلم إذا ارتد عن الإسلام القتلُ؛ لحديث: «من بدَّل دينه فاقتلوه»[٢]؛ ولفعل الصحابة ﷺ في قتل من ارتد عن الإسلام[٣].

سابعًا: حَدُّ البَغْي:

يقال لأصحاب البغي: البُغاة، وهم: جماعة مِنَ الْمُسْلِمِينَ، خَالَفُوا الإِمَامَ الْحَقَّ بِالْخُرُوجِ عَلَيْهِ وَتَرْكِ الانْقِيَادِ لَهُ، أَوْ مَنْعِ حَقٍّ تَوَجَّهَ عَلَيْهِمْ، بِشَرْطِ أن يكون لهم شَوْكَة وَتَأْوِيل لاَ يُقْطَعُ بِفَسَادِهِ[٤].

ويثبتُ البغْيُ والخروجُ على الإمام العادل بإقرار الباغي مرة واحدة، أو بشهادة شاهدين عدلين[٥]، وعقوبةُ الفئةِ الباغيةِ ذاتِ الشوكة والمنعة القتالُ حتى تؤوب إلى طاعة الحاكم العدْل، لقول الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات:٩]؛ ولاتفاق الصحابة ﷺ على قتال الخوارج[٦].

ومن المقرر عند الفقهاء أنه: لا يُعاقَب على موجباتِ هذه الحدود وجرائمِها إلا بعد تحقق شروطٍ وضوابطَ خاصةٍ بكل واحدة منها، ويمكن الرجوع إلى مظانها في كتب الفقه لمعرفتها[٧].

المطلب الثالث
أحكامُ عقوبة الحدود، وصفاتُها

للحدود أحكامٌ ذكرها الفقهاء، ومن ذلك ما يلي[٨]:

(١) المراجع السابقة.
(٢) رواه البخاري برقم ٣٠١٧.
(٣) انظر: صحيح البخاري برقم ٦٩٢٣.
(٤) مغني المحتاج ٤/١٢٦، والمصباح المنير مادة: «بغى».
(٥) تحفة الفقهاء ٣/٣١٣، والذخيرة ١٢/٦، ومغني المحتاج ٤/١٢٦، والمغني ٩/٥.
(٦) أحكام القرآن للجصاص ٢/٤٠٠.
(٧) بدائع الصنائع ٧/٣٨ و٣٩ و٦٥، والقوانين الفقهية ص ٢٣٢ و٢٣٥، وإعانة الطالبين ٤/١٥٨ و٢٧٣، والفروع ٦/٧٣ و٧٤ و١٠٤ و١٢١.
(٨) انظر: الموسوعة الفقهية «الكويتية» ١٧/١٣٢ وما بعدها.

أولًا: إقامة الحدود من اختصاص الإمام أو نائبه، أو من يوكله في ذلك، ولا يجوز لأحد غيرِهما- كالأب والزوج ورئيس القبيلة- إقامتُها؛ سدًّا لذريعة الفوضى وتسلُّط الناس بعضِهم على بعض بالباطل، ولا يُشترط حال التنفيذ حضورُ الإمام[1]؛ لحديث: «واغْدُ يا أُنيْسُ إلى امرأة هذا، فإن اعترفتْ فارْجُمْها»[2].

ثانيًا: لا يجوز للقاضي -عند جمهور الفقهاء- أن يقضي بعلمه في الحدود، بخلاف القصاص والتعزير[3].

ثالثًا: لا تجوز باتفاق الفقهاء الشفاعةُ أو العفو عن الحدود إذا بلغت القضاء، ويدل لذلك ما سبق ذِكْرُه في قصة القرشية التي سرقت، ومحاولةُ أسامة بن زيد التشفع فيها، أما القصاص والتعزير فلا حرج في العفو عنهما ولو بلغا القضاء لأدلة وردت بخصوصهما[4].

رابعًا: يجوز الرجوع عن الإقرار في الحدود- باتفاق الفقهاء- لأن النبي ﷺ لقَّن ماعزًا الرجوع عن الإقرار، وردَّه ثلاث مرات[5]، ولا يجوز هذا في القصاص ونحوِه من حقوق العباد؛ لأنها مبنية على المشاحَّة، أما حقوق الله تعالى فمبنية على المسامحة[6].

خامسًا: يشرع للمسلم أن يستر على نفسه بعد ارتكابه موجبًا لحد شرعي، وأن يُقْبِل على الله بالتوبة، ولا يرفع أمره إلى الحاكم، كما يُشرَع

(١) انظر: عمدة القاري ١٢/ ١٥٠، وفتح الباري ٤/ ٤٩٢، وشرح صحيح مسلم للنووي ١١/ ٩٣، وحاشية البجيرمي ٣/ ٥٢، والمغني ٥/ ٥٣.

(٢) رواه البخاري برقم ٢١٩٠، ومسلم برقم ١٦٩٧.

(٣) تبيين الحقائق ٤/ ١٩١، وحاشية الدسوقي ٤/ ١٦٢، وكنز الراغبين ٤/ ٣١٢، والمبدع ١٠/ ٩٠، وانظر: هل للقاضي الحكم على الغائب ص ١٩ و٥١.

(٤) البحر الرائق ٥/ ٢، والاستذكار، لابن عبدالبر ٧/ ٥٦٩، ومغني المحتاج ٤/ ١٥٠، والكافي لابن قدامة ٤/ ١٨٩.

(٥) انظر الحديث في: صحيح البخاري برقم ٦٤٣٨.

(٦) البحر الرائق ٥/ ٨، والذخيرة ١٢/ ٥٩، وإعانة الطالبين ٤/ ١٤٩، والمبدع ٨/ ٨٨، وانظر القاعدة «حق الله تعالى مبني على المسامحة» في: المجموع ٢/ ٢٨٤، وكشاف القناع ٦/ ١٩٧.

للمؤمنين التسترُ على من ارتكب موجبًا للحد، والعملُ على نصيحته، وعدمُ كشف أمره، لعله يتوب توبة نصوحًا[١]، وفي الحديث الشريف: أن هَزَّالًا -وكان ماعز أجيرًا له- هو الذي أشار على ماعز بالذهاب إلى النبي ﷺ والإقرار أمامه بالزنى؛ مخافة أن ينزل فيه قرآن يفضحُه، فقال له النبي ﷺ: «هلا سترتَه يا هَزَّال»[٢]. وهذا من باب عدم نشر الفاحشة في المجتمع ومحاصرتها قبل انتشارها، والعمل على توبة أصحابها.

سادسًا: تُدْرأ الحدود بالشبهات عند جميع الفقهاء[٣]، كمن سرق مالًا زاعمًا أنه مالُه استرده ممن أخذه منه، أو وطئ امرأة ظنَّها تحلُّ له، وفي الحديث الشريف: «ادرؤوا الحدود بالشبهات ما استطعتم، فإن كان له مخرجٌ فخلُّوا سبيله، فإنَّ الإمام أن يُخطِئ في العفو خيرٌ من أن يخطئ في العقوبة»[٤].

سابعًا: ذكر الفقهاء: أن بعض صور الحدود يتداخل بعضُها في بعض، ويُسقط بعضُها بعضًا، كما إذا زنى مُحْصَن، وسَرَق وقَذفَ غيره بالزنى، فيعاقب بعقوبة واحدة هي عقوبة الرجم وهي الأشد، وتسقط عقوبتا السرقة والقذف؛ لدخولهما في العقوبة الأشد والأكبر وهي: الرجم. أما لو سرق وقذف فتقام عليه العقوبتانِ لاختلاف جنسيْهما، وللعلماء تفصيل آخر يعرف في مظانه[٥].

ثامنًا: لا خلاف بين الفقهاء في وجوب تأخير استيفاء الحد لوجود عذر

(١) المبسوط ١٦/ ١١٤، والتاج والإكليل ٤/ ١٤٥، والمهذب ٢/ ٣٠٣، والمغني ١٠/ ١٩٣.

(٢) رواه الحاكم في المستدرك، وصححه برقم ٨٠٨٠، ورواه أحمد في المسند برقم ٢١٩٤٠، وذكر في نصب الراية ٣/ ٣١٣: أن إسناد الحديث صالح، وقيل: إنه مرسل.

(٣) بدائع الصنائع ٧/ ٣٤، والتاج والإكليل ٦/ ٢٩٣، والحاوي الكبير ٩/ ١٧٦، والروض المربع ٣/ ٣١٢.

(٤) رواه الحاكم في المستدرك، وصححه برقم ٨١٦٣، وذكر في فيض القدير ١/ ٢٢٧: أن الحديث مختلف في صحته.

(٥) روضة الطالبين ١٠/ ١٦٦، وكشاف القناع ٦/ ٨٥.

شرعي، كحَمْلٍ، ومرضٍ، وشدَّة بَرْدٍ، أو شدة حَرٍّ مُفْضِيَةٍ إلى موتٍ لا يستحقه المعاقَب، وذكروا: أنه لا يُؤخَّر الرجم إلا لامرأةٍ حامل أو مرضع؛ لئلا يتعدى الضررُ إلى الجنين أو الرضيع وهما بريئان،(١)، وفي هذا روى عَبْدالله بْن بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبيه، قَالَ: جَاءَتِ امْرَأَةٌ مِنْ غَامِدٍ إلى رسول الله ﷺ فَاعْتَرَفَتْ بالزِّنَى فَرَدَّهَا، ثُمَّ جَاءَتْ فَاعْتَرَفَتْ فَرَدَّهَا، فَلَمَّا جَاءَتِ الرَّابِعَةَ، قَالَتْ لَهُ: لَعَلَّكَ تُرِيدُ أَنْ تُرَدِّنِي كَمَا رَدَدْتَ مَاعِزَ ابْنَ مَالِكٍ، فَقَالَ: «اذْهَبِي حَتَّى تَضَعِي مَا فِي بَطْنِكِ»، فَلَمَّا وَضَعَتْ جَاءَتْ بِهِ تَحْمِلُهُ، فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللَّه، هَذَا قَدْ وَلَدَتُ، قَالَ: «فَاذْهَبِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيه»، فَلَمَّا فَطَمَتْهُ جَاءَتْ بالصَّبِيِّ تَحْمِلُهُ فِي يَدِهِ كِسْرَةُ خُبْزٍ، فَقَالَتْ: يَا نَبِيَّ اللَّه، هَذَا قَدْ فَطَمْتُهُ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بالصَّبِيِّ فَدَفَعَهُ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَأَمَرَ بِهَا فَحَفَرُوا لَهَا حُفْرَةً جُعِلَتْ فِيهَا إِلَى صَدْرِهَا، ثُمَّ أَمَرَ النَّاسَ يَرْجُمُوهَا(٢).

تاسعًا: لا خلاف بين الفقهاء في تنفيذ العقوبة الحدية علانية أمام الناس وإشهارها بينهم؛ لينقلها الحاضرون إلى الغائبين؛ لأن المقصود بذلك زجرُ الناس عن المفاسدِ وتخويفُهم من عاقبة الوقوع فيها(٣)، قال الله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور:٢]، وهذا النص وإن كان في عقوبة الزنى لكنَّ حكمَه ينطبق أيضًا على غيره من العقوبات الحدِّيَّة؛ لأن المقصودَ من تلك العقوبات الزجرُ والاستصلاحُ، قال ابن حبيب المالكي: ينبغي أن تكون إقامة الحدود علانية من غير سِرٍّ؛ لينتهي الناس عما حرم الله عليهم(٤).

(١) تبيين الحقائق ٣/١٧٥، وحاشية العدوي٢/٤٣٠، والحاوي الكبير ١٣/٢١٤، والمغني ٩/٤٧

(٢) مسند أبي عوانة برقم ٦٢٩٣، وهو عند مسلم برقم ١٦٩٥ من غير قصة الفطام.

(٣) حاشية ابن عابدين ٤/١٢، والذخيرة ١٢/٨٧، ومغني المحتاج ٤/١٥٢، ومطالب أولي النهى ٦/١٦٦.

(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/١٨٣.

عاشرًا: لا تسقط عقوبة الحدود بالتقادم عند الفقهاء خلافًا للحنفية، لعموم أدلة العقوبات المتصلة بالحدود، ولعموم الآية: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾ [الطلاق:٢]، وهي غير مقيدة بوقت ما(١).

حادي عشر: لا تُوَرَّث الحدودُ بخلاف القصاص ونحوه من حقوق العباد فيُورَث، وفي توريث حد القذف خلاف بين الفقهاء(٢).

ثاني عشر: يَرَى جمهور الفقهاء: أن الحدود كفاراتٌ لموجباتِها من الذنوب والجرائم، فمن عُوقِب بعقوبة حدية طَهُر من ذنبه، ولا يُعاقبُه الله عليها في الآخرة؛ وذلك لقول النبي ﷺ للأنصار ليلة العقبة بعد مبايعتهم له أن لا يُشرِكوا ولا يَزْنوا: (ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له)(٣)؛ ولأن الله أرحمُ من أن يجمع على عبده عقوبتين اثنتين، واختلفوا في كون القصاص والتعزير كفارات للمعاقبين(٤).

ثالث عشر: لا خلاف بين الفقهاء في مشروعية تجهيز المقتولين حدًّا، والصلاة عليهم ودفنهم، كما هو الحال مع غيرهم من المسلمين(٥)؛ لما ورد من صلاة النبي ﷺ على امرأة من جُهَيْنة زنَتْ ورُجِمَتْ(٦).

(١) البحر الرائق ٥/٦، والمدونة ١٦/٢٨٦، والأم ٧/٥٦.
(٢) غمز عيون البصائر ٣/٢٥٤، وروضة الطالبين ١٠/١٠٦، والموسوعة الفقهية «الكويتية» ١٧/١٣٥.
(٣) رواه البخاري برقم ٣٦٧٩، ومسلم برقم ١٧٠٩.
(٤) بدائع الصنائع ٧/٦٤، وحاشية ابن عابدين ٤/٤، والفروع ٦/٦١، وفتح الباري ١/٦٦، ونيل الأوطار ٧/٢٠٣-٢٠٨، وانظر: فقه المعتقلات والسجون بين الشريعة والقانون ص ٩٨.
(٥) الهداية ٢/٩٦، والمغني ٩/٤٤و١٢٧، والمحلَّى ٥/١٧١.
(٦) انظر: صحيح مسلم برقم ١٦٩٦.

المبحث الخامس
عقوبة التعزير

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريفُ التعزير، وبيانُ مشروعيته

أولًا: تعريف التعزير في اللغة:

التعزير: مصدر عزَّرَه يُعَزِّرُه، ومن معانيه: المنعُ، وقالوا أيضًا: أصلُ التعزير: التأديبُ دون الحدِّ، وسُميت العقوبة تعزيرًا؛ لأن من شأنها أن تمنع الجانيَ وغيرَه من ارتكاب الجريمة أو العودة اليها[1]، وجاء في التنزيل العزيز قوله تعالى: ﴿لِّتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُعَزِّرُوهُ﴾ [الفتح:٩]، أيْ: لتنصروه وتمنعوه من أعدائه، والمقصودُ هنا: محمدٌ رسولُ الله ﷺ[2].

ثانيًا: تعريف التعزير في الاصطلاح:

التعزير: عقوبةٌ غيرُ مقدَّرة من الشرع، تجبُ حقًّا لله تعالى أو لآدمي، في كل معصية لا حدَّ فيها ولا قصاصَ ولا كفارة غالبًا[3]. ويُمثَّلُ لما يجب لحقِّ الله تعالى بتعزير من يأكل في نهار رمضان من غير عذر شرعي، أو يتخلف

(١) مادة: «عَزَرَ» في: لسان العرب لابن منظور، وتاج العروس للفيروز آبادي.
(٢) التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي ٤/٥٢.
(٣) بدائع الصنائع، للكاساني ٧/٦٣، وحاشية القليوبي ٤/٢٠٥.

كسلًا عن أداء الزكاة المفروضة، ويُمثَّل لما يجب لحق الآدمي بتعزير من يؤذي الناس بالشتم والضرب.

ثالثًا: بيان مشروعية التعزير:

استدل الفقهاء لمشروعيته بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

١. أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء:٣٤]. ووجه الاستدلال: أن المرأة كانت في صدر الإسلام إذا زنت وشهد عليها أربعة شهود حُبِست في البيت تعزيرًا لها، ثم شرع الله- تعالى- لها أحكامًا أخرى. وقيل: إن الآية نُسِخت في الزنى فقط بالجلد والرجم، وبقي الحبس مشروعًا في غير ذلك. وقيل: غير هذا(١).

٢. وأما السنة: فقول النبي ﷺ: «لا يُجلد فوقَ عشر جلدات، إلا في حَدٍّ من حدود الله»(٢).

وروي عن النبي ﷺ أيضًا: أنه عزَّر مخنَّثًا كان يتشبه بالنساء، ويخضب يديْه ورجليْه بالحناء، بأن نفاه إلى النَّقِيع في ناحية المدينة(٣).

٣. وأما الإجماعُ: فَنَقَلَهُ الزَّيْلَعيُّ في تبيين الحقائق، حيث ذكر: أن الأمة اجتمعت على مشروعية التعزير(٤).

٤. وأما المعقولُ: فالعقل يؤيد الحاجة إلى عقوبة التعزير؛ لأن الشرع حدد عقوبات معينة لجرائم الحدود والقصاص المعروفة، وترك لولي الأمر تقدير عقوبة ماعدا ذلك من الجرائم، وبخاصة مع ما يستحدثه

(١) أحكام القرآن، للجصاص ١٠٦/٢، وأحكام القرآن، لابن العربي ٣٥٧/١، والمغني، لابن قدامة ١٥٦/٨، والفروع لابن مفلح ٥٧/٦.

(٢) رواه البخاري برقم ٦٤٥٦.

(٣) انظر: سنن أبي داود برقم ٤٩٢٨، واختلف في صحة هذا الحديث، كما في البدر المنير، لابن الملقن ٦٣٢/٨.

(٤) تبيين الحقائق، للزيلعي ٢٠٧/٣.

المجرمون من أساليب وحيل متجدِّدة، تَختلف في الأزمنة والأمكنة، حيث إن نوازع الشر لا تنتهي، فلا يتأتى في الفكر التشريعي إحصاء جميع الجرائم من الأشخاص والبلدان المختلفة في الأزمان المتعاقبة[1].

المطلب الثاني
التفويضُ في التعزير، وأنواعُه

أولًا: التعزير عقوبة تفويضية بحسب تقدير القاضي:

اتفق الفقهاء على تفويض الشرع للحاكم في تقدير عقوبة التعزير، تبعًا لأحوال الجاني وجنايته؛ لأنه ليس من الحكمة تشريعُ عقوبة واحدة على عموم الجُناة وإلزام القاضي بها، إذ من الناس من ينـزجر باليسير، ومنهم من لا يكفُّ عن جرائمه وشروره إلا بالعقاب الشديد؛ لذا كان للحاكم أن يعاقِب على الفعل الواحد بتعزيرٍ متفاوتٍ بحسب اختلاف الأزمان والأشخاص ومكاناتِهم ومدى تأثرهم بالعقوبة[2].

وليس هذا التفويض بِدعًا في التشريع الإسلامي، فقوانين العقوبات الوضعية المعاصرة تفوِّض القضاة في اختيار عقوبة ما من مجموعة عقوبات، كالحبس، أو الغرامة، أو الحرمان من بعض الحقوق، على فعل واحد، قد يقوم به أشخاص متعددون.

ثانيًا: أنواع التعزير:

من أنواع التعزير التي ذكرها الفقهاء ما يلي: إحضارُ المُعَزَّر إلى المحكمة وإعلامُه بجريرته، أو توبيخُه، أو تهديدُه بعقوبة أشد، أو الحكمُ بعزله من

(١) حاشية ابن عابدين ٤/٦١، وحاشية الدسوقي ٤/٣٥٤، والأحكام السلطانية، للماوردي ص٢٣٦، و المغني ٨/٣٢٥، والموسوعة الفقهية «الكويتية» ١٢/٢٦١ - ٢٦٣، وفقه المعتقلات والسجون بين الشريعة والقانون ص ٢٧.

(٢) المراجع السابقة.

وظيفته، أو منعُه من بعض حقوقه كالسفرِ، والانتخابِ، وممارسةِ التجارة، وأداءِ الشـهادة، أو الحكمُ عليه بغرامة مالية- عند بعض الفقهاء- أو إبعادُه عن البلاد، أو الحكمُ عليه بالجلد، أو القتل، أو السَّجْن، ولكل واحدة من هذه العقوبات دليل شرعي أو نص فقهي، يرجع في معرفته إلى مظانه في الكتب المتخصصة، كمصطلح «تعزير» في الموسوعة الفقهية الكويتية، وكتاب «التعزير في الشريعة الإسلامية» للدكتور عبدالعزيز عامر.

ولا تزال العديدُ من القوانين الوضعية الأوربية وغيرها تأخذ ببعض هذه الأنواع من التعزير، وإن كانت عقوبة الحبس هي الأشهر والأوسع انتشارًا، ولنا ملاحظات ومآخذ على هذه العقوبة، بيَّنتُها في كتابي: «فقه المعتقلات والسجون بين الشريعة والقانون»[(١)].

هذا، وإذا كانت الشريعة الإسلامية قد أقرت أنواعًا من التعزير، فإن هذا لا يمنع من الأخذ بأنواع أخرى بديلة مستحدثة، إذا حققت المقاصد الشرعية، ولم تتعارض مع التعاليم الإسلامية؛ لأن الحاكم مُفَوَّض في ذلك من الشرع بحسب ما يراه[(٢)]، كإلزام المحكوم عليه بالخدمة في المزارع، أو بمراكز الشرطة، أو القيام برصف الشوارع، وغير ذلك مما بينتُه العديد من الدراسات العلمية المعاصرة حول موضوع: «العقوبات البديلة عن الحبس».

(١) انظر: فقه المعتقلات والسجون بين الشريعة والقانون ص ٣٠ و٥٩٣

(٢) جواهر الإكليل، للآبي ٢/٢٩٦، والسياسة الشرعية، لابن تيمية ص ١١٢، ومعين الحكام، للطرابلسي ص ١٩٥.

المبحث السادس
تنفيذُ العقوبة الشرعية، وكونُها رحمة لا نقمة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
حكم تنفيذ العقوبة الشرعية

أجمع الفقهاء على أن إقامة العقوبة الشرعية وتنفيذها بين المسلمين بعد ثبوتها فرضٌ على ولي الأمر -إلا في حالات استثنائية يمكن تأخير تنفيذها، كرجم الحامل والمرضع، وتقدم الحديث عن هذا- وذلك لما في إيقاع العقوبة على الجناة من تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع، وتعزيز الثقة والطمأنينة بين أفراد المجتمع.

وقد استدل الفقهاء لفرْضِيَّة تنفيذ العقوبة الشرعية بما يلي:

أولًا: قول الله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ وَٱحۡذَرۡهُمۡ أَن يَفۡتِنُوكَ عَنۢ بَعۡضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَ﴾ [المائدة:٤٩]، وهذا خطابٌ لرسول الله ﷺ ولولاةِ أمور المسلمين عمومًا من بعده ﷺ[1]، ولا يخفى أن ما أنزله الله تعالى على رسوله ﷺ، وشرعه للمسلمين ما تقدم في العقوبات السابقة: القصاص، والحدود، والتعزير.

(١) انظر: البحر الرائق ٦/٢٨٣، والاستذكار ٧/٤٦٠، وفتاوى السبكي ٢/٦١٧، والمغني ٩/٤٣.

ثانيًا: ثبت في الأحاديث الصحيحة التي سبق ذكر بعضها: أن النبي ﷺ حدَّ ماعزًا وغيرَه في الزنى، وحدَّ القرشية في السرقة، كما أنه ﷺ حدَّ حسانًا ومِسْطحًا وحَمْنة في قذفهم عائشة رضي الله عنها بالإفك[١].

وأنه ﷺ ردَّ شفاعة أسامة بن زيد في المرأة التي سرقت وأراد قطع يدها قائلًا: «أتشفع في حَدٍّ من حدود الله؟... لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»[٢]. وعزَّر الثلاثة الذين خُلِّفوا عن غزوة تبوك بأنه أمر المسلمين بمقاطعتهم، وأمر الثلاثة باعتزال معاشرة نسائهم[٣]. وعزَّر مخنَّثًا كان يتشبه بالنساء ويخضب يديْه ورجليْه بالحناء، بأن نفاه إلى النَّقِيع في ناحية المدينة[٤]. وأمر عبدالله بن عَمْرو بخلع ثوبيْه المَعَصْفَريْن وتحريقِهما تعزيرًا له[٥].

ثالثًا: قال رسول الله ﷺ: «حدٌّ يعمل في الأرض، خيرٌ لأهل الأرض من أن يُمطَروا ثلاثين صباحًا»[٦].

رابعًا: اتفق المسلمون على فرضية إقامة العقوبة الشرعية، وأنها من اختصاص ولي الأمر، أو من يُنيبه، ولا يَسَعُهُ تركُها إن وُجِدت موجباتُها[٧].

خامسًا: أما الدليل من المعقول على فرضية إقامة العقوبة الشرعية، فهو

(١) انظر: المعجم الكبير، للطبراني برقم ١٥١ و٢٦٣، ومسند أبي يعلى برقم ٤٩٣٢، وانظر: تاريخ المدينة المنورة، لابن شبة ٢/٣، ٠٧ والسيرة النبوية، لابن هشام ٤/٢٦٧، وزاد المعاد ٣/٢٦٣.

(٢) رواه البخاري برقم ٣٢٨٨، ومسلم برقم ١٦٨٨.

(٣) انظر: صحيح البخاري برقم ٤١٥٦، ومسلم برقم ٢٧٦٩.

(٤) نظر: سنن أبي داود برقم ٤٩٢٨، واختلف في صحة هذا الحديث، كما في البدر المنير ٨/٦٣٢

(٥) انظر: صحيح مسلم برقم ٢٠٧٧.

(٦) رواه أحمد في المسند برقم ٩٢١٥، وابن حبان في صحيحه برقم ٤٣٩٨ ولفظه: «حدٌّ يقام في الأرض، خيرٌ من مطر أربعين صباحًا».

(٧) بدائع الصنائع ٧/٥٧، والقوانين الفقهية ص ١٩٤، وإعانة الطالبين ٤/١٤٩، والمغني ٩/٢٤٨، وانظر: الموسوعة الفقهية « الكويتية » ١٧/١٣١.

أن بعض الطباع البشرية ميَّالة إلى الاعتداء على الأنفس والأعراض والأموال، والعبث بأمن المجتمعات، وتحصيل الشهوة والملاذ والمال بالطرق المحرمة، فاقتضت الحكمة أن تُزجر عن تلك الجرائم بقوة ولي الأمر، وأن يُحسَم فسادُها بإقامته العقوبات الشرعية(١).

المطلب الثاني
العقوبةُ الشرعية رحمةٌ لا نقمةَ

زعم الحاقدون على الإسلام من العَلْمانيين والمستغربين المفتونين بالغرب: أن العقوبات الشرعية -كقطع يد السارق، ورجم الزاني المُحْصَن، وجلد الزاني غير المُحْصَن، وقتل المرتد، وقتل القاتل عمدًا- فيها قسوة، وأنها غير إنسانية، وهي تتعارض مع حقوق الإنسان؛ لما فيها من الاعتداء على نفسه وكرامته!(٢).

ويُرَدُّ على هذا الادِّعاء بما يلي:

أولًا: إن هذه الأحكام تتمتع بقدر عالٍ من الاحترام والقدسية، وهي ثابتة وأصيلة في الإسلام، فلا يمكن تركُها أو التساهلُ في تنفيذها، بل هي أصيلة في الشرائع السماوية السابقة، فقد صحَّ أن يهوديَيْن محْصَنَيْن زنيا فتحاكما إلى النبي ﷺ، فحكم عليهما بما في التوراة فرجمهما(٣).

(١) انظر: البحر الرائق ٣/٥، وحاشية ابن عابدين ٣/٤ و٦٢، وانظر: الموسوعة الفقهية «الكويتية» ١٣١/١٧.

(٢) تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، لمحمد صلاح الصاوي ص ١٨٢، وشبهات حول الإسلام، لمحمد قطب ص ١١٤.

(٣) انظر: سنن ابن ماجه برقم ٢٥٥٨، وصححه بعضهم، كما في مجمع الزوائد لابن حجر ٢٧٢/٦.

وإن المسلم لا ينبغي أن يتجاوز موقفُه تجاهَ هذه القضايا قولَ الله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء:٦٥].

ثانيًا: إن أصحاب هذه الدعوى نظروا إلى مصلحة الجاني ورَحِموه بزعمهم، لكنَّهم لم ينظروا إلى مصلحة المجنيِّ عليه، ولا إلى مصلحة المتضررين من أهله ولم يرحموهم، سواء كانوا زوجة، أو أطفالًا، أو والدَيْن عَطُوفَيْن! بل لم ينظروا إلى مصلحة المجتمع أيضًا وأمنه وسلامته.

ثالثًا: من حق أي إنسان أن يتساءل: لماذا يعد أصحابُ هذه الدعوى قتلَ الجاني عدوانًا على حقوق الإنسان، ولا يعدون فعلَ الجاني نفسِه عدوانًا على حقوق الإنسان؟

رابعًا: لا يخفى أن وقاية المجتمع وحمايتَه لا تحصل إلا بإقامة العقوبات الشرعية، وهي بحقٍّ العقوبات الرادعة؛ لأن فيها الحياةَ كلَّ الحياةِ، وإلا كان البديل هو انتشار الجرائم الفتَّاكة من قتل، واغتصاب، وزنى، وسرقة، وعدوان على الأبدان، والأعراض، والأموال، والأخلاق العامة، كما هو مشاهد بكثرة في العديد من المجتمعات، وفي هـذا يقول تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ ﴾ عقَّب هذه الكلمات بقوله: ﴿ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:١٧٩]، ولا شك في أن الذي سيُقْدم على الجريمة سيفكِّر ويتردَّد حين يعلم أن الجزاء الرادع بانتظاره.

وإن المتأمل لحال المجتمعات التي تطبق فيها العقوبات الشرعية، والأخرى التي لا تطبق فيها، يجد البون الشاسع في استقرار تلك المجتمعات، وانتشار الأمن فيها.

هذا، وقد ذكروا: أن «ستيفن جودي» الأمريكي الجنسية، الذي يبلغ

عمره (٢٤) عامًا، عوقب بالسجن المؤقت بعد أن اعترف بارتكابه (١٣) عملية اغتصاب، و(٥٠) عملية سطو مسلح، و(٢٠٠) سرقة من منازل متعددة، وكان في كل مرة يُحَوَّل من المَصَحَّة إلى السجن، دون أن يُوقَع عليه العقاب الرادع، ثم إنه بعد الإفراج عنه قام باغتصاب امرأة، ثم خنَقها مع أطفالها الثلاثة الصغار، وبعد هذا كله تحركت «العدالة» لتنفِّذ فيه حكم الإعدام!![1].

ولا شك في أنه لو عُوقِب هذا المجرم بالإعدام في البداية، لكُفَّ أذاه عن الآخرين، واستراح الناس من شروره، وكانت هذه العقوبة رادعة لغيره.

هذا، وقد جاء في إحصائية صادرة عن وزارة الداخلية السعودية، أن نسبة حدوث الجرائم لكل ألف من السكان في بعض دول العالم كانت كما يلي:

في استراليا (٧٥،٠٠) في الألف.

وفي الدانمارك (٦٠،٥٢) في الألف.

وفي ألمانيا (٤١،٧١) في الألف.

وفي تونس (٨،٠٠) في الألف.

وفي المملكة العربية السعودية (٠،٢٢) في الألف.

وقد تلقت الجهات المختصة في المملكة العربية السعودية شهادةً رسمية من « مؤتمر ميامي للشرطة « تُشيد بانتشار الأمن فيها مع وجود أكثر من خمسة وعشرين مليون نسمة من المواطنين، ومن المقيمين من جنسيات وثقافات متنوعة، وتُسجِّل لها أنها أقلُّ دول العالم نسبة في الجرائم[2].

ولا شك في أن ذلك يعود إلى تأثير مجمل الخِصال الإسلامية في المجتمع

(١) دراسات معمقة في الفقه الجنائي المقارن، للدكتور عبدالوهاب حومد ص ٥٣-٥٤

(٢) الجرائم والعقوبات في الشريعة الإسلامية، للمستشار توفيق وهبة ص ٢٢ و٣٠.

السعودي، إضافة إلى تنفيذ الحدود والجزاءات الشرعية العادلة الرادعة عن الجريمة.

وصدق الله العظيم إذ يقول بعد دعوته إلى تحكيم شرعه: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة:٥٠]، وجاء في آية أخرى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنكُمْ خَآصَّةً وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [الأنفال:٢٥]، ولا شك في أن تعطيل حدود الله من أشد الفتن.

وقديمًا اعترض بعضهم على قطع يد السارق في سرقة ربع دينار، فقال(١):

يَـدٌ بِخَمسِـمِئين عَسْـجَدٍ وُدِيتْ ... مـا بالُهـا قُطعَت في رُبـع دينارِ

فرد عليه آخر فقال:

عـزُّ الأمانـةِ أغلاهـا وأرخصَها ... ذُلُّ الخيانة فافهَمْ حِكمةَ الباري

(١) إعانة الطالبين، لشطا ٤/١٥٨.

الخاتمة

أبرزُ معالم الموضوع، وتوصياتُه:

أولًا: أبرز معالم الموضوع:

جدير وأنا أختتم هذا البحث أن ألخص أهم معالمه ونتائجه، وذلك على النحو التالي:

١. بيان أن العقوبة الشرعية تطلق على القصاص والحد والتعزير، وأنها ضرورة اجتماعية وأمنية إذا وُجِدت موجباتها؛ وقد شُرعت على قَدْر الحاجة؛ لتأديب المعاقَب واستصلاحه، وردع ضعاف النفوس عن مقارفة جنس الفعل مستقبَلًا.

٢. يراد بالتنفيذ: تحقيق الحكم القضائي في الواقع ضمن إجراءاتٍ محدَّدةٍ.

٣. الإشارة إلى ما تميز به النظام التشريعي الإسلامي من العمل على الوقاية من الجريمة قبل وقوعها، واتِّخاذه مجموعةَ من الإجراءات المتكاملة التي بُيِّنت في البحث لتحقيق ذلك.

٤. ظلت صفات العقوبة البدنية عند غير المسلمين حتى القرن الثامن عشر الميلادي، تقوم على فكرة الانتقام من المعاقَب، وتحقيره وإيذائه بقطع أعضائه أو تعطيل حواسه، ثم غَدَتْ عقوبةُ السَّجْن مع ما ثبت من مفاسدها وأضرارها المتنوعة العقوبةَ الرئيسة إلى جانب عقوبة الغرامة المالية.

٥. يُراد بالقصاص: معاقبةُ الجاني على جريمة القتل أو القطع أو الجرح عمدًا بمثلها، وهو ثابت ومشروع بالأدلة القطعية، وليس له وجود في القوانين الوضعية، مع أنه كان معمولًا به في الشرائع السماوية السابقة.

٦. يُلحَق بالقصاص الدِّيَةُ والأَرْشُ، أما الدية فهي: مالٌ يُعطَى لأولياء القتيل بدل نفسه المفقودة. وأما الأَرْش فهو: الواجبُ من المال فيما دون النفس تعويضًا عن النقص الذي وقع على البدن، ويسميه بعض الفقهاء: الحُكُومَة. وشُرِعَتا كمواساة مالية وتعويض للمجني عليه أو ورثته، بدل القصاص من الجاني، وفيهما معنى العقوبة المالية على مرتكب جريمة القتل أو الجرح.

٧. بيان أن للقصاص والدية والأَرْش خمسة موجبات، فموجبُ القصاص في النفس القتلُ العمد. وموجبُ الدية في النفس القتلُ شِبْهُ العمد، والقتلُ الخطأ. وموجبُ الأَرْش الاعتداءُ على ما دون النفس عمدًا، أو خطأً بما لا يُفْضي إلى الموت، كالجَرْح والضَرب.

٨. يراد بالحدِّ: العقوبة المقدرة الواجبة حقًّا لله تعالى، وهو ثابت ومشروع بالأدلة القطعية، وليس له وجود في القوانين الوضعية، مع أنه كان معمولًا به في الشرائع السماوية السابقة. وأنواعه سبعةٌ هي: حَدُّ الزنى، وحد القذف، وحد السرقة، وحد الشُّرْب، وحد الحِرابة، وحد الردَّة، وحد البَغْي.

٩. للحدود أحكامٌ وصفات خاصة، منها أنها من اختصاص الإمام أو نائبه، ولا تقبل الشفاعة إذا بلغته، وتُدْرأ بالشبهات...إلخ.

١٠. يراد بالتعزير: العقوبةٌ غيرُ المقدَّرة من الشرع، الواجبة حقًّا لله تعالى أو لآدمي، في كل معصية لا حدَّ فيها ولا قصاصَ ولا كفارة غالبًا. وهي

ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول. وقد فوض الشرع القاضي في تقدير عقوبتها، تبعًا لأحوال الجاني وجنايته. وهو ما اتفقت فيه القوانين الوضعية المعاصرة مع الشريعة الاسلامية، وذلك حين فوضت القضاة في اختيار عقوبة ما من مجموعة عقوبات، كالحبس، أو الغرامة.

١١. أجمع الفقهاء على أن إقامة العقوبة الشرعية وتنفيذها بين المسلمين بعد ثبوتها فرضٌ على ولي الأمر إلا في حالات استثنائية يمكن تأخير تنفيذها، كرجم الحامل والمرضع، ولهذا أدلة وسوابق قضائية في الشريعة الإسلامية.

١٢. لا يختلف الفقهاء والعقلاء المنصفون أن العقوبة بمواصفاتها الشرعية رحمةٌ لا نقمة، وهي بحقٍّ الرادعة والحامية للمجتمع؛ وإلا كان البديل انتشارَ الجرائم المتنوعة الفتَّاكة، كما هو مشاهد بكثرة في العديد من المجتمعات.

١٣. جاء في شهادة رسمية من «مؤتمر ميامي للشرطة» أن المملكة العربية السعودية أقل دول العالم نسبة في انتشار الجرائم، وأشادت الشهادة بانتشار الأمن فيها، مع وجود أكثر من خمسة وعشرين مليون نسمة من المواطنين، ومن المقيمين من جنسيات وثقافات متنوعة. ولا شك في أن ذلك يعود إلى تأثير مجمل الخِصال الإسلامية في المجتمع السعودي، إضافة إلى تنفيذ الحدود والجزاءات الشرعية العادلة الرادعة عن الجريمة، وصدق الله العظيم إذ يقول بعد دعوته إلى تحكيم شرعه: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة: ٥٠].

ثانيًا: توصيات الموضوع:

١. تعزيز عناية المؤسسات التعليمية والإعلامية والدينية بنشر الوعي في التعريف بموجبات العقوبات الشرعية والتحذير منها، وأن العقوبات

الشرعية هي صِمَام أمان للمجتمع ضد انتشار الجرائم والمفاسد.

٢. توعية الناس بأن العقوبات الشرعية رحمة لا نقمة، وأن في تنفيذها طاعة لله تعالى.

٣. العمل على بيان وجه المقارنة بين البلاد التي تطبق العقوبات الشرعية، والأخرى التي لا تطبق فيها، من حيث نسبة الجرائم وكثرة المفاسد واستقرار تلك المجتمعات.

انتهى موضوع البحث بحمد الله وتوفيقه

فهرس المصادر والمراجع[1]:

١. الأحكام السلطانية، للماوردي، ط ٣ لمصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٩٣هـ/ ١٣٧٣م. وطبعة دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٢. أحكام القرآن، للجصاص، تحقيق محمد الصادق قمحاوي. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ١٤٠٥هـ.

٣. أحكام القرآن، لابن العربي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا. نشر دار الفكر للطباعة والنشر ببيروت د. ت.

٤. الاختيار في تعليل المختار، للموصلي. ط٢ لمصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٧١هـ-١٩٥١م.

٥. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لابن عبدالبر، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض. ط١، لدار الكتب العلمية ببيروت ٢٠٠٠م.

٦. إعانة الطالبين، لشطا الدمياطي. نشر دار الفكر ببيروت د.ت.

٧. الإفصاح عن معاني الصحاح، لابن هبيرة الوزير. نشر مؤسسة السعيد بالرياض، طبع مطبعة الدجوي بالقاهرة ١٨٧٨م.

٨. الإلمام بأصول الأحكام، للدكتور محمد فوزي فيض الله. طبعة ١ لدار التقدم بالكويت ١٩٨٩م.

٩. الأم، للشافعي. ط٢، لدار المعرفة ببيروت ١٣٩٣هـ.

١٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم الحنفي. ط٢، نشر دار المعرفة ببيروت د. ت.

١١. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني. ط٢ لدار الكتاب العربي

(١) رُتِّبَتْ أسماءُ الكتب هجائيًا، من غير مراعاة الأل التعريف، ولفظَي: أب، ابن.

ببيروت ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، و ط٢ لدار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

١٢. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد. طبع دار الفكر ببيروت د. ت. و ط٦ لدار المعرفة ببيروت ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

١٣. البدر المنير في تخريج كتاب الشرح الكبير للرافعي، لابن الملقن، تحقيق مصطفى أبو الغيط وعبدالله بن سليمان وياسر بن كمال. ط ١، لدار الهجرة للنشر والتوزيع بالرياض ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١٤. تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي. تحقيق مجموعة من المحققين. نشر دار الهداية د.ت.

١٥. التاج والإكليل، للمَوَّاق. ط٢ لدار الفكر ببيروت ١٣٩٨هـ.

١٦. تاريخ المدينة المنورة، لابن شبة، تحقيق علي محمد دندل وياسين سعد الدين بيان. نشر دار الكتب العلمية ببيروت ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

١٧. تبصرة الحكام، لابن فرحون. نشر دار الكتب العلمية ببيروت ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

١٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي. نشر: دار الكتب الإسلامي بالقاهرة ١٣١٣هـ.

١٩. تحفة الفقهاء، للسمرقندي، ط١، لدار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٥هـ-١٩٨٤م.

٢٠. تحكيم الشريعة ودعاوى الخصوم، لصلاح الصاوي. ط ١ لدار الإعلام الدولي بمصر ١٩٩٤م.

٢١. التسهيل لعلوم التنزيل، لابن جزي. ط٤ نشر دار الكتاب العربي بلبنان ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٢٢. التشريع الجنائي الإسلامي مقارنًا بالقانون الوضعي، لعبدالقادر عودة. طبع القاهرة ١٩٤م.

٢٣. التعريفات، للجرجاني. طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.
٢٤. التعزير في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبدالعزيز عامر. ط٥ لدار الفكر العربي بمصر ١٩٧٦م.
٢٥. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن). نشر دار الشعب بالقاهرة د. ت.
٢٦. الجرائم والعقوبات في الشريعة الاسلامية، لتوفيق علي وهبة. ط٢ بجدة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٢٧. جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للآبي الأزهري. مصورة دار المعرفة ببيروت عن طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٦هـ-١٩٤٧م.
٢٨. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير. نشر دار الفكر ببيروت د. ت.
٢٩. حاشية ابن عابدين. نشر دار الفكر للطباعة والنشر ببيروت ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
٣٠. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، تحقيق يوسف الشيخ محمد البقاعي. نشر دار الفكر ببيروت ١٤١٢هـ.
٣١. حاشية القليوبي (مطبوعة مع شرح المَحَلِّي على منهاج الطالبين المسمى: كنز الراغبين) ط٣ لمصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٧٥هـ-١٩٥٦م.
٣٢. الحاوي الكبير، للماوردي، تحقيق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود. ط١، لدار الكتب العلمية ببيروت ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٣٣. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، لزكريا الأنصاري، تحقيق الدكتور مازن المبارك، ط١ لدار الفكر المعاصر ببيروت ١٤١١هـ.

٣٤. الحسبة، لابن تيمية. المطبعة السلفية بالقاهرة ١٤٠٠-١٩٨٠.
٣٥. دراسات معمقة في الفقه الجنائي المقارن، للدكتور عبدالوهاب حومد. طبع جامعة الكويت ١٩٨٣م.
٣٦. الدراية في تخريج أحاديث الهداية، للعسقلاني، تحقيق السيد عبدالله هاشم اليماني المدني. نشر دار المعرفة ببيروت د.ت.
٣٧. الذخيرة، للقرافي، تحقيق محمد حجي. نشر دار الغرب ببيروت ١٩٩٤م.
٣٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للآلوسي. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت د.ت.
٣٩. الروض المربع شرح زاد المستقنع، للبهوتي. ط١ بالرياض ١٣٩٨هـ.
٤٠. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي. ط٢، نشر المكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ.
٤١. زاد المعاد في هَدْي خير العباد، لابن القيم، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط. ط١٤ لمؤسسة الرسالة ومكتبة المنار الإسلامية ببيروت والكويت ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
٤٢. سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت د.ت.
٤٣. سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. نشر دار الفكر ببيروت د.ت.
٤٤. سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، نشر دار الفكر ببيروت د.ت.
٤٥. السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية، تقديم الأستاذ محمد المبارك. طبعة دار الكتب العربية ببيروت ١٣٨٦هـ. والطبعة الرابعة بمصر ١٩٦٩م.

٤٦. السيرة النبوية، لابن هشام، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد. ط١، لدار الجيل ببيروت ١٤١١هـ.
٤٧. شبهات حول الإسلام، لمحمد قطب، ط٢٤ لدار الشروق ببيروت ٢٠٠٤م.
٤٨. شرح قانون العقوبات، للدكتور محمود مصطفى. دار النهضة العربية، القاهرة، ط١٠، ١٩٨٣م.
٤٩. الشرح الكبير للدردير، انظر: حاشية الدسوقي.
٥٠. صحيح البخاري، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البُغا. ط٣ لدار ابن كثير ببيروت ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.
٥١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط. ط٢ لمؤسسة الرسالة ببيروت ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٥٢. صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي. نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت د.ت.
٥٣. العقوبة، للشيخ محمد أبو زهرة. مطبعة الدجوي بالقاهرة، د. ت.
٥٤. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، للحموي. تحقيق وشرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي. ط ١، لدار الكتب العلمية ببيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
٥٥. فتاوى السبكي. نشر دار المعرفة ببيروت د. ت.
٥٦. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق محب الدين الخطيب. نشر دار المعرفة ببيروت د.ت.
٥٧. الفروع، لابن مفلح، تحقيق أبى الزهراء حازم القاضي. ط١، لدار الكتب العلمية ببيروت ١٤١٨هـ.
٥٨. فقه المعتقلات والسجون بين الشريعة والقانون، للدكتور حسن أبو غدة. ط١، لدار كنوز إشبيليا بالرياض ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

٥٩. فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي. ط١، للمكتبة التجارية الكبرى بمصر ١٣٥٦هـ.
٦٠. القاموس المحيط، للفيروزآبادي. طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٧١هـ.
٦١. قانون الإجراءات الجنائية المصري، المنشور في موقع وزارة العدل المصرية، في الشبكة العنكبوتية.
٦٢. قانون العقوبات، القسم العام، للدكتور عبود السراج. منشورات جامعة دمشق، ط١٠، للعام ٢٠٠١- ٢٠٠٢م.
٦٣. القوانين الفقهية، لابن جزي المالكي، طبعة دار القلم ببيروت د. ت.
٦٤. الكافي، لابن قدامة. نشر المكتب الإسلامي ببيروت د. ت.
٦٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، تحقيق هلال مصيلحي مصطفى هلال. نشر دار الفكر ببيروت ١٤٠٢هـ.
٦٦. الكليات، للكفوي، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري. نشر مؤسسة الرسالة ببيروت١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.
٦٧. لسان العرب، لابن منظور. طبع الدار المصرية للتأليف ١٤٠٠هـ.
٦٨. المبدع، لابن مفلح. نشر المكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٠ هـ.
٦٩. المبسوط، للسرخسي. نشر دار المعرفة ببيروت د. ت.
٧٠. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للهيثمي. نشر دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي بالقاهرة وبيروت ١٤٠٧هـ.
٧١. المجموع، للنووي. نشر دار الفكر ببيروت ١٩٩٧م.
٧٢. المحلى، لابن حزم الظاهري، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي. نشر دار الآفاق الجديدة ببيروت د. ت.
٧٣. المدخل الفقهي العام، للشيخ مصطفى الزرقاء. ط٧ بجامعة دمشق ١٣٨٣-١٩٦٣.

٧٤. المدونة الكبرى، للإمام مالك. نشر دار صادر ببيروت د. ت.
٧٥. المستدرك على الصحيحين، للحاكم، تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا. ط١ نشر دار الكتب العلمية ببيروت ١٤١١ هـ-١٩٩٠م.
٧٦. مسند أحمد بن حنبل. نشر مؤسسة قرطبة بمصر د ت.
٧٧. مسند أبي عوانة، نشر دار المعرفة ببيروت د. ت.
٧٨. مسند أبي يعلى الموصلي، تحقيق حسين سليم أسد. ط١ لدار المأمون للتراث بدمشق ١٤٠٤ هـ-١٩٨٤م.
٧٩. المصباح المنير، للفيومي. ط ٦ للمطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٥هـ.
٨٠. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني. نشر المكتب الإسلامي بدمشق ١٩٦١م.
٨١. المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي. ط٢ لمكتبة الزهراء بالموصل ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.
٨٢. المعجم الوسيط، إعداد طائفة من الأساتذة لمجمع اللغة العربية بالقاهرة. ط٢ لدار المعارف بالقاهرة ١٤٠٠ هـ.
٨٣. معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، للطرابلسي. ط٢ بمصر ١٣٩٣ هـ-١٩٧٣ م.
٨٤. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لابن قدامة، ط ١، لدار الفكر ببيروت ١٤٠٥هـ.
٨٥. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشربيني. نشر دار الفكر ببيروت د ت.
٨٦. مكتبة حقوق الإنسان، في موقع جامعة منيسوتا الأمريكية، عبر الشبكة العنكبوتية.
٨٧. المهذب، للشيرازي. نشر دار الفكر ببيروت د ت.
٨٨. الموسوعة البريطانية (في الجزء ١٤ عن السجن) ط١٥ للعام ١٩٧٤م.

٨٩. الموسوعة الفقهية، الكويتية، ط١ لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت لعام ١٠٠/ ١٩٨٠.
٩٠. نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، تحقيق: محمد يوسف البنوري. نشر دار الحديث بمصر ١٣٥٧هـ.
٩١. نيل الأوطار، للشوكاني. نشر دار الجيل ببيروت ١٩٧٣م.
٩٢. الهداية شرح بداية المبتدي، للمرغيناني. ط ١ للمطبعة الخيرية بمصر ١٣٢٦هـ.
٩٣. هل للقاضي الحكم على الغائب؟ للدكتور حسن أبو غدة. ط١ لمكتبة الرشد بالرياض ١٤٢٥هـ.

مجلة
البحوث الفقهية
المعاصرة

الترتيب والموالاة في الطهارة

دراسة فقهية مقارنة

إعداد:

الدكتورة/ وفاء بنت سعد بن محمد الراشد

أستاذ الفقه المساعد بجامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب

المقدمة

الحمد لله الذي فقه من أراد هدايته للإسلام، والصلاة والسلام على نبي الهدى وعلم الأعلام، نبينا محمد وعلى آله وصحبه صلاة دائمة بالغدو والآصال.

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة:٢٢٢]، ويقول ﷻ: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُواْ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ﴾ [التوبة:١٠٨]، وقال ﷻ: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِۦ﴾ [الأنفال:١١]، كما قال في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ ۚ وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُواْ﴾ [المائدة:٦]، وقال في أول سورة المدثر: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤﴾ [المدثر:١-٤].

فقد تكرر في القرآن الكريم تأكيد الخالق الحكيم ﷻ على الطهارة، وجعلها واجبة على كل مسلم في الوضوء للصلوات الخمس، وغيرها من النوافل، وجعل التيمم بدلاً عن الماء عند تعذر استعماله، كما أنه جل وعلا افترض الغسل الشرعي، لتطهير الجسد في مناسبات عدة للرجال والنساء، ويكفي بيانًا لأهمية الطهارة في الإسلام أن أولى خطوات الدخول إلى الإسلام أن يغتسل المرء، ثم يتلفظ بعده بالشهادتين، وقد روى مسلم عن أبي مالك الأشعري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «الطهور شطر الإيمان»[1].

وقد بدأ الفقهاء -رحمهم الله- كتب الفقه بباب الطهارة، لارتباطه

(١) باب فضل الوضوء (١/ ٢٣٠)، برقم (٢٢٣).

بالركن الثاني من أركان الإسلام، فلا تصح صلاة بدونها، لحديث: «لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ»[(١)].

والطهارة تكون بالوضوء والتيمم، وبالغسل، ولكل منها أحكام، بحثها الفقهاء -رحمهم الله-، ومن تلك الأحكام الترتيب والموالاة.

ولا ريب أن الترتيب والموالاة أصل في الأحكام الشرعية عامة، وتندرج في جل أبواب الفقه، وهي من الأهمية بمكان، إذ الإخلال بها قد يؤثر على الأقوال والأفعال، وهذا الأمر يخفى على كثير من المسلمين، كما أن مسائلهما ليست محل اتفاق العلماء، بل فيها خلاف فيما بينهم في كثير من الأقوال، والأفعال، لذا عقدت العزم -مستعينة بالله- على البحث في أحكام الترتيب والموالاة في باب الطهارة، لمعرفة أحكامها، وبيان القول الراجح، وبالله التوفيق.

الدراسات السابقة:

١. الترتيب في العبادات، رسالة ماجستير، للباحث عبدالله بن صالح الكنهل، وقد تناول الباحث الترتيب في جميع أبواب العبادات، ولم يشتمل بحثه على الموالاة التي هي جزء من بحثي.

٢. الموالاة في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، للباحث محمد بن عبدالعزيز الحمود، وهو بحث شامل للموالاة في جميع أبواب الفقه، بينما بحثي في الترتيب والموالاة في الطهارة فقط، ثم إن بحثه لم يشتمل على الترتيب في الطهارة، الذي هو جزء من بحثي.

ولم أقف -حسب علمي- على من أفرد الترتيب والموالاة في الطهارة بوصفه بحثًا مستقلًا.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب في الصلاة (٩/٢٣)، برقم (٦٩٥٤)، ومسلم في صحيحه، باب وجوب الطهارة للصلاة (١/٢٠٤)، برقم (٢٢٥).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

١. أن الترتيب والموالاة في الطهارة يتعلق بشعيرة عظيمة من أركان الإسلام، وهي الصلاة عمود الدين، فاستحق أن يُهتم به ويعتنى بأحكامه.

٢. الوقوف على اختلاف الفقهاء في هذه المسائل المهمة، وبيان الراجح منها.

٣. أن هذا الموضوع لم يجمع ببحث مستقل -حسب علمي- رغم أهميته، واختلاف الفقهاء فيه.

٤. حاجة المسلمين لمعرفة الأحكام الفقهية المتعلقة بهذا الموضوع، المبني على أساس من كتاب الله، وصحيح السنة، ليعبد الإنسان ربه على بصيرة.

منهج البحث:

١. ذكر أقوال الفقهاء في المسألة، بجمع الأقوال المتقاربة، وعرضها على شكل أقوال مع نسبتها، مبتدئة بالقول الراجح في الغالب، وذكر أدلته، ثم ذكر الأقوال الأخرى، مع ذكر أهم ما استدلوا به.

٢. الترجيح بين الأقوال حسب ما يدعمه الدليل، وقد أستأنس عند الترجيح ببعض أقوال العلماء.

٣. عزو الآيات القرآنية الواردة في البحث، بذكر اسم السورة ورقم الآية، وكتابتها بالرسم العثماني.

٤. تخريج الأحاديث والآثار بالرجوع إلى مصادرها الأصيلة.

٥. شرح الألفاظ الغريبة، وتوضيح معانيها من كتب اللغة، وكتب شرح غريب الحديث والأثر.

٦. تذييل البحث بالفهارس: فهرس الآيات القرآنية، وفهرس لأطراف الأحاديث والآثار، وفهرس للمصادر والمراجع، وآخر للموضوعات.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وخطة البحث.

التمهيد: وفيه عنصران:

- العنصر الأول: تعريف الترتيب لغة، واصطلاحًا.
- العنصر الثاني: تعريف الموالاة لغة، واصطلاحًا.

المبحث الأول: الترتيب والموالاة في الوضوء، وفيه ثلاث مسائل.

- المسألة الأولى: تعريف الوضوء.
- المسألة الثانية: حكم الترتيب بين أعضاء الوضوء.
- المسألة الثالثة: حكم الموالاة بين أعضاء الوضوء.

المبحث الثاني: الترتيب والموالاة في الغسل، وفيه ثلاث مسائل:

- المسألة الأولى: تعريف الغسل.
- المسألة الثانية: حكم الترتيب في الغسل.
- المسألة الثالثة: حكم الموالاة في الغسل.

المبحث الثالث: الترتيب والموالاة في التيمم، وفيه ثلاث مسائل.

- المسألة الأولى: تعريف التيمم.
- المسألة الثانية: حكم الترتيب بين أعضاء التيمم.
- المسألة الثالثة: حكم الموالاة بين أعضاء التيمم.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

تمهيد في تعريف الترتيب والموالاة

وفيه عنصران:

العنصر الأول: تعريف الترتيب:

الترتيب لغة:

من رتب الشيء، وتَرَتَّبَ: ثبت فلم يتحرك، وعيش راتب: أي دائم ثابت، والترتيب: جعل كل شيء في مرتبته، والمرتبة: المنزلة الرفيعة[١].

وفي الاصطلاح:

جعل الأشياء المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ويكون لبعض أجزائه نسبة إلى البعض، بالتقدم والتأخر[٢]، وأصله مراعاة مراتب المذكورات[٣].

العنصر الثاني: تعريف الموالاة:

الموالاة لغة:

التتابع، يقال: والى بين الأشياء، أي تابع، وأفعل هذه الأشياء على الوِلاء: أي متتابعة، وتوالى عليهم شهران: أي تتابع[٤].

(١) انظر: لسان العرب (١/٤٠٩-٤١٠)، كشاف اصطلاحات الفنون (١/٤١١).
(٢) التعريفات (١/٥٥)، التعريفات الفقهية (١/٥٥).
(٣) المصدر نفسه.
(٤) انظر: لسان العرب (١٥/٤١٢)، مختار الصحاح (١/٣٤٥).

وفي الاصطلاح:

هي متابعة فعل بفعل، والإتيان بالأشياء على سبيل التعاقب[١]، كأفعال الوضوء لا يشتغل بينها بغيرها[٢].

(١) انظر: كشاف اصطلاحات الفنون (٢/١٨٠٥)، التعريفات الفقهية (١/٢٣٩).

(٢) المصادر نفسها.

المبحث الأول
الترتيب والموالاة في الوضوء

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى
تعريف الوضوء

الوضوء في اللغة:

الوضوء من الوضاءة، وهي الحسن والنظافة والبهجة، والوضوء بالضم الفعل، وبالفتح ماؤه المعد له، وقيل: الوضوء بالضم المصدر.

والمِيضأة بالكسر: الموضع الذي يتوضأ فيه.

ولا يقال: توضيت بالياء بدل الهمزة، قاله غير واحد[1].

الوضوء في الاصطلاح عند الفقهاء:

عرف الفقهاء الوضوء بتعريفات متقاربة منها:

أنه اسم للغسل والمسح[2]، أو هو: غسل ومسح في أعضاء مخصوصة؛ لرفع حدث[3]، وزاد البعض مفتتحًا بنية[4]، وأوضح تعريف له هو: استعمال ماء طهور في الأعضاء الأربعة على صفة مخصوصة في الشرع[5].

(١) انظر: تاج العروس (١/ ٤٩٠)، لسان العرب (١/ ١٩٤).
(٢) بدائع الصنائع (١/ ٣).
(٣) شرح حدود ابن عرفة (١/ ٣٢).
(٤) حاشيتا قليوبي وعميرة (١/ ٥١)، فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب (١/ ١٤).
(٥) الإقناع (١/ ٢٣)، الروض المربع (١/ ٢٧)، كشاف القناع (١/ ٨٢).

المسألة الثانية
حكم الترتيب بين أعضاء الوضوء

المراد بالترتيب هنا: هو تطهير أعضاء الوضوء مرتبة واحدًا بعد الآخر، كما ورد في النص القرآني: أي غسل الوجه أولاً، ثم اليدين، ثم مسح الرأس، ثم غسل الرجلين(١).

وقد اتفق الفقهاء على مشروعية الترتيب بين أعضاء الوضوء، واختلفوا في فرضيته، هل هو من فروض الوضوء، أم من سننه؟ على قولين:

القول الأول:

أن الترتيب فرض من فروض الوضوء، وبه قال الشافعية(٢)، والحنابلة(٣)، مستدلين على قولهم بالآتي:

١. آية الوضوء، وهي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:٦].

وجه الاستدلال:

أن الآية فيها دلالتان على الترتيب، إحداهما: أن الله ذكر ممسوحًا بين مغسولات، وعادة العرب إذا ذكرت أشياء متجانسة، وغير متجانسة، جمعت المتجانسة على نسق، ثم عطفت غيرها لا يخالفون ذلك إلا لفائدة، فلو لم يكن الترتيب واجبًا لما قطع النظيرة(٤).

(١) الفقه الإسلامي وأدلته (١/ ٢٣١)، الشرح الممتع (١/ ١٨٩).
(٢) انظر: المجموع شرح المهذب (١/ ٤٤٤)، كفاية الأخيار (١/ ٢٦).
(٣) انظر: المغني (١/ ١٠٠)، الإقناع (١/ ٣٠).
(٤) المجموع (١/ ٤٤٤)، المغني (١/ ١٠١).

الدلالة الثانية: أن مذهب العرب إذا ذكرت أشياء، وعطفت بعضها على بعض تبتدئ الأقرب فالأقرب، لا يخالف ذلك إلا لمقصود، فلما بدأ بالوجه، ثم اليدين، ثم الرأس، ثم الرجلين دل الأمر بالترتيب، وإلا لقال: فاغسلوا وجوهكم، وامسحوا برؤوسكم، واغسلوا أيديكم، وأرجلكم[1].

٢. عن رفاعة بن رافع ﷺ أن النبي ﷺ قال للأعرابي: «توضأ كما أمرك الله ﷻ»[2].

وجه الاستدلال:

أن الرسول ﷺ أمره بالوضوء على الصفة التي وردت في كتاب الله ﷻ، وقد وردت مرتبة[3].

٣. أن الله ﷻ ذكر أعضاء الوضوء مرتبة، والنبي ﷺ قال في حجة الوداع: «فابدؤوا بما بدأ الله به»[4].

وجه الاستدلال:

أنه ﷺ قال بصيغة الأمر، وظاهره البداءة بكل ما بدأ الله به[5]، فبدأ في آية الوضوء بالوجه ثم رتب بقية الأعضاء، والعبرة بعموم اللفظ.

---

(١) المجموع (١/٤٤٥).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، باب صلاة من لا يقيم صلبه في الركوع (١/٢٢٨)، برقم (٨٦١)، والترمذي في سننه، باب ما جاء في وصف الصلاة (٢/١٠٠)، برقم (٣٠٢)، وابن خزيمة في صحيحه، باب إجازة الصلاة بالتسبيح والتكبير (١/٢٧٤)، برقم (٥٤٥)، وقال الألباني: إسناده صحيح (صحيح أبي داود: (٤/١١).

(٣) انظر: شرح زاد المستقنع، للشنقيطي (١/١٧٦).

(٤) أخرجه النسائي في سننه الصغرى، باب الفتوى بعد ركعتي الطواف (٥/٢٣٦)، برقم (٢٩٦٢)، وقال ابن حجر: «صححه ابن حزم وله طرق عند الدارقطني» (التلخيص الحبير: (٢/٤٧٨).

(٥) انظر: شرح الزركشي (١/١٩٨).

٤. السنة المستفيضة عن جماعات من الصحابة في صفة وضوء النبي ﷺ، وكلهم وصفوه مرتبًا مع كثرتهم، وكثرة المواطن التي رأوه فيها، مع كثرة اختلافهم في صفاته، مرة ومرتين وثلاث، وغير ذلك، ولم يثبت فيه مع اختلاف أنواعه صفة غير مرتبة، وفعله ﷺ بيان للوضوء المأمور به، ولو جاز ترك الترتيب، لتركه في بعض الأحوال، لبيان الجواز كما ترك التكرار في أوقات(١).

٥. يقاس ترتيب الوضوء على الترتيب الواجب في أركان الصلاة(٢).

القول الثاني:

أن الترتيب بين أعضاء الوضوء سنة وليس بواجب، وبه قال الحنفية(٣)، والمالكية(٤)، ورواية عن الإمام أحمد(٥)، واستدلوا بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:٦].

وجه الاستدلال:

أن آية الوضوء عطفت المفروضات بالواو، والتي تفيد مطلق الجمع، وهو لا يقتضي الترتيب، فلو كان الترتيب مطلوبًا لعطفه بالفاء، أو بثم(٦).

ويجاب عنه بما يلي:

١. إدخال الممسوح بين المغسولات، وهذا خروج عن مقتضى البلاغة،

(١) المجموع (١/٤٤٥-٤٤٦).
(٢) انظر: كشاف القناع (١/٨٣)، مطالب أولي النهى (١/٢٠١).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٢)، المبسوط (١/٥٥).
(٤) انظر: بداية المجتهد (١/٢٣)، الذخيرة (١/٢٧٨-٢٧٩).
(٥) انظر: الكافي (١/٦٧)، الشرح الكبير (١/١١٩).
(٦) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٢)، الفقه الإسلامي وأدلته (١/٢٣١).

والقرآن أبلغ ما يكون من الكلام، ولا نعلم لهذا الخروج من قاعدة البلاغة فائدة إلا الترتيب.

٢. أن هذه الجملة وقعت جوابًا للشرط، وما كان جوابًا للشرط فإنه يكون مرتبًا حسب وقوع الجواب[١].

٢. عن عمار بن ياسر ﷺ قال: بعثني رسول الله ﷺ في حاجة فأجنبت، فلم أجد الماء، فتمرغت بالصعيد كما تمرغ الدابة، ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت له ذلك، فقال: «إنما كان يكفيك أن تصنع هكذا، فضرب بيده على الأرض، فنفضها، ثم ضرب بشماله على يمينه، وبيمينه على شماله على الكفين، ثم مسح وجهه»[٢].

وجه الاستدلال:

ترك رسول الله ﷺ الترتيب في التيمم، ومتى سقط اشتراطه في التيمم سقط في الوضوء، فلا فرق بين هاتين الطهارتين[٣].

ويجاب على هذا الاستدلال: بأنه قياس مع الفارق، فقد سقط في التيمم فروض أخرى، فلا يصلح للقياس، والله أعلم.

٣. عن علي ﷺ أنه قال: «ما أبالي إذا أتمتت وضوئي بأي أعضائي بدأت»[٤].

وأجاب أصحاب القول الأول على هذا الدليل:

بأن أحمد قال: إنما عنى به اليسرى قبل اليمنى، لأن مخرجهما من الكتاب واحد[٥].

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين (١٤٢/١١).
(٢) أخرجه أبو داود في سننه، باب التيمم (٨٧/١)، برقم (٣٢١)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (١٣٢/٢).
(٣) انظر: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب (١٠٧/١).
(٤) أخرجه الدارقطني في سننه، باب ما روي في جواز تقديم غسل اليد (١٥٣/١)، برقم (٢٩٣).
(٥) كشاف القناع (٨٤/١)، مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام (٤١٢/٢١).

٤. قال ابن عباس رضي الله عنهما: «لا بأس أن تبدأ برجليك قبل يديك»[١].

ويجاب على هذا الدليل:

بأنه مرسل ولا يثبت، كما جاء في سنن الدارقطني[٢].

الترجيح:

بعد استعراض أدلة القولين، نجد أن لكل قول من الأقوال حظًّا من النظر، إلا أنه يترجح -والله أعلم- القول بالترتيب، لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول، ولمواظبة النبي ﷺ وفعل الصحابة رضي الله عنهم واستمرارهم عليه، ودرج المسلمون على الترتيب في كل الأزمنة، لا سيما أن القول به متعلق بأعظم العبادات بعد الشهادتين، وفي القول بالترتيب خروجًا من الخلاف.

المسألة الثالثة
حكم الموالاة بين أعضاء الوضوء

الموالاة في الوضوء:

هي متابعة أفعال الوضوء، بحيث لا يقع بينها ما يعد فاصلاً في العرف[٣].

وقد ذكر عامة الفقهاء[٤] المراد بها، حيث قالوا: هي عدم تأخير عضو حتى ينشف الذي قبله بزمن معتدل، أو قدره.

أقوال الفقهاء في حكم الموالاة بين أعضاء الوضوء:

(١) أخرجه الدارقطني في سننه، باب ما روي في جواز تقديم غسل اليد (١/١٥٣)، برقم (٢٩٦).
(٢) (١/١٥٣).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٢)، التاج والإكليل (١/٣٢٢)، الفقه الإسلامي وأدلته (١/٢٣٣).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٢)، مواهب الجليل (١/٢٢٣)، مغني المحتاج (١/١٩٢)، الروض المربع (١/١٢٩).

التفريق اليسير بين أعضاء الوضوء لا يضر بالإجماع[1]، أما الكثير فقد اختلف فيه الفقهاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

تجب الموالاة مطلقًا، وهو مذهب الحنابلة[2]، وبه قال الشافعي في القديم[3]، واستدلوا على قولهم، بالآتي:

١. عن جابر ﷺ قال: أخبرني عمر بن الخطاب ﷺ أن رجلاً توضأ فترك موضع ظفر على قدمه، فأبصره النبي ﷺ فقال: «ارجع فأحسن وضوءك» فرجع ثم صلى[4].

وجه الاستدلال:

استدل القاضي عياض ﷺ وغيره بهذا الحديث على وجوب الموالاة في الوضوء، لقوله ﷺ: أحسن وضوءك، ولم يقل أغسل الموضع الذي تركته[5].

وجاء في بعض الروايات:

- عن بعض أصحاب النبي ﷺ أن رسول الله ﷺ رأى رجلاً يصلي، وفي ظهر قدمه لمعة قدر الدرهم لم يصبها الماء، فأمره رسول الله ﷺ أن يعيد الوضوء[6].
- عن عمر بن الخطاب ﷺ قال: «رأى رسول الله ﷺ رجلاً توضأ،

(١) المجموع (١/٤٥٤).
(٢) انظر: الإنصاف (١/١٤٠)، كشاف القناع (١/٨٤).
(٣) المهذب (١/٤٤).
(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، باب وجوب استيعاب جميع أجزاء محل الطهارة (١/٢١٥)، برقم (٢٤٣).
(٥) شرح صحيح مسلم (٣/١٣٤).
(٦) أخرجه أبو داود في سننه، باب تفريق الوضوء (١/٤٥)، برقم (١٧٥)، والإمام أحمد في مسنده (٢٤/٢٥٢)، وقال ابن مفلح بعدما ساق الحديث: «وهذا صحيح، وفيه بقية، وهو ثقة روى له مسلم». المبدع (١/٩٣)، وقال الألباني: صحيح، إرواء الغليل (١/١٢٧).

فترك موضع الظفر على قدمه، فأمره أن يعيد الوضوء والصلاة، قال: فرجع»[١].

وجه الاستدلال:

في هاتين الروايتين دلالة على وجوب الموالاة؛ لأنه ﷺ أمره أن يعيد الوضوء.

الإجابة عليه:

١. أن هذا الاستدلال ضعيف أو باطل، فإن قوله ﷺ «أحسن وضوءك» محتمل للتيمم، والاستئناف، وليس حمله على أحدهما أولى من الآخر[٢].

٢. أن أمره بإحسان الوضوء؛ لأن تركه موضع ظفر من قدمه كان تفريطًا، فالقدم كثيرًا ما يفرط المتوضئ يترك استيعابها[٣].

٢. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ وَٱمْسَحُواْ بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة:٦].

وجه الاستدلال:

أن الأول شرط والثاني جواب، وإذا وجد الشرط، وهو القيام، وجب أن لا يتأخر عنه جوابه، وهو غسل الأعضاء[٤].

٣. أن صفة الوضوء متلقاة من النبي ﷺ ولم ينقل عنه ﷺ أنه توضأ إلا متواليًا[٥]، فلو كان الفصل جائزًا لفعله ﷺ ولو مرة واحدة، لبيان الجواز.

(١) أخرجه ابن ماجه في سننه، باب من توضأ فترك موضعًا لم يصبه الماء (٢١٨/١)، برقم (٦٦٦)، وقال الألباني: صحيح. إرواء الغليل: (١٢٧/١).
(٢) المصدر نفسه (١٣٥/٣).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٣٦/٢١).
(٤) المبدع (٩٣/١).
(٥) انظر: شرح الزركشي (٢٠١/١).

القول الثاني:

أن الموالاة تجب مع الذكر، وتسقط مع العذر والنسيان، وبه قال المالكية[١]، في المشهور، وهو قول في مذهب الإمام أحمد[٢]، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية[٣]، واستدلوا على قولهم بما ذكره أصحاب القول الأول من أدلة على وجوب الموالاة. واستدلوا على سقوط الموالاة للعذر والنسيان بما يلي:

١. أن أصول الشريعة في جميع مواردها تفرق بين القادر والعاجز، والمفرط والمعتدي، فمن ترك الموالاة لعذر، كمن لا يحصل على الماء إلا متفرقًا تفرقًا كثيرًا، أو تركها لقلة الماء، أو لأي عذر، فقد أتى بما أمر الله به، واتقى الله ما استطاع[٤] حيث قال تعالى: ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن:١٦].

٢. أن عمدة القياس في مسألة الترتيب والموالاة إنما هو قياس ذلك على الصلاة، فإن الصلاة يجب فيها الترتيب، وتجب الموالاة فلا يفرق بين أبعاضها بما ينافيها، والصلاة عبادة واحدة متصلة الأجزاء، ثم مع ذلك إذا فرق بينها لعذر، كالعمل الكثير، لضرورة[٥]، كما في حديث صلاة الخوف، فقد روى البخاري[٦] عمن شهد رسول الله ﷺ يوم ذات الرقاع، وصلى صلاة الخوف: أن طائفة صفت معه، وطائفة وجاه العدو، فصلى بالتي معه ركعة، ثم ثبت قائمًا، وأتموا لأنفسهم، ثم انصرفوا، فصفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم

(١) التاج والإكليل (١/٣٢٢)، مواهب الجليل (١/٢٢٣).
(٢) انظر: الإنصاف (١/١٤٠)، شرح الزركشي (١/٢٠٢).
(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢١/١٣٥).
(٤) انظر: المصدر نفسه (٢١/١٣٥-١٣٧)، شرح الزركشي (١/٢٠١).
(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/١٤٢).
(٦) في صحيحه، باب غزوة ذات الرقاع (٥/١١٣)، برقم (٤١٢٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه، باب صلاة الخوف (١/٥٧٥)، برقم (٨٤٢).

الركعة التي بقيت من صلاته، ثم ثبت جالسًا، وأتموا لأنفسهم، ثم سلم بهم» فهي جائزة عند أئمة الحديث، كأحمد وغيره، وهي الصلاة المختارة في الخوف عند أبي حنيفة، إذ ليس فيها مخالفة لصلاة الأمن إلا في استدبار القبلة، والعمل الكثير، وهذان يجوزان للعذر[١].

وأيضًا ما رواه البخاري[٢] عن أبي هريرة ﷺ قال: «صلى بنا رسول الله ﷺ إحدى صلاتي العَشيِّ -قال ابن سيرين: سماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا- قال: فصلى بنا ركعتين، ثم سلم، فقام إلى خشبة معروضة في المسجد، فاتكأ عليها كأنه غضبان، ووضع يده اليمنى على اليسرى، وشبك بين أصابعه، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، وخرجت السرعان من أبواب المسجد، فقالوا: قصرت الصلاة؟ وفي القوم أبو بكر وعمر ﷺ فهابا أن يكلمانه، وفي القوم رجل في يديه طول، يقال له: ذو اليدين، قال: يا رسول الله أنسيت، أم قصرت الصلاة؟ قال: «لم أنس ولم تقصر»، فقال: «أكما يقول ذو اليدين» فقالوا: نعم فتقدم فصلى ما ترك، ثم سلم...».

فهنا فصل بين أبعاض الصلاة، كما جاء في الحديث السابق بالقيام إلى الخشبة، والاتكاء عليها، وتشبيك أصابعه، ووضع خده عليها، والكلام منه، وفي المنبه له... ثم أتم الصلاة، ولم يكن هذا التفريق والفصل مانعًا من الإتمام، ومعلوم أنه لو فعل ذلك عمدًا لأبطل الصلاة بلا نزاع، فإذا كانت الصلاة التي لم تشرع إلا متصلة لا يستوي تفريقها في حال العذر وعدمه: فكيف يستوي تفريق الوضوء في حال العذر وعدمه؟ مع أن الوضوء أفعال منفصلة لا يجب اتصالها بالاتفاق[٣].

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/١٤٣).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره (١/١٠٣)، برقم (٤٨٢)، ومسلم في صحيحه، باب السهو في الصلاة والسجود له (١/٤٠٣)، برقم (٥٧٣).

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢١/١٤٣-١٤٤)، وانظر: شرح الزركشي (١/٢٠٢).

٣. أن الموالاة واجبة في قراءة الفاتحة، قالوا: أنه لو قرأ بعضها وسكت سكوتًا طويلاً لغير عذر: كان عليه إعادة قراءتها، ولو كان السكوت، لأجل استماع قراءة الإمام، أو فصل بذكر مشروع -كالتأمين ونحوه- لم تبطل الموالاة، ومسألة الوضوء كذلك، ومعلوم بأن الموالاة في الكلام أوكد من الموالاة في الأفعال، لذا يقاس التفريق بين أفعال الوضوء على قراءة الفاتحة[١].

٤. أن الموالاة في الطواف والسعي أوكد منه في الوضوء، ومع هذا فتفريق الطواف لمكتوبة تقام، أو جنازة تحضر، ثم يبني على الطواف ولا يستأنف، فالوضوء أولى بذلك[٢].

٥. أن التتابع في صوم شهري الكفارة واجب بالنص والإجماع، ثم لو تركه لعذر لم ينقطع، وكذلك الموالاة في الوضوء[٣].

القول الثالث:

أن الموالاة سنة، وليست شرطًا في الوضوء، وبه قال الحنفية[٤]، والجديد عند الشافعي[٥]، واستدلوا على قولهم بالآتي:

١. أن ابن عمر رضي الله عنهما توضأ في السوق، فغسل وجهه ويديه، ومسح برأسه، ثم دعي إلى جنازة فدخل المسجد، ثم مسح على خفيه، ثم صلى عليها[٦].

وجه الاستدلال:

أن ترك ابن عمر رضي الله عنهما المسح على الخفين إلى أن دخل للمسجد، دليل على أن الموالاة في الوضوء ليست واجبة.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/١٣٩).
(٢) المصدر نفسه (٢١/١٤٠).
(٣) شرح الزركشي (١/٢٠٢).
(٤) انظر: بدائع الصنائع (١/١٨-٢٢)، تحفة الفقهاء (١/١٣).
(٥) انظر: المجموع (١/٤٥٥)، كفاية الأخيار (١/٣١).
(٦) أخرجه مالك في الموطأ، باب ما جاء في المسح على الخفين (١/٣٦)، برقم (٤٣).

ويجاب عنه بما يلي:

١. لم يكن مسح ابن عمر رضي الله عنهما يبعد مما تقدم من الوضوء، لأن السوق قريب من المسجد.

٢. يحتمل أن يكون إنما أخر ابن عمر رضي الله عنهما المسح؛ لأنه كان برجليه علة، فلم يمكن له الجلوس في السوق، فلما أتى باب المسجد تمكن من الجلوس ومسح على خفيه، وذلك لقرب المسجد من السوق.

٣. ويحتمل أن يكون ابن عمر رضي الله عنهما نسي حين توضأ، فذكر ذلك حين دعي للجنازة[١].

٢. أن الله سبحانه وتعالى أمر بالتطهر من الجنابة والحيض، وبالوضوء من الأحداث، ولم يشترط سبحانه وتعالى في ذلك متابعة، فكيفما أتى به المرء أجزأه[٢].

ويجاب عليه:

بما ورد من أحاديث -عند أدلة أصحاب القول الأول والثاني- تدل على وجوب الموالاة بين أعضاء الوضوء لغير المعذور.

الترجيح:

القول بأن الموالاة تجب مع الذكر، وتسقط مع النسيان، والعذر هو الراجح -والله أعلم-، لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول.

قال الشافعي: «وأحب أن يتابع الوضوء ولا يفرقه، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء به متتابعًا، وإن قطع الوضوء فأحب إليّ أن يستأنف وضوئه»[٣] هذا مع قوله بأن الموالاة سنة في الجديد عنده.

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (٢/١٥١).
(٢) المحلى (١/٣١٢).
(٣) الشافي في شرح مسند الشافعي (١/٢٠٦).

المبحث الثاني
الترتيب والموالاة في الغسل

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى
تعريف الغسل

الغسل لغة:

الغُسل بضم الغين اسم من الاغتسال، والماء الذي يغتسل به، والغِسل بالكسر ما يغسل به الرأس من خطمي وغيره، والغَسل بالفتح: المصدر[1].

وفي الاصطلاح:

الغُسل بضم الغين الاغتسال، أي استعمال الماء في جميع البدن على وجه مخصوص[2].

ومن تعريفاته أنه: إيصال الماء إلى جميع الجسد بنية استباحة الصلاة، مع الدلك[3].

وعرف أيضًا: بأنه سيلان الماء على جميع البدن مع النية[4].

(١) انظر: لسان العرب (١١/٤٩٤)، تاج العروس (٣٠/١٠٣)، النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٣٦٦-٣٦٧).
(٢) الروض المربع (١/٤٠).
(٣) الفواكه الدواني (١/١١٦).
(٤) مغني المحتاج (١/٣١٢).

وبالنظر في التعريفات نجد أنها تتفق على أن الغسل هو: استعمال الماء على جميع البدن، ويذكر بعضهم النية، والبعض الآخر يذكر الدلك، لاشتراط ذلك عندهم.

المسألة الثانية
حكم الترتيب في الغسل

اتفق الفقهاء على عدم وجوب الترتيب في الغُسل(١).

قال القرطبي: «احتج من أجاز ذلك بالإجماع على أن لا ترتيب في غسل أعضاء الجنابة»(٢).

وقال ابن عبدالبر: «أجمعوا أن غسل الأعضاء كلها مأمور في غسل الجنابة ولا ترتيب في ذلك عند الجميع»(٣).

واستدلوا على عدم وجوب الترتيب بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة:٦].

٢. قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء:٤٣].

وجه الاستدلال:

أن الواجب تعميم الغسل للبدن، لأن الله أضاف التطهر للبدن، ولم يخصه بشيء دون شيء(٤).

---

(١) العزيز شرح الوجيز (١/١٩١).
(٢) تفسير القرطبي (٦/٩٩).
(٣) التمهيد (٢/٨١).
(٤) تيسير الكريم الرحمن (١/٢٢٢)، تفسير السعدي.

٣. قول الرسول ﷺ لمن أصابته الجنابة: «اذهب فأفرغه عليك»[١].

وجه الاستدلال:

لم يبين النبي ﷺ كيفية للغسل، ولو كان الترتيب واجبًا لبينه.

٤. أن البدن في الغسل شيء واحد، فصار كعضو من أعضاء الوضوء، والترتيب يكون بين الأعضاء المتعددة[٢] كما جاء في الوضوء، وسيأتي في التيمم -إن شاء الله-.

المسألة الثالثة
حكم الموالاة في الغسل

المراد بالموالاة في الغسل:

هي المتابعة وعدم القطع والتفريق.

فإذا طال الفصل في غسل البدن، بأن غسل بعضه وترك الآخر، فهل يكمل غسله أو يستأنفه من جديد؟

للفقهاء في حكم الموالاة في الغسل قولان:

القول الأول:

أن الموالاة واجبة في الغسل، وبه قال المالكية[٣]، والشافعية في القديم[٤]، وهو قول عند الحنابلة[٥]، واستدلوا على قولهم بالآتي:

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب الصعيد الطيب وضوء المسلم يكفيه من الماء (١/٧٦)، برقم (٣٤٤).
(٢) انظر: المجموع (٢/٢٣٤).
(٣) انظر: مواهب الجليل (١/٢٢٣)، الشرح الكبير (١/١٣٣)، «مع حاشية الدسوقي».
(٤) انظر: الحاوي الكبير (١/١٣٧).
(٥) انظر: الإنصاف (١/٢٥٧).

١. قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة:٦] مع ما جاء في صفة غسل النبي ﷺ الموضح للواجب، وأنه على الفور، فتكون الموالاة واجبة في الغسل[٦].

٢. قياس الغسل على الوضوء في عدم تفريق أعضائه، ووجوب الموالاة[٧].

القول الثاني:

أن الموالاة سنة في الغسل، وبه قال الحنفية[٨]، والشافعية في الجديد[٩]، والحنابلة[١٠]، مستدلين على قولهم بالآتي:

١. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ [النساء:٤٣].

٢. قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة:٦].

وجه الاستدلال:

أن الله ﷻ أوجب غسل أعضاء، فمن أتى بغسلها فقد أتى بالذي عليه، سواء فرقها أو أتى بها متوالية[١١].

ويجاب عليه:

بأن وجه استدلالهم ضعيف، والغسل عبادة واحدة، فلزم أن ينبني بعضه على بعض بالموالاة[١٢].

٣. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: حدثتنا ميمونة قالت: «صببت للنبي ﷺ

(٦) انظر: مواهب الجليل (١/ ٢٢٤)، الحاوي الكبير (١/ ١٣٧).
(٧) انظر: مواهب الجليل (١/ ٢٢٤-٢٢٥).
(٨) انظر: البحر الرائق (١/ ٢٨)، حاشية ابن عابدين (١/ ١٢٣).
(٩) انظر: المهذب (١/ ٤٣)، المجموع (٢/ ٤٥١).
(١٠) انظر: المغني (١/ ١٦٢)، كشاف القناع (١/ ١٥٣).
(١١) انظر: الأوسط (١/ ٤٢٠).
(١٢) انظر: الشرح الممتع (١/ ٣٦٥).

غسلاً، فأفرغ منه بيمينه على يساره فغسلهما، ثم غسل فرجه، ثم قال بيده الأرض، فمسحها بالتراب، ثم غسلها، ثم تمضمض واستنشق، ثم غسل وجهه، وأفاض على رأسه، ثم تنحى، فغسل قدميه»[1].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ حين تنحى وغسل قدميه، فرّق في الغسل، فدل على عدم وجوب الموالاة.

ويناقش هذا الاستدلال:

بأن التفريق لا يضر لأنه يسير.

٤. أن الغسل لا يجب فيه الترتيب، فلا تجب الموالاة كغسل النجاسة، فلو اغتسل إلا أعضاء وضوئه لم يجب الترتيب فيها، لأن حكم الجنابة باقٍ[2].

ويجاب عليه:

بأن عدم اشتراط الترتيب في الغسل، لأن البدن شيء واحد، فصار كعضو من أعضاء الوضوء، والترتيب يكون بين الأعضاء المتعددة، فلا يصح قياس الموالاة على الترتيب -كما ذكرنا سابقًا-.

الترجيح:

يترجح القول بالموالاة، وأنها واجبة في الغسل؛ لأن الغسل عبادة واحدة، فلزم أن ينبني بعضه على بعض بالموالاة، لكن إن فرق الغسل لعذرٍ، كانقطاع الماء في أثناء الغسل، فلا يلزمه إعادة ما غسله أولاً -والله أعلم-.

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة (١/ ٦١)، برقم (٢٥٩).
(٢) المغني (١/ ١٦٢).

المبحث الثالث
الترتيب والموالاة في التيمم

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى
تعريف التيمم

التيمم لغة:

القصد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة:٢] جمع آمٍّ، يَؤُمُّونَ بيت الله، أي: يقصدونه(١).

وفي الاصطلاح:

استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على قصد التطهر، بشرائط مخصوصة(٢)، أو هو طهارة ترابية تشتمل على مسح الوجه، واليدين بنية، تستعمل عند عدم الماء، أو عدم القدرة على استعماله(٣).

وعرفه البعض بأنه: «مسح الوجه واليدين بتراب طهور على وجه مخصوص»(٤).

(١) مقاييس اللغة (١/ ٣٠)، النهاية في غريب الحديث (٥/ ٣٠٠).
(٢) بدائع الصنائع (١/ ٤٥)، وانظر: مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح (١/ ٤٩)، حاشية ابن عابدين، رد المحتار «مع الدر المختار» (١/ ٢٢٩).
(٣) مواهب الجليل (١/ ٣٢٥)، الفواكه الدواني (١/ ١٥٢)، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي (١/ ١٤٧).
(٤) انظر: المغني (١/ ١٧٢)، كشاف القناع (١/ ١٦٠).

وبالنظر في التعريفات نجد أن التعريف الأول أقرب التعاريف للتيمم، إلا أنه ينقصه عبارة «على صفة مخصوصة»، وهي قيد مهم، فالأولى تقييد التعريف بها، ليكون التعريف جامعًا لفروض التيمم[1].

المسألة الثانية
حكم الترتيب بين أعضاء التيمم

الترتيب مشروع في التيمم عند الفقهاء بالاتفاق، لكنهم اختلفوا في حكمه: هل هو فرض من فروض التيمم، أو سنة من سننه؟ على أقوال ثلاثة:

القول الأول:

أن الترتيب واجب في التيمم عن الحدث الأكبر، والأصغر، وبه قال الشافعية[2]، وقول عند الحنابلة[3]، واستدلوا بالآتي:

١. قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾[4].

وجه الاستدلال:

أن الله ﷻ ذكرها مرتبة، فبدأ بالوجه قبل اليدين في آيتي النساء، والمائدة، فوجب الترتيب بينهما.

٢. عن عمار بن ياسر رضي الله عنه: «فضرب النبي ﷺ، فمسح وجهه وكفيه»[5].

وجه الاستدلال:

(١) انظر: أحكام التيمم، ص(٢٧).
(٢) انظر: كفاية الأخيار (١/ ٦٠)، المجموع (٢/ ٢٣٤).
(٣) انظر: الشرح الكبير على متن المقنع (١/ ٢٥٧-٢٥٨)، شرح الزركشي (١/ ٣٥١).
(٤) سورة النساء، الآية (٤٣)، والمائدة، الآية (٦).
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه، باب التيمم للوجه واليدين (١/ ٧٥)، برقم (٣٤٣)، ومسلم في صحيحه، باب التيمم (١/ ٢٨٠)، برقم (٣٦٨) بنحوه.

أن النبي ﷺ قدم مسح الوجه على اليدين، كما ورد في القرآن، وهما عضوان فوجب الترتيب بينهما كالوضوء.

٣. أن الترتيب يكون في المحلين المختلفين، ولا يظهر في المحل الواحد، فالبدن في الغسل شيء واحد، فصار كعضو من أعضاء الوضوء، وأما الوجه واليدان في التيمم فمحلان مختلفان[١]، فيلزم الترتيب.

القول الثاني:

أن الترتيب فرض في التيمم عن الحدث الأصغر دون الأكبر، وبه قال الحنابلة في الصحيح من المذهب[٢]، واستدلوا على قولهم بالآتي:

أن التيمم مقيس على الوضوء، ومبني عليه، فكما وجب الترتيب في الوضوء، فكذلك في التيمم[٣].

ويناقش هذا الدليل:

بأن الترتيب واجب في الوضوء لكونه أعضاء مختلفة، أما الغسل فالبدن شيء واحد، والتيمم للحدث الأصغر والأكبر يكون في عضوين، وهما الوجه واليدان، فيعتبر الترتيب في التيمم للحدثين، لأنه يكون في محلين مختلفين -وسبق بيان ذلك عند أدلة من قال بالترتيب في الوضوء-.

القول الثالث:

أن الترتيب سنة في التيمم مطلقًا، سواء كان التيمم عن الحدث الأصغر أو الأكبر، وبه قال الحنفية[٤]، والمالكية[٥]، واستدلوا على قولهم:

حديث عمار بن ياسر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال له: «إنما كان يكفيك أن

(١) المجموع (٢/ ٢٣٤)، وانظر: كفاية الأخيار (٢/ ٢٣٤).
(٢) انظر: الإنصاف (١/ ٢٨٧-٢٨٨)، دليل الطالب (١/ ٢٠)، الروض المربع (١/ ٤٦).
(٣) انظر: الشرح الكبير (١/ ٢٥٨)، شرح الزركشي (١/ ٣٥١-٣٥٢).
(٤) انظر: المبسوط (١/ ١٢١)، البحر الرائق (١/ ١٥٣).
(٥) انظر: الذخيرة (١/ ٣٥٦)، مواهب الجليل (١/ ٣٥٦).

تقول بيدك هكذا، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة، ثم مسح الشمال على اليمين، وظاهر كفيه ووجهه»[1].

وجه الاستدلال:

قدم في اللفظ: «مسح اليدين» على «مسح الوجه» لكن بحرف الواو، وهي لا تقتضي الترتيب، فيكون الترتيب في التيمم غير واجب[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن العطف في روايات هذا الحديث قد جاء بالواو، وتفيد العطف المطلق، وجاء بالفاء، وثم وتفيدان الترتيب، والترتيب زيادة، والزيادة من العدل مقبولة فيحمل مجموع ما في الصحيحين على الترتيب، ولم يرد عن النبي ﷺ تقديم اليدين على الوجه لا قولاً ولا فعلاً[3].

الترجيح:

يترجح القول بأن الترتيب واجب في التيمم للحدثين الأكبر والأصغر، لقوة أدلة من قال بذلك، وقياسًا على وجوب الترتيب في الوضوء، والله أعلم.

المسألة الثالثة
حكم الموالاة بين أعضاء التيمم

الموالاة في التيمم: هو أن لا يؤخر مسح عضو عما قبله زمنًا، بقدرها في الوضوء[4].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، باب التيمم ضربه (١/٧٧)، برقم (٣٤٧) بنحوه، ومسلم في صحيحه، باب التيمم (٢/٣٠١)، برقم (٣٦٨)، «مع شرح النووي» واللفظ لمسلم.
(٢) انظر: إحكام الإحكام (١/١٤٨).
(٣) تيسير العلام شرح عمدة الأحكام (١/٧٤)، وانظر: سبل السلام (١/١٤٠).
(٤) كشاف القناع (١/١٧٥).

اختلف الفقهاء في حكم الموالاة، هل هي فرض من فروض التيمم أم سنة؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أن الموالاة فرض في التيمم مطلقًا، سواء عن حدث أكبر أو أصغر، وبه قال المالكية[١].

واستدلوا على قولهم:

بالقياس على الطهارة بالماء، فكما تلزم الموالاة في الوضوء والغسل، فكذلك في بدله[٢]، فالبدل تابع للمبدل.

القول الثاني:

أن الموالاة سنة في التيمم مطلقًا، سواء عن حدث أكبر أو أصغر، وبه قال الحنفية[٣]، والشافعية[٤]، مستدلين على قولهم:

بأن التيمم بدل عن الوضوء والموالاة سنة في الوضوء، لا يمنع تركه الجواز، فكذلك في التيمم[٥].

ويجاب عليه:

بأن استدلالهم على أن الموالاة سنة في الوضوء، قد ورد عليه اعتراضات وأجيب عليها، فلا يصلح دليلاً على أن الموالاة سنة في التيمم.

القول الثالث:

أن الموالاة فرض في التيمم عن حدث أصغر دون الحدث الأكبر، وهذا قول الحنابلة[٦].

---

(١) انظر: مواهب الجليل (١/٣٤٢)، الشرح الكبير (١/١٥٢).
(٢) انظر: الذخيرة (١/٣٥٦).
(٣) انظر: البحر الرائق (١/١٥٣)، مراقي الفلاح (١/٥٣).
(٤) انظر: مغني المحتاج (١/٢٦٥)، المجموع (٢/٢٣٣).
(٥) المبسوط (١/١٢١).
(٦) انظر: كشاف القناع (١/١٧٥)، حاشية الروض المربع (١/٣٢٤-٣٢٥).

ودليلهم:

أن التيمم مبني على الطهارة بالماء، وهما فرضان في الوضوء، فكذا في التيمم القائم مقامه، وخرج التيمم لحدث أكبر، فلا يعتبر فيه ترتيب ولا موالاة كالغسل، فالبدل يأخذ حكم المبدل[1].

وأجيب عنه:

بأن قياس التيمم على طهارة الحدث الأكبر في عدم وجوب الترتيب والموالاة قياس مع الفارق، لأن البدن كله عضو واحد في طهارة الحدث الأكبر بالماء، وفي التيمم عضوان[2].

الترجيح:

يترجح -والله أعلم- أن الموالاة واجبة في التيمم مطلقًا، سواء عن حدث أصغر أو أكبر، لقوة ما استدل به أصحاب هذا القول.

(١) انظر: كشاف القناع (١/ ١٧٥)، وحاشية الروض المربع (١/ ٣٢٥).
(٢) الشرح الممتع (١/ ٣٩٨).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على نبي الهدى وعلم الأعلام نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام، وبعد:

في نهاية هذا البحث الذي تناولت فيه الترتيب والموالاة في الطهارة، أذكر أهم النتائج التي توصلت إليها:

١. أن ترتيب أعضاء الوضوء كما ورد في النص القرآني، فرض من فروض الوضوء.

٢. متابعة غسل أعضاء الوضوء، والموالاة بينهما يجب مع الذكر، ويسقط مع العذر والنسيان؛ لأنه الموافق لأصول الشريعة السمحة.

٣. الترتيب يكون بين الأعضاء المتعددة، والبدن في الغسل كالعضو الواحد، فلا ترتيب في الغسل.

٤. أن الغسل عبادة واحدة فلزم أن ينبني بعضه على بعض بالموالاة وعدم القطع والتفريق.

٥. الترتيب والموالاة فرضان في التيمم عن الحدثين الأكبر والأصغر.

وفي الختام: أسأل الله أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وأن ينفع بها الإسلام والمسلمين، وآخر دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

فهرس المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية، د. ط. ت.

٣. أحكام التيمم، إعداد: رائد بن حمدان الحازم، الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٤. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، موسى بن أحمد بن موسى الحجاوي المقدسي، تحقيق: عبداللطيف السبكي، لبنان: دار المعرفة.

٥. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٦. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية - د. ت.

٧. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، أبو بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، تحقيق: أبي حماد صغير أحمد محمد حنيف، الرياض: دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

٨. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين ابن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، د. ت.

٩. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

١٠. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، ابن رشد، القاهرة: دار الحديث، د. ط، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

١١. تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، الزبيدي، دار الهداية.
١٢. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف بن أبي القاسم الغرناطي، أبو عبدالله المواق المالكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.
١٣. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
١٤. التعريفات الفقهية، محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣هـ.
١٥. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
١٦. تعليقات ابن عثيمين على الكافي لابن قدامة، محمد بن صالح بن عثيمين، د. ط. وبدون ناشر.
١٧. تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن، أبو عبدالله محمد بن أحمد ابن أبي بكر فرح الأنصاري القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.
١٨. التلخيص الحبير: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: أبو عاصم حسن بن قطب، مصر: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤١٦عـ-١٩٩٥م.
١٩. التمهيد لما في الموطأ في المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبدالله ابن محمد بن عبدالبر النمري القرطبي، تحقيق: مصطفى العلوي - محمد البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، د. ط: ١٤٨٧هـ.

٢٠. تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، أبو عبدالرحمن عبدالله بن عبدالرحمن ابن صالح البسام، تحقيق: محمد صبحي بن حسن حلاق، الإمارات: مكتبة الصحابة، القاهرة: مكتبة التابعين، الطبعة العاشرة ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.
٢١. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبدالرحمن بن ناصر ابن عبدالله السعدي، تحقيق: عبدالرحمن اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠-٢٠٠٠م.
٢٢. حاشية ابن عابدين رد المحتار على الدر المختار، ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، «المطبوع مع الدر المختار».
٢٣. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، بدون ناشر، الطبعة: الأولى ١٣٩٧هـ.
٢٤. حاشيتا قليوبي وعميرة، أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٢٥. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، تحقيق: الشيخ علي معوض - الشيخ عادل عبدالموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.
٢٦. دليل الطالب لنيل المطالب، مرعي بن يوسف بن أبي بكر المقدسي الحنبلي، تحقيق: أبي قتيبة نظر محمد الفاريابي، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٢٧. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي، القرافي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى ١٩٩٤م.
٢٨. الروض المربع شرح زاد المستقنع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي الحنبلي، دار المؤيد - مؤسسة الرسالة، ومعه: حاشية الشيخ العثيمين وتعليقات السعدي.

٢٩. سبل السلام، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني الصنعاني، دار الحديث، د. ط. ت.
٣٠. سنن ابن ماجه، ابن ماجه أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
٣١. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، تحقيق: محمد عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية.
٣٢. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، أبو عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبدالباقي، وإبراهيم عطوة عوض، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة: الثانية ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
٣٣. سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان الدارقطني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، حسن عبدالمنعم شلبي، عبداللطيف حرز الله، أحمد برهوم، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٣٤. الشافي في شرح مسند الشافعي، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، تحقيق: أحمد بن سليمان - أبي تميم ياسر ابن إبراهيم، الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٦-٢٠٠٥م.
٣٥. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، محمد بن عبدالله الزركشي الحنبلي، دار العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
٣٦. الشرح الكبير على متن المقنع، عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار الكتاب العربي، د. ت.
٣٧. الشرح الكبير، للشيخ أحمد الدردير، دار الفكر، د. ط. ت، المطبوع مع حاشية الدسوقي.
٣٨. الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ.

٣٩. شرح حدود ابن عرفة، محمد بن قاسم الأنصاري، أبو عبدالله، الرصاع المالكي، المكتبة العلمية، الطبعة: الأولى ١٣٥٠هـ.
٤٠. شرح زاد المستقنع، محمد بن محمد المختار الشنقيطي، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية http:www islamweb.net.
٤١. شرح صحيح مسلم، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى. د. ت.
٤٢. شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين البهوتي الحنبلي، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٤٣. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري، تحقيق: د. محمد الأعظمي، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٤٤. صحيح أبي داود، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، الكويت: مؤسسة غراس للنشر، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٤٥. صحيح البخاري، الجامع المسند لصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، محمد بن إسماعيل، أبوعبدالله البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى: ١٤٢٢هـ.
٤٦. صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٤٧. العزيز شرح الوجيز، المعروف بالشرح الكبير، عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم أبو القاسم الرافعي القزويني، تحقيق: علي محمد عوض - عادل عبدالموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٤٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي العيني، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط.
٤٩. فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، دار الفكر، د. ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٥٠. الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، دمشق: دار الفكر، الطبعة: الثالثة ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٥١. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم بن سالم النفراوي الأزهري المالكي، دار الفكر، د. ط، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
٥٢. الكافي، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٥٣. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروني الحنفي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، بيروت: مكتبة لبنان، الطبعة: الأولى ١٩٩٦م.
٥٤. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، دار الكتب العلمية.
٥٥. كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار، أبو بكر بن محمد بن عبدالمؤمن الحصني الشافعي، دمشق: دار الخير، الطبعة: الأولى ١٩٩٤م.
٥٦. اللباب في الجمع بين السنة والكتاب، جمال الدين أبو محمد علي بن أبي يحيى زكريا بن مسعود الأنصاري الخزرجي المنبجي، تحقيق: د. محمد المراد، دمشق - بيروت: دار القلم - الدار الشامية، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٥٧. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، بيروت: دار صادر، الطبعة: الثالثة ١٤١٤هـ.
٥٨. المبدع شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٥٩. المبسوط، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، بيروت: دار المعرفة، د. ط، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
٦٠. المجتبى من السنن، السنن الصغرى للنسائي، أبو عبدالرحمن أحمد ابن شعيب بن علي الخراساني النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة: الثانية ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
٦١. المجموع شرح المهذب، أبوزكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.
٦٢. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة الأخيرة ١٤١٣هـ.
٦٣. المحلى بالآثار، أبومحمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، بيروت: دار الفكر، د. ط. ت.
٦٤. مختار الصحاح، زين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، الطبعة: الخامسة ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.
٦٥. مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي الحنفي، راجعه: نجيم زرزور، المكتبة المصرية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٥م.
٦٦. مسائل الإمام ابن باز رحمه الله، عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، تقييد وجمع وتعليق: أبي محمد عبدالله بن مانع، الرياض: دار التدمرية، الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٦٧. المسالك في شرح موطأ مالك، القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المالكي، تعليق: محمد السليماني وعائشة السليماني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.
٦٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني،

تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، إشراف: د. عبدالله بن عبدالحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

٦٩. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعيد السيوطي الدمشقي الحنبلي، المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٧٠. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، د. ط: ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين، محمد ابن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٧٢. المغني، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن قدامة المقدسي الحنبلي، مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٧٣. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية، د. ط.

٧٤. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد، بن عبدالرحمن الطرابلسي، المعروف بالحطاب المالكي، دار الفكر، الطبعة: الثالثة ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

٧٥. موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، تعليق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.

٧٦. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، بيروت: المكتبة العلمية، د. ط، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود الطناحي.

مجلة
البحوث الفقهية
المعاصرة

الإعلان التجاري
من منظور إسلامي

إعداد:
الدكتور/ بندر بن عبدالعزيز اليحيى
أستاذ الفقه المساعد بقسم الدراسات الإسلامية
وعميد كلية العلوم والدراسات الإنسانية
جامعة المجمعة

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه، وسار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الإعلان هو أحد أوجه النشاط الاقتصادي الذي واكب هذا النشاط منذ أن بدأ الإنسان مزاولة النشاط الاقتصادي على وجه البسيطة، فالعملية الإنتاجية لا يمكن أن تؤتي أكلها، وتحقق الأهداف المتوخاة منها، إلا من خلال القدرة على الإدارة الناجحة لتسويق الإنتاج.

ويقوم الإعلان بدور مهم في العملية التسويقية برمتها، ويمكن إجمال أهمية الإعلان فيما يلي:

١. إن في الإعلان دفعًا لعجلة التقدم الاقتصادي في مختلف القطاعات الإنتاجية، من خلال تأثيره في إيجاد التوازن بين العرض والطلب لصالح الطلب.

٢. إن في الإعلان مساهمة واضحة في مكافحة البطالة والحد منها، من خلال ما يلي:

أ. التشغيل في العمليات الإعلانية ذاتها من خلال شركات الإعلان المتخصصة.

ب.إن الإعلان ذو أثر في زيادة الإنتاج، وزيادة الإنتاج تحتاج إلى قوى عاملة جديدة، وهذا بدوره يقلل من طوابير العاطلين عن العمل.

٣. إن الإعلان يذكي المنافسة بين المنتجين، وهذه المنافسة تؤدي في النهاية إلى تخفيض سعر المنتج، من خلال تقليل هامش الربح لمنح المنتج قدرة على المنافسة.

٤. ولا تقتصر أهمية الإعلان على مجالات النشاط الاقتصادي، بل تتجاوزه إلى كافة أوجه النشاط الإنساني، فللإعلان تأثيراته الاجتماعية والتربوية والأخلاقية والثقافية من خلال ما يروج له من ثقافات، ويختزل فيه من رموز وإيحاءات يكون فيها ترويج لثقافة المعلن وتراثه وحضارته، كما سيتضح ذلك في ثنايا هذه الدراسة.

وقد حاولت في هذه الدراسة إيضاح موقف الإسلام من الإعلان، كما سلطت الأضواء الكاشفة على الأحكام والضوابط الفقهية للعملية الإعلانية وأركانها؛ وصولًا إلى تكوين نظرية في الإعلان الإسلامي.

وقد اشتملت هذه الدراسة على المقدمة وستة مباحث.

المبحث الأول

وتحته مطالب:

المطلب الأول
تعريف الإعلان

أ - تعريفه لغة: الإعلان:

من عَلَن الأمر علونًا: شاع وظهر، وهو خلاف خفي، وعَلِن الأمر علنًا وعلانية، فهو علين وعليين، فمادة العلن وما اشتق منها، يأتي بمعان متقاربة أبرزها:

١. الظهور والبروز، يقال: علن الأمر علنًا وعلانية، واعتلن: ظهر[١]. وأعلنته به، وعلنته: أظهرته[٢]. وجاء في معجم مقاييس اللغة: والعين واللام والنون أصل صحيح، يدل على إظهار الشيء والإشارة إليه وظهوره[٣].

٢. الجهر، جاء في لسان العرب: العلان والمعالنة والإعلان: المجاهرة[٤].

٣. الذيوع والانتشار، وجاء في لسان العرب: علن الأمر يعلن علونًا، وعلن يعلن علنًا وعلانية: إذا شاع وظهر[٥].

(١) الفيروز آبادي القاموس المحيط، مادة (علن).
(٢) الجوهري، الصحاح تاج اللغة ٦/ ٢١٦٥.
(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة (علن).
(٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة (علن).
(٥) المصدر السابق.

وقد ذكر الراغب الأصفهاني أن استعمال مادة علن في العربية هو في المعاني أكثر منه في الأعيان [١].

وقد ذكر القرآن الكريم مادة علن ومشتقاتها في ستة عشر موضعًا، كانت كلها في مقابلة الخفاء والإسرار والإكنان، ومفيدة معنى البروز والظهور والشيوع، ومن هذه المواضع:

قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا نُخْفِي وَمَا نُعْلِنُ﴾ [إبراهيم:٣٨].

قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾ [النحل:١٩].

قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [القصص:٦٩].

ب. الإعلان في الاقتصاد الوضعي:

عرف كتاب الاقتصاد الوضعي الإعلان بعدة تعريفات مختلفة متباينة، من خلال نظرة كل كاتب للإعلان بكونه وسيلة إشهارية وترويجية، وفيما يلي عرض لأبرز هذه التعريفات:

١. الإعلان هو: وسيلة غير شخصية لتقديم الأفكار أو السلع أو الخدمات، بواسطة جهة معلومة، مقابل أجر مدفوع [٢].

وهذا التعريف يغفل عملية الاتصال الشخصي التي يقوم من خلالها منتج السلعة أو الخدمة بالاتصال المباشر بالمستهلك النهائي، وعرض هذه السلعة أو الخدمة عليه، ومحاولة إقناعه بجدواها وفائدتها الاقتصادية أو العلمية أو نحوها.

وقد كان هذا النمط من الإعلان هو النمط السائد في الإعلانات البدائية، وما زال قائمًا حتى أيامنا هذه، من خلال وسائل الاتصال المختلفة، ابتداء من الرسالة المعتادة، وانتهاء بمواقع الإنترنت.

(١) الراغب الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن ص: ٣٧٧.

(٢) راشد، الإعلان، ص: ٣٥، عقيلي وآخرون، ، مبادئ التسويق، ص ١٩٧.

٢. وعرف الإعلان بأنه: عملية اتصال شخصي من خلال وسائل الاتصال العامة بواسطة معلنين، يدفعون ثمنًا لتوصيل معلومات معينة إلى فئات من المستهلكين، حيث يفصح المعلن عن شخصيته في الإعلان[١].

وفضلاً عن طول هذا التعريف، ودخول بعض أجزاء المعرف فيه مما يستلزم الدور، فهو يركز على الجانب الشخصي للإعلان، في حين أن جل الإعلانات تخاطب جمهورًا عريضًا من المستهلكين الحاليين والمرتقبين للسلعة أو الخدمة.

٣. وعرف الإعلان أيضًا بأنه: نشر بيانات ومعلومات عن السلع والخدمات والأفكار في وسائل النشر المختلفة بقصد بيعها، أو المساعدة على بيعها نظير مقابل معين[٢].

وبالرغم من حيادية هذا التعريف وبعده عن الوقوع فيما وقع فيه التعريفان السابقان من التركيز على الجانب الشخصي أو إغفاله، إلا أنه عرف الإعلان بكونه عملية إشهارية ترويجية، ولم تدخل في حسبانها الإعلان فنًّا وعلمًا قائمًا بذاته، له أصوله العلمية والنظرية، ومجالاته التطبيقية الرحبة.

غير أن الدكتور أحمد عيساوي عرف الإعلان بتعريف جمع فيه بين تعريف الإعلان بكونه فنًّا وعلمًا، وبين تعريفه بكونه عملية إشهارية مدفوعة الأجر، حيث قال: عرف الإعلان بأنه علم وفن التقديم المغري للسلعة أو الخدمة أو الفكرة أو التسهيلات في جمهور المستقبلين، بوسائل الإعلان المختلفة لسلوك الطريق الاستهلاكي، الذي يرضى عنه المعلن والمنتج معًا، مقابل أجر مدفوع تبدو فيه صفة المعلن [٣].

(١) السلمي، الإعلان، ص: ١٠.
(٢) خيرالدين، التسويق، ص: ١٨.
(٣) العيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، العدد ٧١ ص: ٤٥.

ج. الإعلان في الاقتصاد الإسلامي:

لقد حاول كثير من الباحثين إيجاد تعريف للإعلان خاص بالاقتصاد الإسلامي، وذلك بإضافة بعض القيود والألفاظ التي تضفي الصبغة الإسلامية على الإعلان، التي تعد ضوابط للإعلان، كي يكتسب صفة المشروعية الإسلامية، ومن أبرز التعريفات في هذا المجال:

١. علم التقدم المشروع إسلاميًّا للسلع أو الخدمات أو التسهيلات أو المنشآت الشرعية والفنية، وذلك لإيجاد حالة من الرضا النفسي والقبول لدى الجمهور مقابل أجر مدفوع، يقوم بها وسيط إعلامي إسلامي، يتخذ من وسائل الإعلام والاتصال مفصحًا عن شخصية المعلن وطبيعته[1].

وإن الناظر في هذا التعريف لا يحتاج إلى كثير جهد، كي يلحظ التشابه بينه وبين التعريف للإعلان في الاقتصاد الوضعي، الذي أوردناه قبل قليل، غير أنه أضاف إليه بعض الألفاظ لإضفاء الصبغة الإسلامية عليه، وحذف بعض الألفاظ التي تبين الفرق بين فلسفة الإعلان الإسلامي وفلسفة الإعلان الوضعي، ومن تلك الألفاظ المضافة أو المحذوفة:

أ. المشروع إسلاميًّا: وواضح أن هذا القيد إنما وضع لإخراج كل العملية الإشهارية والترويجية، التي تتعارض والضوابط الشرعية للإعلان.

ب. المنشآت الشرعية: وذلك لإخراج المنشآت غير الشرعية، كمصنع الخمور وشركات التبغ والبنوك الربوية والنوادي الليلية ونحو ذلك.

ت. وسيط إعلامي إسلامي: فإضافة كلمة إسلامي هنا، تعني أن شركات الدعاية والإعلان لا بد من أن تتقيد بالضوابط الشرعية والأخلاقية في أثناء تصميم الإعلان ونشره.

(١) المرجع السابق.

ث. المغري والمؤثر: فقد استبعد هذين اللفظين من تعريف الإعلان في الاقتصاد الإسلامي، وذلك لبيان أن غاية الإعلان في الإسلام ليست إغراء المستهلكين للإقبال على السلعة بأي وسيلة، وإنما غايته إرشاد المستهلكين إلى هذه السلعة، وبيان فوائدها وخصائصها بمصداقية عالية، بعيدًا عن المبالغة والكذب والخداع، لترويج هذه السلعة أو الخدمة.

ج. لسلوك الطريق الاستهلاكي الذي يرضى عنه المعلن والمنتج: فهذه العبارة قد وضعت في الإعلان في الاقتصاد الوضعي لبيان أن الغاية في الاقتصاد الوضعي التأثير في جمهور المستهلكين الحاليين والمرتقبين للسلعة أو الخدمة، والتأثير في اختياراتهم، وترويج الثقافة الاستهلاكية اللازمة، لتعظيم أرباح كل من المنتج والمعلن ومنافعهما، وهذا الأمر مستبعد في الإعلان الإسلامي الذي لا يجنح إلى مجرد تعظيم الأرباح والمنافع دون الأخذ في الحسبان الأبعاد الشرعية والتربوية للإعلان.

٢. وعرف الإعلان الإسلامي أيضًا بأنه: وصف سلعة أو منفعة مباحة بأسلوب مباح بغرض ترويجها بوسائل نشر عامة، وذلك نظير مبلغ معين يدفعه المعلن[١].

من خلال هذا التعريف نلحظ أن الباحث استخدم الألفاظ التالية:

أ. وصف: إشارة إلى تغليب الجانب الوصفي في الإعلان الإسلامي، وأن كلمة وصف بحد ذاتها مشعرة باستبعاد الأساليب الدعائية، التي تهدف إلى الهيمنة على سلوك المستهلك وسلب إرادته، لدفعه إلى اختيار السلعة أو المنفعة المعلن عنها.

ب. بأسلوب مباح: وذلك لاستبعاد الأساليب الترويجية أو الإشهارية

(١) الطحان، بيان دراسة اقتصادية للإعلان في الاقتصاد الإسلامي ص: ٣٠.

غير المباحة في الشرع المطهر، كاستخدام جسد المرأة لترويج السلع والمنافع والخدمات.

ت. سلعة أو منفعة مباحة: إشارة إلى التزام الإعلان الإسلامي بعدم الإعلان عن السلع المحرمة كالخمور، وعن المنافع والخدمات المحرمة أيضًا كالإعلان عن بيوت الدعارة والنوادي الليلية.

غير أن هذا التعريف استبعد الإعلان الشخصي، الذي يقوم من خلاله المعلن بالاتصال المباشر بوسائل شخصية، وليس بوسائل نشر عامة فقط.

وهذا التعريف جمع في ثناياه بين الإعلان بكونه عملية إشهارية والإعلان بكونه علمًا وفنًّا قائمًا بذاته، غير أنه استبعد الإعلان الشخصي أيضًا والإعلان التجاري؛ ولهذا فإن الباحث يقترح إضافة عبارة (ومن خلال الاتصال الشخصي بين المنتج والمستهلك) في آخر التعريف، ليصبح التعريف:

وصف بأسلوب مباح سلعة أو منفعة مباحة بغرض ترويجها بوسائل نشر عامة، وذلك نظير مبلغ معين يدفعه المعلن أو من خلال الاتصال الشخصي بين المنتج والمستهلك.

المطلب الثاني
الألفاظ والمصطلحات ذات الصلة للإعلان

هناك ألفاظ ومصطلحات تتعلق بأنشطة اتصالية تتشابه مع الإعلان التجاري في بعض المظاهر، وتختلف عنه في الأهداف، ويساعد التعريف بهذه الأنشطة في توضيح مفهوم الإعلان التجاري، ومن هذه الأنشطة:

أولًا: التسويق:

يعرف التسويق بأنه نشاط الأعمال الذي يوجه انسياب السلع والخدمات من المنتج إلى المستهلك أو المستعمل[1].

(١) خير الدين، التسويق، ص ١٥

ويشتمل التسويق على مجموعة من العناصر التي تتكامل وتتفاعل مع بعضها بعضًا، لتكون ما يطلق عليه اسم (المزيج التسويقي) وهي:

١. السلعة أو الخدمة.

٢. السعر.

٣. التوزيع.

٤. الترويج[١].

ثانيًا: التوزيع:

ويقصد به (نشاط التوزيع الخاص بالمنتجات، مع التضمين للقرارات المتعلقة بتحديد سياسات التوزيع، واختبار منشآت التوزيع، وتنمية العلاقات مع تلك المنافذ والمنشآت[٢].

ويشتمل التوزيع على مجموعة من العناصر التي تتفاعل مع بعضها بعضًا، لتكون ما يطلق عليه اسم (المزيج المكاني)، ومن أهمها: النقل، والتخزين، وتجارة الجملة، وتجارة التجزئة[٣].

ثالثًا: الترويج:

يعرف الترويج بأنه نشاط تسويقي ينطوي على عملية اتصال إقناعي، يتم من خلالها إبراز المزايا النسبية الخاصة بسلعة أو خدمة أو فكرة، أو حتى نمط سلوكي معين؛ بهدف التأثير في أذهان أفراد جمهور معين لاستمالة السلوك الشرائي[٤].

ويشتمل الترويج على مجموعة من الأساليب التي تسعى كل منها إلى

(١) أحمد، الإعلان، ص ٤٧، والصحن، الإعلان ص ٤٤.
(٢) أحمد، الإعلان ص: ٤٧.
(٣) الصحن، الإعلان، ص ٤٥، ومعلا، الأصول العلمية للترويج، ص ٢٢.
(٤) معلا، الأصول العلمية للترويج، ص٥.

المساهمة في تحقيق هدفه، الذي يتلخص في تحقيق عملية التبادل بين المنتج والمستهلك، ويطلق على هذه الأساليب اسم (المزيج الترويجي)، وهي:

١. الإعلان التجاري.

٢. البيع الشخصي.

٣. تنشيط المبيعات.

٤. الدعاية.

٥. العلاقات[١].

رابعًا: الإعلام:

يعرف الإعلام بأنه نشر البيانات والمعلومات عن السلع أو الخدمات أو الأفكار أو المنشآت أو غيرها في وسائل النشر المختلفة، نظير مقابل بقصد تنوير الرأي العام وتبصيره بمجريات الأمور؛ حتى يمكن للجمهور تكوين رأيه على أساس من الواقع وأساس من الحقائق[٢].

ويظهر الفرق بين الإعلام والإعلان التجاري، أن الأخير يعتمد على عنصر التكرار والإلحاح، وطول الفترة الزمنية، التي تعيشها الحملة الإعلانية، بينما يبحث الإعلام عما هو جديد وغير مألوف[٣].

المطلب الثالث
مشروعية الإعلان التجاري

ذهب الباحثون المعاصرون إلى مشروعية الإعلان التجاري من حيث

(١) أحمد، الإعلان، ص٤٨، والعبدلي، الترويج والإعلان ص١٣، ومعلا، الأصول العلمية للترويج ص٢٢.

(٢) خير الدين، التسويق، ص: ٣٠٨.

(٣) الحديدي، الإعلان، ص: ٣٠٩.

أصله[1] ما دام ملتزمًا بالضوابط الشرعية للإعلانات التجارية، واستدل هؤلاء الباحثون على مشروعية الإعلان التجاري الملتزم بالضوابط الشرعية بمجموعة من الأدلة، منها:

أولًا: قوله ﷻ على لسان سيدنا يوسف عليه السلام للملك: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف:٥٥].

وجه الدلالة: أن الشارع الكريم أجاز للإنسان أن يصف نفسه بما فيه من مزايا حميدة: كالعلم والفضل وغيرهما، إذا دعت إلى ذلك الحاجة، أو تعلقت به مصلحة راجحة كالكسب المعيشي ونحوه، مع أن الأصل أن لا يمدح الإنسان نفسه؛ لأن الأصل المنع[2]، لقوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ﴾ [النجم:٣٢]؛ ولذلك فإنه يجوز للإنسان من باب أولى أن يمدح سلعته، ويثني عليها بذكر خصائصها ومنافعها، فليس هناك دليل يمنع من ذلك، كما هو الحال في مدح النفس، والإعلان التجاري في حقيقته هو مدح لسلع أو خدمات أو منشآت معينة، وثناء عليها، وترغيب فيها، باستخدام الوسائل الإعلانية، فيكون جائزًا[3].

ثانيًا: عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ مر على صبرة من طعام، فأدخل يده فنالت أصابعه بللًا، فقال: «يا صاحب الطعام، ما هذا؟» قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني»[4].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ لم ينكر على صاحب صبرة الطعام

(١) طحان، دراسة اقتصادية للإعلان ص: ٩ والفالح، الإعلان المشروع والممنوع، ص ٩٦.
(٢) الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج ١٢/١٣ والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢١٧/٩.
(٣) المصلح، الحوافز التجارية، ص ٤١٤.
(٤) أخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا» برقم (٢٩٥).

عرض صبرته، وإنما أنكر عليه طريقته في عرضها والإعلان عنها، من خلال إظهار الطعام الجيد وإخفاء الرديء؛ لكون ذلك شكلًا من أشكال الغش والخداع[١]، ولأن ما قام صاحب الصبرة هو من باب إظهار السلعة على وجه تبدو فيه أنها جيدة، بهدف لفت أنظار المستهلكين إليها، وهي على خلاف ذلك -وهو ما يعرف الآن بالإعلان التجاري الكاذب- مما يشير إلى أن الإعلان التجاري -وهو في الحقيقة عرض وترويج للسلعة أو الخدمة أو المنشآة المراد ترويجها- متى يتم بطريق ينتفي فيه الغش والخداع والتغرير، فإنه يكون مباحًا لا حرج فيه، بدليل أن النبي ﷺ قد صحح لصاحب الصبرة مفهوم العرض، وبين له كيف يكون الإعلان عن سلعته وفق منهج الإسلام، بقوله: «أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟».

ثالثًا: لم يؤثر عن رسول الله ﷺ أنه أنكر على التجار الذين كانوا يعرضون بضائعهم في سوق المدينة المنورة، وينادون عليها: إما بأنفسهم، وإما عن طريق غيرهم للفت أنظار المستهلكين إليها، مما يدل على إقراره ﷺ للمناداة على السلع في الأسواق، ولا شك في أن هذه المناداة هي صورة من صور الإعلان التجاري، على الرغم من بدائيتها[٢].

كما أن التجار المسلمين ما برحوا يستخدمون المناداة على السلع في الأسواق للفت أنظار المستهلكين إليها، من غير أن يلاقوا نكيرًا من أحد، مما يشير على جواز هذه المناداة[٣].

رابعًا: الإعلان التجاري فيه شبه بعمل الدلال، من حيث إن كلًّا منهما

(١) العيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، ص: ٦٤.
(٢) عيساوي، الإعلان من منظور إسلامي، ص ٦٥.
(٣) الصلاحين، الإعلانات التجارية ص، ٣٧.

عملية اتصالية إشهارية، تهدف إلى التعريف بالسلعة ومحاولة إقناع المستهلك المرتقب بشرائها.

خامسًا: إن كل ما دعت إليه حاجة الناس، وتعلقت به مصلحة معاشهم، وكانت مصلحته راجحة، فإن الشريعة الإسلامية الغراء لا تحرمه، إذ إن تحريمه عندئذ سيوقع الناس في الحرج ويلحق بهم المشقة، وهما منتفيان شرعًا بدلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج:٧٨]. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة:١٨٥] وحديث عائشة رضي الله عنها: (ما خير النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يأثم..)[١]. والإعلان التجاري وسيلة تدعو إليها حاجة المستهلكين، لا سيما مع واقع الأسواق التجارية المعاصرة، التي تشهد تنوعًا كبيرًا في السلع والخدمات، مما يوقع الناس في حيرة وارتباك وتردد عند اختيار إحدى السلع؛ ولهذا كان في مشروعية الإعلان التجاري رفع لتلك الحاجة؛ لأنه يعرف المستهلكين بمزايا السلعة وخصائصها ومنافعها، وأوجه الفرق والاختلاف بينها وبين السلع الأخرى من الصنف الواحد، مما يساعد المستهلك في إزالة الحيرة والارتباك والتردد عنه، واتخاذه القرار الشرائي الصائب[٢].

وكذلك فإن الإعلان التجاري أمر ضروري لدوران العجلة الاقتصادية والتجارية؛ لأن له أثرًا كبيرًا في تحسين نوعية السلع والخدمات، ورفع مستوى الإنتاج؛ لأن الإعلان التجاري يهدف إلى أن يتم تداول السلعة المعلن عنها بأكبر قدر ممكن، فإذا حصل هذا وتحقق، كان سببًا في زيادة الطلب على هذه السلعة، وهذا بدوره يؤدي إلى رفع مستوى إنتاج هذه السلعة، ومن ثم تحسين نوعيتها؛ ولهذا فإن

(١) متفق عليه، البخاري ٦/٢٤٩١ ومسلم ص ٩١١.
(٢) المصلح، الحوافز التجارية، ص: ٢٠٣.

منع الإعلان التجاري يؤدي إلى الإضرار بالحياة الاقتصادية، ونفي الضرر وإثبات المنفعة هو من مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء[١].، كما دلت عليه قواعد نفي الضرر في الفقه الإسلامي، ومنها قاعدة: (لا ضرر ولاضرار)[٢] وقاعدة (الضرر يزال)[٣].

(١) المصلح، الحوافز التجارية، ص: ٢٠٣.
(٢) الشاطبي، الموافقات ٦/ ٨٠.
(٣) السبكي، الأشباه والنظائر ١/ ٥١.

المبحث الثاني
حكم الإعلان التجاري

على الرغم من أن الإعلان التجاري من حيث أصل مشروعيته مباح ولا حرج فيه، إلا أنه من حيث الحكم التكليفي تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة بالنظر إلى حالته، ويختلف حكمه من الإباحة إلى الندب إلى الوجوب أو إلى الكراهة أو التحريم باختلاف الأحوال والظروف، وحسب مكونات الرسالة الإعلانية وخلفياتها(١).

فالإعلان التجاري يكون مباحًا إذا كان ترويجًا لسلعة أو خدمة أو منشأة مباحة، وملتزمًا بالضوابط الشرعية المتعلقة بالإعلانات التجارية، ومثاله الإعلان عن نوع معين من السيارات، الذي لا ينطوي على أي غش أو تغرير أو خداع للمستهلك، ولم يستخدم مصممو في إعداده وتصميمه وإخراجه أي أمر محرم، كجسد المرأة وغيره.

وقد يكون الإعلان التجاري مندوبًا إليه(٢). وذلك عندما يروج لسلعة يُندب للمسلمين اقتناؤها أو استعمالها، ومثاله، الإعلان المصمم لترويج السواك، فهو إعلان مندوب إليه؛ لأنه يروج لسلعة ندب النبي ﷺ المسلمين إلى استعمالها عند كل صلاة، بقوله: «لولا أن أشق على أمتي، أو على الناس، لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة»(٣)، وكذلك الإعلان الذي يروج للتمر، ويحث الناس على تناوله،

(١) الصلاحين، الإعلانات التجارية، ص: ٣٩.

(٢) وقد يكون الإعلان التجاري واجبًا، وذلك إذا كان فيه ترويج لسلعة يجب على المسلمين استعمالها، أو منشأة شرعية يحتاج الناس إلى التعامل معها، كالإعلانات التي تروج للمؤسسات المالية الإسلامية؛ بهدف تعريف الجمهور بها، وجذبهم إليها في مواجهة الإعلانات التي تروج للمؤسسات المالية الربوية.

(٣) متفق عليه، البخاري ١/٣٠٣ ومسلم ص ١١٤.

ومن خلال بيان خصائصه وفوائده الغذائية لهم، فهو إعلان مندوب؛ لأنه يروج لسلعة ندب النبي ﷺ الناس إلى تناولها، فعن عائشة رضي الله عنها قالت: «قال رسول الله ﷺ: يا عائشة، بيت لا تمر فيه جياع أهله، يا عائشة، بيت لا تمر فيه جياع أهله أو جاع أهله. قالها مرتين أو ثلاثًا»[(١)].

وقد يكون الحكم التكليفي للإعلان التجاري مكروهًا إذا كان فيه ترويج لسلعة مكروهة، أو إذا تضمن في تصميمه أمرًا مكروهًا، ومثاله: الإعلان الذي يصمم لترويج نوع مباح من الطعام، ويبدو فيه رجل يأكل هذا الطعام باستخدام يده اليسرى، وهو أمر مكروه؛ لمخالفته ما روي عن عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه قال: كنت غلامًا في حجر النبي ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصفحة، فقال النبي ﷺ: «يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك» فما زالت تلك طعمتي بعد[(٢)]، فيكون هذا الإعلان مكروهًا؛ لأنه يعرض في تصميمه أمرًا يكرهه الشارع الكريم، وهو استخدام اليد اليسرى في أكل الطعام.

كما يكون الحكم التكليفي للإعلان التجاري محرمًا إذا كان فيه ترويج لسلعة أو خدمة أو منشأة محرمة، أو إذا استُخدم في تصميمه أمر يحرمه الشارع الكريم، كالصورة العارية أو الموسيقا، أو إذا انطوى على الغش أو الخداع أو التغرير بالمستهلك، فيصف السلعة بما ليس فيها من خصائص ومنافع، ومثاله: الإعلان عن الخمر أو الدخان، والإعلان عن البنوك الربوية، والإعلان عن النوادي الليلية[(٣)].

(١) أخرجه مسلم ص: ٨١٣.
(٢) متفق عليه، البخاري ٥/٢٠٥٦ ومسلم، ص: ٨٠٤.
(٣) الصلاحين، الإعلانات التجارية، ص: ٣٩.

المبحث الثالث
خصائص الإعلان التجاري

تضمنت مختلف التعاريف مجموعة من الخصائص التي تميز الإعلان عن غيره من الأنشطة الاتصالية أو التسويقية الأخرى، التي تجعل منه مفهومًا مختلفًا عن هذه المفاهيم، ويمكن أن نجمع خصائص الإعلان فيما يلي:

أولًا: الإعلان وسيلة اتصالية غير شخصية:

لا يعد الإعلان اتصالًا شخصيًّا مباشرًا (وجهًا لوجه)، وهذا ما يمكن أن يميزه عن البيع الشخصي، فبالرغم من أن الرسالة الإعلانية تحاول إعطاء الانطباع بوجود دعوة شخصية، إلا أنها ليست شخصية في حقيقة الأمر، فالرسالة الإعلانية تنقل عبر وسيلة اتصال جماهيرية، كالتلفاز والراديو والصحف[١].

ثانيًا: الإعلان جهد مدفوع الأجر:

الإعلان نشاط اتصالي مدفوع على مستويين أي ميزانية إعلانية تشمل جانبين: مستوى الإنتاج الإعلامي، ومستوى النشر والإذاعة[٢].

ثالثًا: شخصية المعلن معروفة للجمهور:

إن هذا البعد المهم في الإعلان يمثل معيارًا محددًا أساسيًّا في تميز الرسالة

(١) ناجي معلا، الأصول العملية لترويج التجاري والإعلان، ص: ٢٦٩.
(٢) منى الحديدي، الإعلان، ص: ٤٠.

الإعلانية عن غيرها من الرسائل الإعلانية الأخرى. فالرسالة اتصالية يجب أن تصدر عن جهة مسؤولة ترعى هذه الرسالة، حتى يمكن عدّها رسالة إعلانية، والرسالة الإعلانية يجب أن تقترن بمعلن معين، سواء عن طريق التفويض الرسمي (المذيل بتوقيع الرسمي) أو عن طريق موافقة شفهية[١].

ولا يتخلف هذا القيد إلا في الإعلانات التشويقية، التي يلجأ إليها المعلن دون الإفصاح عن شخصيته وهويته؛ لتهيئة الجمهور لاستقبال السلعة أو الخدمة وإثارة اهتمامه، وتعرفها من خلال ميله إلى الاستطلاع، وإيجاد جو من اللهفة والإثارة والترقب حوله والتشوق لمعرفتها[٢].

رابعًا: الإعلان موجه إلى جمهور مستهدف:

يتوجه الإعلان إلى جماعات أو قطاعات محددة من الأفراد، فلكل رسالة إعلانية جمهورها الخاص، فإعلان الماكياج والعطور له جمهوره من النساء، والإعلان عن أدوات الحلاقة له جمهوره من الرجال، وكذلك حليب الأطفال والحفاظات، فالإعلان عنها موجه للأمهات دون غيرهن من النساء، وهذا ما يتفق مع النظريات الحديثة للاتصال القائمة على تفتيت الجمهور؛ لأن المعلن يجب أن يحاول تحديد الجمهور المستهدف بالرسالة الإعلانية، ويتكون هذا الجمهور في العادة من العملاء الذين يجب التركيز عليهم عند وضع البرنامج الإعلاني.

إن التحديد المسبق للجمهور المستهدف بالرسالة الإعلانية من شأنه أن يسهم بفاعلية في تصميم البرنامج الإعلاني ونسجه، بما يتلاءم مع حاجات المستهلكين ورغباتهم وما يتفق مع اتجاهاتهم واستعدادتهم[٣].

(١) عبدالجبار منديل، الإعلان بين النظرية والتطبيق، ص: ٣٣.
(٢) منى الحديدي، الإعلان، ص ٤١.
(٣) معلا، الأصول العلمية للترويج التجاري والإعلان، ص: ٢٧١.

خامسًا: الهدف من الإعلان متعدد الأغراض:

ويمكن تقسيم هذه الأغراض إلى نوعين أساسيين: أغراض تجارية تسويقية، وأغراض اتصالية إقناعية.

١. الأغراض التجارية التسويقية: تكتسي هذه الأهداف طابعًا اقتصاديًا من حيث ارتباطها بالوظائف الآتية:

- وظيفة تعميم الاستهلاك عن طريق توزيع العلامة التجارية في كل الشبكات، التي تراها الجهات المعلنة مهمة وذات أولوية، كالأسواق الكبيرة وكل نقاط البيع، التي تنتشر على نطاق جغرافي واسع.
- وظيفة إقامة العادات: ترتبط مهمة الرفع من نسب الاستهلاك بضرورة إيجاد عادات استهلاكية دائمة، تحافظ على وتيرة البيع أو تطورها.
- اقتراح مناسبات جديدة لاستعمال السلعة أو الاستفادة من الخدمة.

٢. الأغراض الاتصالية الإقناعية: تتحدد هذه الأهداف التي تعمل بموازاة مع الأهداف التجارية في ثلاثة مستويات أساسية.

- مستوى التعريف بالمنتوج من خلال عرض الرسالة.
- مستوى ترسيخ خصائص المنتوج من خلال التذكير بالرسالة.
- مستوى إيجاد موقف موال للسلعة[١].

سادسًا: تفاوت درجة استخدام الإعلان:

تتفاوت درجة استخدام الإعلان (كثافة نشره وإذاعته) وأساليبه من معلن

(١) فايزة يخلف، مبادئ سميولوجيا الإشهار، ص: ١٦.

لآخر، وبالنسبة للمعلن الواحد حسب ظروف السلعة وقوتها وما تواجهه من منافسة أو مشكلات أو عوامل مؤثرة، ومن هنا جاء استخدام أسلوب أو تعبير الحملة الإعلانية أكثر دقة للتعبير عن السياسة أو البرنامج الإعلاني لأي منشأة[١].

سابعًا: الإعلان مزدوج الاتصال:

الإعلان كوسيلة للاتصال يعد مزدوج الاتجاه، بمعنى أن المعلن لا يهدف فقط أن يقوم بتوصيل المعلومات إلى المجموعات المختلفة، وإنما يجب التأكد من أن هذه المعلومات قد وصلت بالطريقة والكيفية المستهدفة، ويتم ذلك عن طريق معرفة ما يعرف: (بالمعلومات المرتدة)، التي تمكن من تعديل الخطط الإعلانية بما يحقق الفائدة المرجوة من عملية الاتصال[٢].

ثامنًا: شمول الرسالة الإعلانية:

يمكن أن نلاحظ شمول الرسالة الإعلانية على الجانب المعرفي الذي يخاطب العقل والمنطق، ويعتمد على تقديم المعلومات والبيانات والحقائق، ومن ثم يشبع الميل إلى حب الاستطلاع، ويغذّي الاحتياج إلى المعرفة، والحاجة إلى التأكد لدى المعلنين إليه، وخاصة عندما يكون الإعلان مرتبطًا بسلع معمرة، أو سلع ومنتجات مؤثرة في صحته، وذلك إضافة إلى الجانب النفسي العاطفي الإيحابي، الذي يتوجه من خلاله المعلن إلى العاطفة والوجدان، ويؤثر فيهما بشكل سريع[٣].

(١) منى الحديدي، الإعلان، ص ٤١.
(٢) الحاجي عمر، حقيقة الإعلان، ص: ١٦.
(٣) منى الحديدي، الإعلان، ص ١٧.

المبحث الرابع
أركان الإعلان

للإعلان أركان لا تتم العملية الإعلانية الإشهارية إلا من خلالها، وفيما يلي نبذة مختصرة عن هذه الأركان، والحكم الشرعي لها:

أ. المنتج (المعلن):

هو صاحب السلعة أو المنفعة أو الخدمة، الذي يريد الإعلان عن سلعته أو منفعته أو خدمته، لقاء أجر يدفعه إلى وكالة الإعلان، التي كانت تقوم ببعض الأعمال ما عرف في الفقه الإسلامي بالدلال، وقد نص كثير من الفقهاء على أن أجرة الدلال على البائع؛ لأنه هو العاقد حقيقة[1]. ومعلوم أن المنتج هو البائع الأول للسلعة أو الخدمة، وهو الذي يعرف بالمعلن في العملية الإعلانية، والمعلن قد يكون فردًا أو جماعة أو منشأة، وشخصيته قد تكون حقيقية، وقد تكون اعتبارية، ويشترط في المعلن -فضلًا عن الشروط العامة الواجب توافرها في كل عاقد- ما يلي[2]:

١. أن يكون هدف المعلن مشروعًا.

٢. أن تكون علاقة المعلن مع باقي العناصر الأخرى علاقة مشروعة ومضبوطة بضوابط العقود الشرعية.

٣. أن يكون المعلن مسؤولًا وضامنًا لما يترتب على الإعلان من آثار وعقود.

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار ٤/ ٥٦٠.

(٢) الطحان، بيان دراسة اقتصادية للإعلان في الاقتصاد الإسلامي، ص: ١٠، وحسين، مداخل الإعلان، ص: ١٢٠.

٤. أن يكون الإنفاق المخصص للإعلان مضبوطًا بحد الاعتدال دون إسراف أو تبذير.

ويجدر التنبيه هنا على أن بعض هذه الشروط يتعلق بالعملية الإعلانية، إلا أن ذكرها هنا قد جاء بالنظر إلى المعلن بوصفه المسؤول عن مشروعية الهدف من الإعلان وضبط الإنفاق عليه؛ لأنه هو الذي يحدد ذلك كله.

ب. وكالة الإعلان:

هي منشأة أعمال متخصصة في تخطيط النشاطات والفعاليات الإعلانية للمعلنين وإدارتها وتنظيمها ورقابتها وتنسيقها، (أي الشركات الراغبة في تدشين الحملات الإعلانية)[١].

وتقوم وكالة الإعلان بجملة وظائف أهمها:

١. شراء المساحات في الصحف والمجلات، أو الأوقات في المذياع أو التلفاز.

٢. إعداد النشرات.

٣. مساعدة المعلن في تحديد ميزانية الإعلان في مؤسسته.

٤. إعداد كل ما يتعلق بالإعلان من تحرير وتصميم وإخراج ونحوه.

٥. إعداد الدراسات السيكلوجية للمستهلك النهائي المستهدف، وتحديد النقاط الإعلانية، التي سيتم التركيز عليها في الإعلان[٢].

ولا تقتصر مهمة وكالة الإعلان على إعداد الإعلانات وكل ما يتعلق بها، وإنما يمتد دورها إلى القيام بمساعدة المعلن في رسم سياسته التسويقية الأخرى[٣].

(١) العلاق وربابعة، الترويج والإعلان ص ٢٢٣.

(٢) العلاق وربابعة، الترويج والإعلان ص: ٢٢٧، والطحان، بيان دراسة اقتصادية للإعلان في الاقتصاد الإسلامي ص: ١١.

(٣) الطحان، بيان دراسة اقتصادية للإعلان في الاقتصاد الإسلامي، ص ١١ وحسين، مداخل الإعلان، ص: ١٢٩.

ويفضل كثير من المعلنين التعامل مع وكالات الإعلان على الاتصال المباشر مع وسائل الإعلان، وذلك للخدمات المميزة التي تقدمها الوكالة، ولما تتميز به من خصائص أهمها:

١. تمتعها بخبرات غنية من خلال تعاملها مع عدد كبير من المعلنين ووسائل الإعلان.

٢. تمتعها بالحيادية وبعدها عن التأثر بوجهات نظر وسائل الإعلان؛ مما يكسبها المصداقية.

٣. إنها تضم في عضويتها عددًا من المتخصصين والخبراء في مجال النشاط الإعلاني[١].

ولا يشترط في وكالة الإعلان ما وجب اشتراطه في المعلن، من حيث أهلية البيع المستوجبة للملك، ونفاذ التصرف والرضا، فقد نص الفقهاء على عدم اشتراط أهلية البيع في الدلال، فقد جاء في إعانة الطالبين، قوله: (ولو قال متوسط وهو الدلال أو المصلح، قال في النهاية: وظاهر أنه لا يشترط فيه أهلية البيع؛ لأن البيع لا يتعلق به)[٢].

ج. وسيلة الإعلان:

وهي قناة أو أداة تنتقل عن طريقها الرسالة الإعلانية من مرسلها، وهو المعلن إلى مستقبلها وهو المستهلك[٣].

ويقوم المعلن أو وكالة الإعلان بالاتصال بوسيلة النشر، ويعهد إليها بتنفيذ الإعلان أو بإعداده وتنفيذه، إذا كان اتصال المعلن بالوسيلة مباشرة.

ووسائل الإعلان كثيرة ومتنوعة، وثمة معايير متنوعة تحكم اختيار

(١) علاق وربابعة، الترويج والإعلان ص: ٢٢٣.
(٢) الدمياطي، ٢ إعانة الطالبين على فتح المعين / ١٨٤.
(٣) علاق وربابعة، الترويج والإعلان ص: ٢٦٧.

الوسيلة الإعلانية قسمها خبراء الإعلان إلى معايير كمية وأخرى نوعية، ومنها:

١. طبيعة الجمهور المستهدف.

٢. مساحة التغطية.

٣. حجم التوزيع بالنسبة للصحف والمجلات.

٤. كلفة الوسيلة الإعلانية.

وتقوم الوسائل الإعلانية ببيع مساحات النشر أو أوقاته، وتختلف الأسعار المحددة لذلك باختلاف وسيلة النشر، فعلى حين تعتمد الصحف والمجلات وحدة (سم) مضافة إلى العمود أو الصفحة، يعتمد التلفاز والإذاعة وحدة (الثانية) مضافة إلى الفترة، وتختلف أسعار التلفاز مثلاً من فترة لأخرى، وما إذا كان المطلوب عرض الإعلان بين البرامج أو ضمنها أو ضمن نشرات الأخبار وهكذا[١].

وقد قسم الدكتور العيساوي هذه الوسائل إلى ثلاثة أقسام، هي[٢]:

١. الوسائل الطباعية: وتشمل الصحف والمجلات والنشرات والمطبوعات والمطويات والكتيبات، وجميع أنواع اللافتات الثابتة والمتحركة والمضيئة على واجهات المحلات والطرقات وفي كافة وسائل النقل، وكذلك الرسائل والبطاقات البريدية وكل أشكال الإعلان المكتوب.

٢. مجموعة الوسائل المسموعة: وتشمل الإذاعة المحلية والوطنية والإقليمية والعالمية وكافة أشكال البث الإذاعي الثابت والمتنقل.

(١) معلا، الأصول العلمية للترويج التجاري ص: ٣٣٧، السلمي، الإعلان ص: ١٨٩، والعقيلي، مبادئ التسويق ص: ٢٠٢.

(٢) العيساوي، الإعلان من منظور إسلامي ص: ١١٩، وانظر أيضًا: العلاق وربابعة، الترويج والإعلان، ص: ٢٨٤، والسلمي، الإعلان، ص ٨٩، ومعلا، الأصول العلمية للترويج التجاري، ص: ٣٣٧.

٣. مجموعة الوسائل المرئية: وتشمل شاشات العرض العامة والسينما وأشرطة الفيديو وأجهزة التلفاز وشبكة الاتصال المعلوماتي (الإنترنت).

ولا بد للمعلن من دراسة كافة الوسائل الإعلانية دراسة متأنية؛ لاختيار الوسيلة بما يحقق الأهداف المتوخاة من العملية الإعلانية.

د. الرسالة الإعلانية:

تعد الرسالة الإعلانية أهم أركان العملية الإعلانية برمتها؛ وذلك لأن دور المعلن ووكالة الإعلان ووسيلته تنتهي جميعًا في الرسالة الإعلانية.

وتهدف الرسالة الإعلانية إلى جذب انتباه الجمهور المستهدف، وهم المستهلكون الحاليون والمحتملون للسلعة أو الخدمة، التي يراد الترويج لها، وهناك مراحل متعددة تختزلها الرسالة الإعلانية ابتداء من مرحلة الإدراك والمعروفة بالسلعة أو الخدمة، وانتهاء بدفع وتحفيز المستهلك لشراء هذه السلعة[١].

وتتنوع الرسائل الإعلانية إلى عدة أنواع، وذلك بالنظر إلى كيفية إخراجها، والهدف المتوخى منها، وتأثيرها في جمهور المستهلكين الحاليين والمحتملين، وهي:

١. الرسالة التفسيرية: وتعتمد على إبراز سمات السلعة أو الخدمة بأسلوب تعريفي توضيحي خال من التضخيم والمبالغة، وهذا النوع من الرسائل يناسب السلع الجديدة غير المعروفة للجمهور المستهدف.

٢. الرسالة الوصفية: وتعتمد أسلوب وصف السلعة من حيث سماتها واستخداماتها، بشكل يسهل على المستهلك فهمها وتقدير قيمتها.

٣. الرسالة الحوارية: وتعتمد أسلوب الحوار من خلال شخصية أو أكثر

(١) علاق وربابعة، الترويج والإعلان، ص: ٢٣٨، والسلمي، الإعلان، ص: ١٥٣.

وبأسلوب تمثيلي، حيث يقوم أحد الأشخاص بطرح مشكلة تتعلق بالسلعة واستخداماتها، وغالبًا ما يكون على هيئة أسئلة واستفسارات، ثم يأتي آخر فيحاول الإجابة عن أسئلة الأول مبينًا مزايا السلعة واستخداماتها.

٤. الرسالة الاستشهارية: وتعتمد على استخدام شخصيات اجتماعية بارزة في مجالات فنية، أو علمية أو رياضية، تقوم بعرض السلعة، والإشادة بمزاياها، وحض الجمهور على اقتنائها، إما مباشرة كالدعوة الصريحة لذلك، وإما ضمنًا من خلال ذكر مزاياها، وإما لمجرد أن هذه الشخصية الجماهيرية تقتنيها إن كانت سلعة، أو تستخدمها إن كانت منفعة أو خدمة.

٥. الرسالة القصصية: وتعتمد على عرض مشكلة بأسلوب قصصي، ثم يأتي الحل لهذه المشكلة في القصة ذاتها، من خلال استخدامات السلعة أو الخدمة المراد الترويج لها.

٦. الرسالة الخفيفة: وتعتمد على مخاطبة المستهلكين من خلال ما تعرضه من الدعابة والفكاهة، بدل الاعتماد على النصوص الجادة الجامدة[١].

ولكي تكون الرسالة الإعلامية مؤثرة، وأكثر اقترابًا من تحقيق الأهداف المتوخاة من العملية الإعلانية، فإنها يجب أن تكون متوافقة مع المعايير الديموغرافية، والاجتماعية، والدينية، والثقافية، والنفسية للجمهور المستهدف[٢].

(١) علاق وربابعة، الترويج والإعلان، ص: ٣٨٦.
(٢) علاق وربابعة، الترويج والإعلان، ص: ٣٢٦.

المبحث الخامس
الضوابط النظامية للإعلان

تحدثنا في المبحث السابق عن أركان الإعلان وما يتعلق فيها، وسنتحدث عن الضوابط التشريعية العامة التي تحكم العملية الإعلانية برمتها، وهذه الضوابط مستقاة من نصوص الكتاب والسنة وسائر الأدلة الشرعية، كالقياس والمصلحة وسد الذرائع، بالإضافة إلى القواعد الفقهية، وعليه فإن هذه الضوابط يشهد لها بالاعتبار، النقل والعقل معًا، وفيما يلي أبرز هذه الضوابط:

الضابط الأول: الصدق[1]:

وهو الإخبار بالشيء على ما هو عليه، والإسلام الحنيف يولي الصدق بالغ الأهمية ضمن منظومته الأخلاقية، ولسنا في هذه العجالة في صدد الحديث المفصل عن أهمية الصدق ومكانته في الإسلام بصفة عامة، ولكنا نقتصر على الحديث عن الصدق في المعاملات التجارية التي يعد الإعلان واحدًا منها، وليس أدل على أهمية الصدق في المعاملات التجارية من أن التاجر الصادق يحشر مع النبيين والصديقين والشهداء، كما دل على ذلك قوله ﷺ: «التاجر الصدوق الأمين يحشر يوم القيامة مع النبيين والصديقين والشهداء»[2]. وقد استحق التاجر الصدوق هذه المكانة العالية؛ لما يبذله من مجاهدة لنفسه، التي تطمح إلى الربح الكثير العاجل، الذي ربما يكون

(١) الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، ص: ٢٥٣.
(٢) أخرجه ابن ماجه ٢/ ٢٦١ والترمذي ٣/ ٥١٥، وقال: هذا حديث حسن.

الكذب سبيله الوحيد، وخاصة وأنه قد يرى بعض زملائه في المهنة يثرون ثراء فاحشًا باستخدام الكذب والخداع والاحتيال، والنفس بطبيعتها مجبولة على حب المال الذي يأتي من أيسر الطرق وأسرعها، كما دل على ذلك قول الله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر:٢٠]. ومن هنا نفهم ذم النبي ﷺ التجار واستثناءه الصادق البار منهم، كما دل على ذلك قوله ﷺ: «التجار يحشرون يوم القيامة فجارًا، إلا من اتقى الله، وبر وصدق»(١).

والصدق بعد ذلك مجلبة للبركة، كما أن الكذب ممحقة لها، قال ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»(٢). وهذا الحديث وإن كان لفظه في البيع خاصة، إلا أن المراد به كافة المعاملات التجارية.

وقد فطن فقهاؤنا الأوائل إلى أهمية الصدق في الإعلان، فتحدثوا عن وجوب كون الدلال صادقًا(٣)، حتى إنهم لم يقبلوا شهادة الدلال الذي عرف عنه الكذب، والدلال في عرف الفقهاء القدامى كان يقوم بوظيفة المعلن في أيامنا هذه، وإن كان بطريقة بدائية تناسب زمانهم، كالمناداة على السلعة وذكر أوصافها.

وتأسيسًا على ما تقدم فإن الصدق يعد دعامة أساسية ومهمة في الإعلانات التجارية، التي يحب أن تتحرى الصدق والموضوعية في وصف مزايا السلعة أو الخدمة المعلن عنها، وأن تتجنب الكذب، سواء أكان تصريحًا أم تلميحًا، ومن صور الإعلان الذي ينتفي فيه عنصر الصدق ما يلي:

١. الإعلانات التي تصف السلعة وتمنحها مزايا ليست فيها، كأن تعلن

(١) أخرجه البخاري ٢/٦٩٧.
(٢) أخرجه البخاري ٢/٧٣٢ ومسلم ١٠/٤١٦.
(٣) ابن عابدين، حاشية رد المحتار ٧/١٢٠، وابن نجيم، البحر الرائق، ٧/٨٩.

مدرسة عن وجود أجهزة حاسوب كافية فيها، ولا يكون الأمر كذلك، أو يعلن صاحب مصنع للألبان أن ألبانه عالية الجودة، في حين أنها غاية في الرداءة، أو يعلن صاحب مصنع زيوت أن زيوته خالية من الكوليسترول في حين أن فيها نسبة من (الكوليسترول)، وإن قلت.

٢. الإعلانات التي تتحدث عن آثار لاستعمال السلعة أو الخدمة لا علاقة لها بهذا الاستعمال، كأن يعلن صاحب مصنع لإنتاج شفرات الحلاقة بأن الحلاقة بشفرته تجعلك أكثر رجولة، أو يعلن صاحب مصنع لمعجون الأسنان بأن استعمال معجونه يجعلك مبتسمًا أو أطول عمرًا، أو يعلن تاجر لحفاظات الأطفال بأن استعمال منتجه يجعل طفلك ضاحكًا أو مشرقًا أو متألقًا، وغير ذلك من الإعلانات التي تتكرر على صفحات الجرائد أو شاشات التلفاز.

٣. الإعلانات التي لا تنطق بالكذب، وإنما الكذب في كيفية عرضها، كأن يُصوَّر في الإعلان عدّاء فاشل غالبًا ما يكون في المؤخرة، ثم يظهر في الإعلان وقد احتل المرتبة الأولى؛ لأنه لبس حذاء رياضيًّا من نوع كذا، أو يصور طالبًا كسولًا خاملًا قليل التحصيل، ثم يبدو في نفس الإعلان طالبًا ذكيًا مبادرًا مشاركًا نشيطًا؛ لأن أمه أعدت له في الصباح شطيرة من جبن كذا، وغير ذلك من الإعلانات التي توحي للمشاهد بمزايا لسلعة أو لمنتج هي ليست فيه فعلًا.

٤. الإعلانات التي تحمل عبارات التفضيل المطلق مثل: الأقوى، والأنظف، الأكثر جاذبية، الأرخص، فهذه العبارات لا يمكن أن تكون صادقة؛ لأن ما تشير إليه أمور نسبية، يصعب التحقق منها، ولا يمكن ادعاؤها إلا بعد إجراء دراسات ميدانية استقصائية، وهذا ما يمكن الجزم بعدمه.

والحق أن بعض التشريعات الوضعية قد اشترطت مطابقة السلعة

للأوصاف المعلن عنها، لكن لا تبدو هذه القوانين مفعلة؛ وذلك لأنه حتى يلاحق صاحب الإعلانات الكاذبة لا بد من رفع الدعوى من قبل أصحاب منتجات منافسة، وهذا ما يتجنب المعلنون فعله؛ لأنهم يمارسون نفس الممارسات، فضلًا عن لجوء المعلنين إلى أساليب في الإعلان لا يمكن ملاحقة أصحابها قضائيًا؛ لأنها قابلة لأكثر من تفسير؛ لأن الكذب فيها ليس صريحًا وإنما بالإيحاء وتصعب عملية إثباته أمام المحاكم.

ولهذا، فإن الصدق بكونه خلقًا هو صمام الأمان الوحيد لعدم الكذب في الإعلانات التجارية؛ لأن المعلن المسلم يعلم أنه- وإن استطاع الإفلات من الملاحقة القانونية ومن ثم الإفلات من العقوبة الجزائية أو المدنية الدنيوية- إلا أنه لا يستطيع الإفلات من العقوبة الأخروية، كما أنه يمكن أن يوجد نظام رقابة على الإعلانات بحيث يمكن أن يقوم المحتسب أو المدعي العام أو أي هيئة تتولى الرقابة على الإعلانات بتحريك الدعوى ضد المعلن المخالف، أو منع إعلانه من الظهور على صفحات الجرائد أو شاشات التلفاز.

الضابط الثاني: تجنب الغش والخداع:

إن المعاملات في الشرع المطهر مبنية على الوضوح والصفاء والنصح للمسلمين كافة؛ مصداقًا لقوله ﷺ: (الدين النصيحة، قلنا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم)[1]. ولا شك في أن الغش والخداع يتناقض والنصح الذي أمر رسول الله ﷺ به لكل مسلم.

وكثيرًا ما كان يعبر فقهاؤنا الأوائل عن الغش بالتغرير والتدليس، وكانوا يذكرون صورًا من واقعهم، ومن بين هذه الصور:

١. التصرية: وتكون بعد حلب الشاة أو البقرة أو الناقة مدة كي يحبس اللبن في ضرعها، فيبدو حافلًا ممتلئًا، ليلقي في روع الناظر إليها

(١) أخرجه مسلم ٢/٢٢٥.

أنها كثيرة اللبن[1]. وللفقهاء في أحكامها كلام كثير ليس هنا مجال تفصيله[2].

٢. جمع ماء الرحى، ثم إرساله، كي تبدو للمشتري قوية[3].

٣. تسويد بنان العبد، كي يبدو كاتبًا، أو تحمير وجه الجارية كي تبدو جميلة[4]، وغير ذلك من الصور التي يذكرها الفقهاء في كتبهم.

ومن خلال هذه الصور وغيرها، يمكننا تعريف التغرير والتدليس: بأنهما القيام بأفعال وأساليب احتيالية، يقصد منها إخفاء عيب أو الإيهام بوجود مزية[5].

والتدليس والتغرير نوعان قولي وفعلي:

التغرير القولي: ويكون بادعاء ميزة مفقودة، أو السلامة من عيب موجود، كأن يقال عن سيارة إنها قوية وسريعة ومتينة، ولا يكون الأمر كذلك، أو إنها اقتصادية في الوقود، وهي ليست كذلك.

التغرير الفعلي: وذلك بإظهار المنتج على شاشة التلفاز وصفحات الجرائد بمظهر يخالف الحقيقة والواقع من خلال الاستعانة بالصور والرسوم وتقنيات الإخراج والدبلجة.

(١) السرخسي، المبسوط، ١٣/١٣٨، والزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل ٣/٤٢٨ والشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/٦٣ والبهوتي، الروض المربع، ٣/٢١٤.

(٢) ابن عابدين، حاشية رد المحتار ٥/٤٤، وابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٦/٥١، والسرخسي، المبسوط ١٣/٣٨، والدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير٣/١١٦، والزرقاني، شرح الزرقاني على مختصرخليل ٣/٤٢٩، والحطاب، مواهب الجليل /٤٣٩، والشرواني، حواشي الشرواني، ٤/٣٨٩، والشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/٦٣، والبهوتي، الروض المربع، ٣/٢١٤، وابن قدامة، الكافي ٢/٨٠.

(٣) الشربيني، الإقناع، ٢/٦٤، والنووي، روضة الطالبين ٣/٤٦٩، والبهوتي، الروض المربع ٢/٨١ وابن مفلح، الفروع ٤/٧٠.

(٤) السرخسي، المبسوط ١٣/٣٤، والحطاب ٤، مواهب الجيل، /٤٣٨، والشرواني ٤/٣٩١، والبيجوري، حاشية على شرح ابن القاسم، ٢/٢٤٦، والبهوتي، الروض المربع ٣/٢١٤، وابن قدامة، المغني، ٧/١٦٦.

(٥) ابن عابدين، منحة الخالق على البحر الرائق ٦/٣٨، والدسوقي، حاشية الدسوقي ٣/١٥٢، علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام /١/١١٢.

وأما عن حكم التغرير والتدليس في الإعلانات فيمكن الحديث عنه في جانبين:

الجانب الأول: الحكم التكليفي فيهما:

لقد اتفق الفقهاء على تحريم التغرير بنوعيه القولي والفعلي(١).

مستدلين بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَشۡتَرُونَ بِعَهۡدِ ٱللَّهِ وَأَيۡمَٰنِهِمۡ ثَمَنٗا قَلِيلًا أُوْلَٰٓئِكَ لَا خَلَٰقَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ وَلَا يَنظُرُ إِلَيۡهِمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمۡ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [آل عمران:٧٧]، فقد نزلت هذه الآية في رجل حلف بالله أنه قد أعطى في سلعة ليروجها ما لم يعط(٢).وهذا دال على أن هذا الفعل حرام لترتب الوعيد الشديد في الآية الكريمة.

٢. قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡ﴾ [النساء:٢٩]، والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

أ. أن الله ﷻ نهى عن أكل أموال الناس بالباطل، والتغرير بالناس وخداعهم؛ لدفعهم للشراء هو أكل لأموال الناس بالباطل.

ب.أن الآية الكريمة شرطت التراضي في التجارة، ومن اشترى سلعة غير عالم بما فيها من عيوب، أو بولغ له في مزاياها لا يعد راضيًا(٣).

٣. ما رواه أبو هريرة ﷺ، وفيه: أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللًا، فقال: «ما هذا يا صاحب الطعام؟» قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: «أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، من غش فليس منا»(٤).

(١) الخرشي، حاشية الخرشي على مختصر خليل، ٥/١٣٣، والشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ٢/٦٣، والبهوتي، الروض المربع ٣/٢١٣.
(٢) أخرجه البخاري ٢/٨٥.
(٣) ابن رشد، المقدمات الممهدات ٢/٩٩، وابن حزم، المحلى، ٨/٤٤.
(٤) أخرجه مسلم ١/٩٩.

فقد سمى النبي ﷺ إخفاء المبتل من الطعام غشًّا؛ وذلك أن صاحب الطعام لو أظهر المبتل لرغب عنه المشترون، بل إنه ﷺ قد أعظم النكير حيث قال: من غش فليس منا [١].

حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، وفيه نهيه عليه السلام عن بيع النجش، حيث قال رضي الله عنه: «نهى النبي ﷺ عن النجش»[٢]، والمراد بالنجش: أن يزيد في السلعة من لا يريد شراءها، ليوقع غيره في شرائها[٣].

وواضح من هذه الصورة للنجش أن الناجش يقصد إيهام المشتري بأن السلعة مرغوبة وذات مزايا، مع أن الأمر ليس كذلك، وقريب من ذلك ما يلجأ إليه بعض المعلنين من استضافة بعض الزبائن الموهومين من خلال وسائل الإعلام المختلفة، والذين يكيلون المديح للمنتج المعلن عنه، زاعمين أن هذا المديح إنما كان بعد تجربتهم هذا المنتج، وقريب من ذلك أيضًا ما يعرف بالرسالة الحوارية، التي سبق الحديث عنها.

وقد ذكر العلماء صورة أخرى للنجش، تكون بأن يعطي البائع لرجل آخر عطاء كي يمدح السلعة أمام مريد الشراء ليزيد في ثمنها[٤]، وهذه الصورة مشابهة إلى حد كبير، لما يحدث في الإعلانات التي يبالغ أصحابها في الثناء على منتجاتهم وسلعتهم.

ومن خلال الآيات والأحاديث المتقدمة يتضح لنا حرمة التغرير، وهذه الحرمة وإن تناولت البيع، إلا أنها تنتظم سائر العقود الشرعية بما في ذلك عقد الإعلان، وإنما خص البيع بالذكر؛ لأنه الأغلب في المعاملات التجارية، ثم إن العمومات القرآنية التي تقدم ذكر بعضها تتناول الإعلان؛ لأن الإعلان

(١) الماوردي، الحاوي الكبير ٥/٢٦٩، وابن قدامة، المغني ٦/٢٠٤، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ٢٨/٧٢.
(٢) أخرجه البخاري ٢/١٠٠، ومسلم ٣/١٠١٦.
(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ٥/٢١.
(٤) ابن حجر، فتح الباري ٤/٢٥٥، وابن عبدالبر، التمهيد ١٣/٣٤٨.

الكاذب المخادع يفضي إلى أكل أموال الناس بالباطل، ثم هو شراء لعهد الله وأيمانه بثمن قليل، خاصة عندما يصحب الإعلان حلف الأيمان، وهذا يحصل في بعض الأحيان في الإعلانات الحوارية.

الجانب الثاني: الآثار المترتبة على التغرير والتدليس:

إن الفقهاء -وإن اتفقوا على حرمة التغرير والتدليس كما مر معنا قريبًا- إلا أنهم اختلفوا في الآثار المترتبة على العقود، التي جرى فيها التغرير أو التدليس.

وسبب اختلاف الفقهاء في ذلك راجع إلى الاختلاف في الفهم من حديث المصراة، وفيه قوله ﷺ: «لا تصروا الإبل والغنم، فمن ابتاعها فإنه بخير النظرين بعد أن يحتلبها، إن شاء أمسك، وإن شاء ردها وصاعا من تمر»[(١)].

للعلماء في حديث المصراة مناقشات كثيرة وطويلة كوصفه بالاضطراب، ومخالفته للأصول العامة والقياس، وتضمين المثليات بمثلها لا بالقيميات، وغير ذلك مما لا مجال لتفصيله هنا [(٢)]. كما ويرجع أيضًا إلى تعارض الحديث المذكور مع الأصول العامة، وفيما يلي مذاهب الفقهاء:

أ. ذهب الحنفية إلى أنه لا خيار للمشتري في عقد جرى فيه التغرير والتدليس، إلا إذا اشترط المشتري ذلك في العقد[(٣)].

ب. بينما ذهب جمهور الفقهاء من مالكية وشافعية وحنابلة إلى أن المشتري مخير بين فسخ العقد أو إمضائه[(٤)].

وقد استدل الجمهور بحديث المصراة المتقدم، فقد أثبت النبي ﷺ

(١) أخرجه البخاري ٢/١٠١، ومسلم ٣/١١٥٨.

(٢) التهانوي، إعلاء السنن ١٤/١٦، وابن عابدين، حاشية رد المحتار، ٥/١٤٤، والعيني، عمدة القاري ١١/٢٧٣.

(٣) ابن عابدين، حاشية رد المحتار ٥/١٤٤ والسرخسي، المبسوط ١٣/٣٨.

(٤) الحطاب، مواهب الجليل، ٤/٤٣٨، والدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٣/١٤٨ والشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢/٦٥، والبجيرمي، البجيرمي على الخطيب ٢/٢٤٤، والبهوتي، الروض المربع ٣/٢١٢.

الخيار في حديث المصراة، وأنه حدَّه بثلاثة أيام، فيقاس كل تغرير وتدليس على التصرية بجامع التغرير والخداع في كل، فإذا ثبت الخيار لمشتري المصراة وجب أن يثبت في سائر التغريرات والتدليسات(١).

بينما استدل الحنفية بما ثبت من قوله ﷺ للرجل الذي كان يخدع في البيع: «لا خلابة»(٢).أي لا خداع؛ فأمر النبي ﷺ باشتراط عدم الخداع دال على أن الخيار لا يثبت بالخداع إلا عند اشتراطه، ولو كان الخيار ثابتًا لمجرد الخداع لما كان لاشتراط فائدة(٣).

ولا يبدو نقل هذا الخلاف وإسقاطه على العملية الإعلانية متجهًا، وفي هذا الإطار يمكن تسجيل الملاحظات التالية:

١. إن الفقهاء الذين أثبتوا الخيار لم يثبتوه على الإطلاق، وإنما شرطوا له شروطًا تفهم من خلال الصور التي أثبتوا أو نفوا فيها الخيار، والذي يهمنا من هذه الشروط اشتراطهم أن يكون التدليس متقنًا بحيث يخفى على عوام الناس، فهم لم يثبتوا الخيار في حق من اشترى شاة أعلفها صاحبها حتى انتفخ بطنها ظانًّا أنها مكتنزة اللحم؛ لأن كبر البطن ليس دالًّا على السمن(٤).

وغير ذلك من الصور التي لا يبدو فيها التدليس متقنًا، ومأخذ الفقهاء في ذلك أن المشتري في مثل هذه الصور قد قصر في التحري والنظر.

ومن الفقهاء الذين أثبتوا الخيار شرط لثبوته أن يكون التدليس قد أدى إلى ارتفاع ثمن السلعة، فإن لم يكن كذلك فلا يثبت الخيار(٥).

(١) الماوردي، الحاوي الكبير، ٢٣٧/٥ والشربيني، الإقناع ٦٤/٢، وابن تيمية، المجموع ٧٣/٢٨.

(٢) أخرجه البخاري ٩٤/٢ ومسلم ١١٦٥/٣.

(٣) التهانوي، إعلاء السنن ١٨٩/١٤.

(٤) البجيرمي، البجيرمي على الخطيب ٢٤٦/٢ والدمياطي ٣٣/٣ والبهوتي ٢١٢/٣، وابن قدامة، المغني ٥٣/٤.

(٥) الدردير، الشرح الكبير٣/ ١٠٨ والزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل ٥١/٤ والشرواني، حواشي الشرواني، ٤٣٥/٤ والشربيني، الإقناع ٢٨٦/٢ والبهوتي، الروض

٢. إن القول بأن أكثر الناس يأخذون ما ينشر ويبث من الإعلانات مأخذ التصديق والتسليم ليس صحيحًا، بل إن كثيرًا من الناس لا يأخذون المزايا التي تذكر للسلع والخدمات مأخذ الجد، وعليه فلا يصح القول بأن ما يذكر في الإعلانات التجارية من صفات ومزايا للمنتجات والخدمات هي شروط في العقد، وإن تخلفها يؤدي إلى بطلانه، ويثبت الخيار للمتضرر.

٣. إن تأثير الإعلانات على المتلقي وهو المستهلك الحقيقي أو المرتقب للسلعة أو الخدمة إنما يقتصر على مجرد اتخاذ قرار الشراء، ولا يخفى الفرق بين مجرد اتخاذ قرار الشراء وبين إبرام العقد والخيارات عمومًا، ومنها خيار التدليس أو خيار التخلف في الصفة، عند من يراه إنما يتعلق بالعقد.

٤. وتأسيسًا على ما سبق فإن الذي يظهر لنا عدم ثبوت الخيار في عقد أبرم بعد عملية إعلانية مضللة؛ وذلك لأن من حق المستفيد من السلعة أو الخدمة عند إبرام عقد البيع أو الإجارة أو نحوهما أن يتحقق من صفات السلعة أو الخدمة موضوع العقد ومزاياها، فإن لم يفعل كان مقصرًا ومفرطًا في حق نفسه، ولا يسعه تحميل الضرر الناتج من تفريطه أو تقصيره على الآخرين، ولكن هذا لا يمنع أن يتحمل المعلن الضرر الناتج من عملية تغرير متقنة ليس من شأن غالب الناس أن يسألوا عنها عند إبرام العقد، ومثال ذلك إخفاء بعض الشروط المقترنة بالسلعة أو الخدمة عند الإعلان، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ. ما تفعله بعض شركات الهواتف المتنقلة من الإعلان عن تخصيص أربعة أرقام أو خمسة، يتم الاتصال بها بتعرفة مخفضة دون أن يبين هذا التخفيض، فيظن المستفيد أن هذا العرض من المعلن هو

المربع، ٣/ ٢١٤ ابن مفلح، المبدع ٤/ ٨٨.

لترويج خدمته فقط، دون أن يعلم أنه أسلوب احتيالي يقع فيه كثير من الناس، فهذا النوع من الشروط لا يمكن معرفته إلا بالإعلان.

ب. أن تعلن بعض الشركات عن أسعار منافسة محددة لمنتجاتها، كأن يقال: اشتر ثلاجة من ماركة كذا بألف دينار، ثم يفاجأ المشتري أن هذا السعر لا يشمل الرسوم والضرائب التي قد تصل نسبته إلى ٢٠٪ من ثمن السلعة.

ج. أن يعلن محل للملابس عن موسم تخفيضات بنسبة ٥٠٪ على كافة معروضاته من الألبسة، ثم يرفع أسعار هذه المعروضات بنسبة مساوية لنسبة التخفيض أو أزيد؛ مما يجعل التخفيض لا معنى له.

د. أن يعلن محل الأدوات الكهربائية عن كفالة لمدة لأجهزته، وبعد أن يأخذ المشتري الجهاز إلى بيته يجد أن الكفالة التي أعطيت له مثقلة بالشروط؛ مما يفرغها من مضمونها.

هـ. الادعاءات التي لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها إلا باستهلاكه المنتج، كأن تعلن إحدى الشركات لإنتاج (الشامبو) أن (الشامبو) كذا يزيل القشرة من الرأس، ويكون الواقع مخالفًا لذلك، أو أن (الكريم) الفلاني يساعد في إزالة حب الشباب، فليس من شأن عوام الناس أن يعرفوا صدق هذا الكلام من كذبه إلا بعد الاستهلاك.

فهذه الصور وغيرها مما ليس من شأن المستهلكين معرفته غالبًا لا بد للمعلن من أن يتحمل الضرر الذي ألحقه بالمستفيد، إما بفسخ العقد، وإما بثبوت الخيار للمشتري، وإما بمنحه التعويض المناسب.

هذا كله من حيث الآثار المترتبة على العقد الذي مورس فيه التدليس أو التغرير، أما من حيث حرمة هذين الفعلين فهو موضوع اتفاق كما سبق

بيانه، وإن هذه الحرمة متعلقة بمطلق التغرير على المشتري، وليست مقرونة بشرط سوى الشروط العامة للتكليف، بالإضافة إلى العقد.

الضابط الثالث: عدم الإعلان عن المحرمات:

المحرمات هي تلك الأشياء التي نهى عنها الله تعالى في كتابه العزيز، أو نهى عنها رسوله ﷺ في سنته المطهرة، أو ثبتت حرمتها بالإجماع أو غير ذلك من الأدلة التبعية، ويدل على حرمة الإعلان عن المحرمات جملة من أدلة منها:

١. قوله ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة:٢]. ولا ريب أن في الإعلان عن أي سلعة فيه ترويج لها، وإن ترويج المحرم فيه إعانة على الإثم والعدوان، وقد نهى الله ﷻ في الآية الكريمة عن التعاون على الإثم والعدوان، والنهي يقتضي التحريم.

٢. قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف:١٥٧]. فالله تعالى قد أباح الطيبات لنفعها وطيبها، وحرم الخبائث لضررها وخبثها، فما أباح الله شيئًا إلا والنفع فيه غالب، وما حرم شيئًا إلا والضرر فيه غالب، ولمّا كان الإعلان في حقيقته عملية ترويجية فإن المعلن عن المحرمات يعد مروجًا لها، وفي ذلك ترويج للخبائث وهو محرم.

٣. ما ثبت أنه ﷺ لعن الخمر وعاصرها ومعتصرها وبائعها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه[1]، فلم يكتف النبي ﷺ بلعن شارب الخمر، وإنما عمّ بلعنته كل من ساهم بعمل متعلق بها، فلعن العاصر والمعتصر وهو طالب العصر، ولعن الحامل وكذا المحمولة إليه، فدل ذلك على حرمة كل عمل فيه إعانة على إشاعة شربها، ولا شك في أن الإعلان عنها داخل في التحريم، ولا خصوصية للخمر في ذلك، بل إن من ساهم في أمر

(١) أخرجه أبو داود ٢/ ٣٥٠، والترمذي ٣/ ٥٨٩، وقال: هذا حديث غريب من حديث أنس.

محرم يأخذ حكم من قارفه، كما دل على ذلك قوله ﷺ: «لعن الله آكل الربا وموكله وشاهديه وكاتبه، وقال: هم في الإثم سواء»[1].

٤. قوله ﷺ: «إن الله إذا حرم شيئًا حرم ثمنه»[2] ومعلوم أن تحريم الثمن إنما كان لمنع البيع، وإن الإعلان عن المحرم فيه إعانة على ترويجه وبيعه، وهذا يتناقض وتحريم الثمن، فدل على أن كل ما فيه إعانة على بيع المحرم يكون محرمًا، ولا شك في أن الإعلان يعد من هذا القبيل.

٥. ولأن الإعلان عن المحرمات فيه ذريعة لبيعها فيحرم؛ سدًّا للذريعة، كما حرم بيع السلاح للمسلمين زمن الفتنة، وكما حرم البيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وكما حرم أيضًا بيع العنب لمن يعصرها خمرًا.

٦. ولأن الإعلان عن المحرمات يعد وسيلة لبيعها، وبيعها محرم فيأخذ الإعلان حكمه؛ وذلك لأن للوسائل حكم المقاصد.

٧. ثم إن الإعلان عن المحرمات إشاعة للفساد، وترويج للمنكر، وتشجيع على التفلت من الشرع المطهر، وفيه من الأضرار الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية ما لا يخفى على أحد، وفيه من المساس بالضروريات الخمس ما يتعارض ومقصد الشارع الحكيم في حفظ هذه الضروريات، لما يترتب على فقدانها أو أحدها من الاختلالات الكثيرة والشرور المستطيرة.

إن ما تشيعه المحرمات من المفاسد والأضرار الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية في المجتمعات هو من الكثرة والخطورة التي لا تدخل تحت حصر ولا يحدها مجال، حتى إن كثيرًا من الفقهاء قد أهدروا مالية كثير من هذه، وفيما يلي قائمة بأكثر المحرمات التي لا يجوز الإعلان عنها:

(١) أخرجه مسلم ١١/٢٨.

(٢) أخرجه الدارقطني ٣/٧ وابن حبان، ١١/٣١٢.

أ. الخمور بأنواعها.

ب. الميتات بأنواعها.

ج. اللحوم المحرمة، ولو بعد ذبحها: كالخنزير، والكلب، وسائر سباع البهائم والطيور.

د. كل منتج يدخل في تركيبه شيء من المحرمات، ما لم يستحل المحرم فيه استحالة تامة، بحيث لا يبقى من خواصه وصفاته الأصلية شيء يمكن إدراكه في المنتج.

هـ. المؤسسات الربوية عمومًا، وهي تلك المؤسسات التي تتعاطى الفوائد الربوية إقراضًا أو استقراضًا.

و. النوادي الليلية.

ز. صالونات الحلاقة والتجميل، التي يزاول فيها الحلاقة والتجميل رجال لنساء أو العكس.

ح. الفنادق التي تتعاطى المنكرات، كتلك التي تقدم فيها الخمور، أو تشيع فيها الفاحشة.

ط. الإعلان عن الحفلات المختلطة أو الراقصة.

ي. الإعلان عن الأدوات الموسيقية عمومًا، سوى الدف.

ك. السجائر بأنواعها.

ل. المواقع الإباحية في الإنترنت.

م. الإعلان عن الأفلام الخليعة والإباحية في شتى القنوات التلفزيونية.

ن. الإعلان عن الصحف والمجلات وسائر المطبوعات الإباحية.

س. الإعلانات التي فيها ترويج للميسر والقمار بجميع أنواعه وصوره القديم منها والحديث، كإعلانات اليانصيب بمختلف أنواعه وصوره

وكيفياته، والإعلان عن محلات الأتاري التي تمارس الميسر والقمار بشتى صوره وكيفياته، كما ويحرم الإعلان عن شركات المراهنة التي غالبًا ما تنشط في المواسم الرياضية.

الضابط الرابع: تجنب الإعلانات التي تتعارض وعقيدة الأمة، أو تلك التي تؤدي إلى إشاعة الأفكار والمبادئ الهدامة:

وفي هذا الإطار فإن كل إعلان يتضمن مخالفة عقدية لا يجوز نشره أو بثه؛ لأن لوسائل الإعلان في الإسلام دورًا كبيرًا في المحافظة على عقيدة الأمة وفكرها، وتخليص هذه العقيدة من الشوائب والخرافات كي تبقى نقية صافية، كما نزلت على خير البرية ﷺ، وفي هذا الإطار تحرم جميع الإعلانات التي تدعو صريحًا أو تلميحًا إلى السحر وممارسته، كالإعلانات التي تدعو إلى مشاهدة ساحر أو فرقة من السحرة، وهم يمارسون ألعابهم السحرية، كما يحدث أحيانًا فيما يعرف بالسيركات.

ومن ذلك أيضًا الإعلان عن بعض الملابس، والزعم أن هذه الملابس جالبة للحظ السعيد، كما يلجأ إليه بعض المعلنين من الزعم بأن السترات أو الأحذية الرياضية جالبة للحظ، وأن الفريق الذي يخوض مباراة رياضية بهذه الملابس أو تلك الأحذية سيحقق الفوز؛ لأن هذه الملابس أو تلك الأحذية ستجلب له الحظ السعيد.

كما ويحرم أيضًا الإعلان عن التنجيم بشتى ضروبه وأصنافه؛ لما فيه من مخالفات عقدية، وإشاعة للخرافة في المجتمعات الإسلامية، كادعاء علم الغيب، والزعم بأن للكواكب والنجوم علاقة في تحديد مستقبل الإنسان، وفي ذلك ما فيه من الكذب والرجم بالغيب، وتحويل المجتمعات الإسلامية النيّرة إلى مجتمعات خرافية تؤمن بالنجوم وتستعين بالمنجمين في كل صغير وكبير، ومن هنا فإنه يحرم نشر كل ما يتعلق بالأبراج وبثها، كما

يحرم الإعلان عن أي برنامج يتحدث عن الأبراج، وإن العجب ليأخذك من بعض أبناء المسلمين وبناتهم الذين يتصلون بهذه البرامج في وسائل الإعلام المختلفة، مستفسرين عن حظوظهم وطوالعهم، ومستشيرين المنجم في كل شؤونهم من سفر أو دراسة أو زواج، فإذا قال لهم المنجم: أقدموا. أقدموا، وإذا قال لهم المنجم: أحجموا. أحجموا، فهل يختلف هذا الفعل عما كان يفعل في الجاهلية من استقسام بالأزلام، أو تطير، أو تشاؤم من شهر صفر، وغير ذلك من الخرافات والخزعبلات؟

وكيف يلجأ مسلم إلى مثل هؤلاء المنجمين، وهو يعلم علم اليقين أن الله وحده هو الذي يستأثر بعلم الغيب، وإن النفع والضر بيده وحده؟ وليت شعري كيف يلجأ المسلم إلى مثل هؤلاء الدجالين، وقد شرع الله الاستخارة في الأمور كلها؟

ومن الأمور التي يحرم الإعلان عنها لما فيها من إضرار بفكر الأمة وعقيدتها الإعلان عن محاضرات في العقائد والمبادئ الهدامة، كالشيوعية والوجودية والبوذية والبهائية والقاديانية، كما ويحرم أيضًا الترويج لمراكزهم ومعابدهم ومدارسهم؛ لما في ذلك من أضرار وشرور لا يعلم مداها إلا الله تعالى.

كما ويحرم أيضًا الإعلان عن الأمسيات الشعرية التي تتضمن قصائد إباحية أو كفرية، التي يستخدم فيها لفظ الجلالة بصورة لا تليق بالله ﷻ وبأسمائه وصفاته، وتنزيهه عن النقائص باسم الرمزية وتحت مقولة الأدب للأدب، أو مقولة الفصل بين النص الأدبي ومضمونه، ويدخل في ذلك أيضًا الإعلان أو الترويج للقصص والروايات التي تشتمل على الزندقة والطعن في الله ﷻ أو في أنبيائه ورسله، وتصويرهم بما يخدش الصورة اللائقة بهم، وإن زين بعض الناس هذا باسم الفن والأدب، ويدخل في ذلك أيضًا الدواوين الشعرية المشتملة على قصائد أو مقاطع من التجديف والهرطقة.

وبالجملة فإنه يحرم الإعلان عن كل ما من شأنه أن يشكك المسلمين في عقيدتهم ودينهم، أو فيه مخالفة عقدية أو فكرية، كما ويحرم كل إعلان يروج للفساد أو الإفساد.

الضابط الخامس: ألا يكون في الإعلان خدش للحياء:

الحياء خلق قويم ندب الشارع إليه، بل عدَّه النبي ﷺ جزءًا من الإيمان، كما دل على ذلك قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»(١). ولهذا فإن كل إعلان فيه خدش للحياء العام فإنه يعد محرمًا؛ لما يترتب على هذا النوع من الإعلان من استخفاف بخلق الحياء وتعدٍّ على منظومة القيم الإسلامية، ومن ذلك الإعلان عن بعض السلع التي لا يجمل الحديث عنها في وسائل الإعلام، كالإعلان عن الفوط النسائية ومزيلات الشعر المتعلقة بالنساء والعوازل الذكرية.

وكما يكون خدش الحياء العام في موضوع الإعلان يمكن أن يكون في كيفيته، كالإعلان عن وسائل منع الحمل بطريقة حوارية نسائية يكون فيها خدش للحياء العام، فوسائل منع الحمل يمكن الإعلان عنها بطريقة لبقة تراعي ثقافة الأمة وتقاليدها، ويبتعد فيها عن النمط الحواري.

الضابط السادس: تجنب ما من شأنه أن يثير الغرائز ويؤجج الشهوات:

المجتمع الإسلامي مجتمع تسود فيه الفضيلة، وتتلاشى فيه الرذائل بمختلف أضربها وصنوفها، وهو مجتمع ينبغي أن يربي أبناءه على الفضائل ويجنبهم الرذائل، وإن شرعنا المطهر حرم كل ما من شأنه أن يثير الغرائز ويؤجج الشهوات ويطلقها من عقالها، ومن هنا حرم الشرع المطهر الخلوة والنظرة ومصافحة النساء؛ كي تبقى نفس المسلم ساكنة

(١) أخرجه مسلم ٢/١٩٥.

مطمئنة بعيدة عن كل ما يمكن أن يسير بها إلى الفاحشة، وبناء على ذلك فإن كل إعلان يثير الشهوة، سواء أكان ذلك في موضوعه أم في كيفيته فإنه يكون محرمًا، ومن أمثلة ذلك:

أ. استخدام جسد المرأة في الإعلانات، إن الله ﷻ قد كرم الإنسان، سواء أكان ذكرًا أم أنثى، وسواء أكان مسلمًا أم كافرًا، قال ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:٧٠]. فلم يفرق الله ﷻ في التكريم بين مسلم وكافر وبين ذكر وأنثى، بل إن الكرامة الإنسانية في الإسلام هي مظلة يستظل بها جميع الناس، وإن استخدام جسد المرأة في الإعلانات وجعله طريقًا لترويج البضائع هو ابتذال لها، وهدر لكرامتها وإنسانيتها، وإنك لتجد بعض الإعلانات تستخدم المرأة لترويج حذاء أو سلة القمامة، ولسان حال هذا المعلن يقول: إن هذا الحذاء أو سلة القمامة تلك هي أهم عندي من المرأة؛ ذلك أن ترويج الحذاء غاية، وقد استخدم المعلن المرأة وسيلة لتحقيق هذه الغاية، ومعلوم أن الغايات أهم وأشرف من الوسائل.

بل إن التناقض قد يبلغ ببعض وسائل الإعلام حدًّا تبث فيه قناة تلفازية مثلًا ندوة عن حقوق المرأة، ويكون في ذات الندوة أو بعدها مباشرة إعلان تظهر فيه المرأة مبتذلة فاقدة الكرامة، لتسوق من خلالها مسحوقًا للتجميل، أو حذاء رياضيًّا، أو نوعًا من الحفاظات.

ب. بث بعض المشاهد المثيرة، كإظهار صديق يهدي صديقته زجاجة عطر نسائي من نوع كذا هو يغازلها.

ج. الإعلان عن أحد المشروبات الغازية، يظهر فيه مجموعة من الرجال والنساء يرقصون ويتمايلون وهم يشربون هذا المشروب.

د. إعلان يظهر فيه شاب وشابة يتغازلان عبر هاتف متنقل، بعبارات مثيرة يظهر فيها الخضوع في القول، وتحتوي على قدر كبير من الإثارة.

فهذه الصور وغيرها من الإعلانات المثيرة لا بد للمعلن من تجنبها، ولا بد من أن يراعي المعلن في إعلانه المحافظة على الأخلاق الفاضلة، وتجنب الإثارة الرخيصة، وألا يغلب الاعتبارات النفعية التجارية على الاعتبارات التربوية الأخلاقية.

والحق أن المعلن الناجح لا يعدم وسيلة شرعية للإعلان، يحافظ من خلالها على الشباب من الانحدار في دركات الرذيلة والفساد.

فبالتفكير المبدع الذي يمتلكه المعلن المسلم يستطيع أن يصمم إعلانًا ناجحًا تجاريًّا وترويجيًّا، دون أن يكون فيه ذلك الإسفاف الذي يلجأ إليه بعض المعلنين.

كما أن التعليمات المرعية في بعض البلاد الإسلامية تمنع استخدام جسد المرأة وإظهاره في شكل غير محتشم.

الضابط السابع: تجنب الطعن في منتجات المنافسين وخدماتهم:

لقد أقام الإسلام شرائعه الاقتصادية على دعائم متينة من التضامن والتكافل والمحبة بين المسلمين، وأمر كل مسلم أن يحب لأخيه ما يحبه لنفسه، جاعلًا ذلك من مقتضيات الإيمان، فقال ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[1]. ولا شك في أن الطعن في المنتجات المنافسة يتعارض وما قرره الحديث النبوي الشريف.

هذا يعني أن كل ما لو عومل به المسلم لشق عليه وثقل ينبغي ألا يعامل

(١) أخرجه البخاري ١/١٤، ومسلم ٢/٢٠٦.

به غيره[١]. ومن هنا فإن الطعن بالسلع والخدمات المنافسة أمر تحرمه الشريعة السمحة؛ لما يلي:

١. قوله ﷺ: «لا يبع بعضكم على بيع بعض»[٢]. وعلة تحريم بيع المسلم على بيع أخيه، تتمثل فيما يحصل جراء ذلك من إيغار للصدور، وإشاعة البغضاء، وتفويت لمصلحة المبيع على بيعه، وهذا كله حاصل في الطعن بالمنتجات المنافسة، بل أكثر منه، ثم إن الإعلان هو مقدمة للبيع، فإذا كان البيع على بيع المسلم محرم، فكذا الإعلان المتضمن للطعن في المنتجات المنافسة.

٢. قوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[٣]. ولا شك في أن الطعن في المنتجات المنافسة فيه إضرار بالمنافسين، وقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك في الحديث المتقدم.

٣. إن في الطعن بالمنتجات المنافسة تشهيرًا بالغير، وهذا أمر تحرمه الشريعة وتأباه.

٤. ثم إنه لو سمح لكل معلن أن يطعن في منتجات الآخرين لتحول الإعلان إلى ساحة للخصومات والمهاترات، مما ينحرف بالإعلان عن وظيفته الأساسية المتمثلة في الترويج.

إن الطعن في المنتجات المنافسة ناتج عن الحسد والبغضاء، وقد نهى عن ذلك كله نبينا ﷺ حيث قال: «لا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تناجشوا...»[٤] وبناء على ذلك فإن الإعلان الذي يفهم منه الطعن في المنتجات المنافسة يكون محرمًا، سواء أكان ذلك بالتصريح أو التلميح، ومن أمثلة ذلك:

(١) الغزالي، ١/ ٧٤.
(٢) أخرجه البخاري ٢/ ٧٥٥، ومسلم ٩/ ٢٠٠.
(٣) أخرجه البيهقي ٩/ ١٢٣، والدارقطني ٣/ ٧٧.
(٤) أخرجه البخاري ١/ ٣٠٥٩.

أ. عبارات التفضيل المطلق، مثل: الأقوى، الأجمل، الأنظف.

ب. عبارات التفضيل المقيد مثل: (أفضل من مسحوق كذا)، و(أفضل المساحيق).

ج. المقارنات الحوارية، مثل أن يظهر في الإعلان ربة بيت تشتكي لصاحبتها من أنها قد استعملت منظف كذا، فلم تحصل على النتيجة المطلوبة، فتسعفها صاحبتها بالحل بمنظف كذا.

د. المقارنات التصويرية، مثل أن يظهر في الإعلان ربة بيت، وهي تتعب نفسها بالتنظيف بمنظفات معينة، ثم تهتدي إلى منظف بعينه، فتظهر الثياب ناصعة البياض، أو الزجاج شديد اللمعان. . وهكذا، أو تظهر جدران سوداء؛ لأنها قد دهنت بدهان كذا، ثم بعد ذلك تدهن بالدهان المعلن عنه، فتبدو بألوان زاهية جميلة.

إن عدم جواز الطعن بالمنتجات المنافسة لا يتعلق بإمكانية تحريك الدعوى قضائيًا، كي يسمح بعبارات التفضيل المطلق، التي لا تطعن بمنتج بعينه، بل إن عدم الجواز ينتظم كل ما يفهم منه الطعن في المنتجات المنافسة، سواء أكان ذلك بالتصريح أو بالتلميح.

وقد نص قانون المنافسة غير المشروعة والأسرار التجارية على منع كل ما من شأنه الطعن في المنتجات المنافسة، حيث جاء في المادة الثانية فقرة (أ) ما نصه:

أ. يعدّ عملًا من أعمال المنافسة غير المشروعة، كل منافسة تتعارض مع الممارسات الشريفة في الشؤون الصناعية أو التجارية، وعلى وجه الخصوص ما يلي:

١. الأعمال التي بحكم طبيعتها تسبب لبسًا مع منشأة أحد المنافسين أو منتجاته أو نشاطه الصناعي.

٢. الادعات المغايرة للحقيقة في مزاولة التجارة، التي قد تسبب نزع الثقة من منشأة أحد المنافسين أو منتجاته أو نشاطه الصناعي أو التجاري[١].

الضابط الثامن: ألا يتضمن الإعلان دعوة للإسراف والتبذير:

لقد ذم الله ﷻ الإسراف والتبذير، ويكفي للتدليل على مبلغ هذا الذم أنه ﷻ قد أقام أخوة بين المسرفين والشياطين، فقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱلْمُبَذِّرِينَ كَانُوٓاْ إِخْوَٰنَ ٱلشَّيَٰطِينِ وَكَانَ ٱلشَّيْطَٰنُ لِرَبِّهِۦ كَفُورًا﴾ [الإسراء:٢٧]، وقد عد الله ﷻ التوسط في الإنفاق من صفات عباد الرحمن، حيث قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمْ يُسْرِفُواْ وَلَمْ يَقْتُرُواْ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان:٦٧]. وقد أمر النبي ﷺ بالاعتدال بالنفقة وتجنب الإسراف، قال عليه السلام: «كل واشرب وتصدق من غير إسراف ولا مخيلة»[٢].

إن في الإعلانات الداعية للإسراف إشاعة للأنماط الاستهلاكية، وإهدارًا لموارد الأمة، وتضييعًا لها فيما لا نفع فيه أو ما نفعه قليل.

إن الأضرار الناجمة عن الإعلانات التي تدعو إلى الإسراف لا تقتصر على الجوانب الاقتصادية للأمة، وإنما تتعدى ذلك إلى الجوانب التربوية والاجتماعية، من خلال تربية الأمة على أنماط استهلاكية غير مرغوبة، ومن خلال تقزيم اهتمامات الشباب لتنحصر في أنواع الشوكولاته والبسكويت والمشروبات الغازية، والتأنق المتكلف في الملبس وغير ذلك من الأمور، ومن أمثلة الإعلانات الداعية للإسراف:

١. أن يظهر في الإعلان صبي، وهو يتلذذ بالتهام قطع كثيرة من الشوكولاتة أو البسكويت؛ تدليلًا على لذتها.

(١) قانون رقم: ١٥ لسنة ٢٠٠٠، قانون المنافسة غير المشروعة والأسرار التجارية، ص: ١٢١.
(٢) أخرجه البخاري تعليقًا ٥/٢١٨١، والنسائي ٥/٨٣.

٢. أن يُظهر الإعلان رجلًا، وهو يحمل بين يديه علبًا كثيرة من نوع معين من الحلوى؛ تدليلًا على رغبته العظيمة فيها.

٣. أن يظهر في الإعلان امرأة متزينة بزي غالي الثمن، مفتخرة مختالة بين صويحباتها، ويظهر الإعلان ذاته نظرات الإعجاب والغيرة من صويحباتها اتجاهها.

٤. أن يظهر في الإعلان رجل يلتهم عددًا كبيرًا من الشطائر محشوة بجبن من نوع كذا.

٥. أن يظهر في الإعلان طوابير طويلة ممتدة من الزبائن المزعومين، يتزاحمون ويتشاجرون للحظوة بالسبق لشراء منتج معين.

إن المعلن في هذه الصور وفي غيرها، يستثمر غريزة حب التميز أو اقتناء الثمين أو الاستكثار أو الغيرة عند النساء ليروج من خلال ذلك سلعه ومنتجاته، غير مبال بما يحدثه هذا الاستغلال من تحول في الأنماط الاستهلاكية في المجتمع المسلم، وإشاعة للثقافة الاستهلاكية بين أفراده، بل إن كثيرًا من المعلنين لا يفطنون إلى ما تحدثه إعلاناتهم هذه من كسر لقلوب الفقراء، وإشاعة العقد النفسية بين أطفال الفقراء، من شعور بالحرمان والجشع، والذي قد ينمو معهم إلى الكبر.

إن تكرار الإعلانات الداعية للإسراف، وبثها في فترات متقاربة، وبكيفيات وهيآت مختلفة ينمي الرغبات الاستهلاكية في الشرائح الاجتماعية المختلفة، وهذه الرغبات بدورها تتحول مع مرور الزمن إلى أعراف استهلاكية وتقاليد راسخة، ثم إن الإكثار من الإعلانات التي تروج لسلع ومنتجات كمالية ربما يؤثر تأثيرًا سلبيًّا في دالة الاستهلاك في المجتمع المسلم، ويغير من أولويات هذه الدالة.

المبحث السادس
وسائل الإعلان

وتحته مطالب:

المطلب الأول
الإعلان المرئي والمسموع والمطبوع

ويشتمل على الفروع:

الفرع الأول: الإعلان التلفزيوني:

يعرف الإعلان التلفزيوني بأنه: مجموعة من الوسائل الفنية المتنوعة المستخدمة خلال الوقت المباع من قبل التلفزيون إلى الجمهور، بقصد تعريفه بسلعة أو خدمة أو فكرة، بالشكل والمضمون الذي يؤثر في معلوماته وميوله وقيمه وسلوكه الاستهلاكي وأفعاله، وسائر المقومات الثقافية الأخرى[1].

أنواع الإعلان التلفزيوني:

يمكن تقسيم الإعلان التلفزيوني بحسب ثلاث طرق:

١. من حيث طريقة عرض الإعلان وينقسم الإعلان من حيث طريقة العرض إلى:

- إعلان مباشر: يكون في شكل توجيه رسالة مباشرة من أحد الأشخاص،

(١) إيناس محمد غزال، الإعلانات التلفزيونية وثقافة الطفل، ص: ١٣٤.

عادة شخصية معروفة إلى المشاهدين يدعوهم إلى استخدام السلعة أو الخدمة.

- إعلان درامي: إبراز فكرة الإعلان بعرض موضوع أو قصة درامية توضح مزايا استخدام السلعة، بإظهار الفرق بين حالة الفرد قبل استخدامها وبعد الاستخدام.
- الإعلان عن طريق عرض السلعة: يعتمد على إظهار السلعة وحجمها وغلافها واسمها التجاري وإظهار استخداماتها وكيفية استخدامها وعيوب عدم استخدامها.
- الإعلان الحواري: يعتمد على إجراء محادثات بين اثنين أو أكثر بخصوص السلعة المعلن عنها بمبادلة الرأي والرأي الآخر.
- الإعلان التذكيري: يهدف لتذكير المشاهد بسلعة معروفة؛ لذلك فهو يستغرق زمنًا قصيرًا يتم فيه عرض اسم السلعة فقط في تشكيلات متتابعة من خلال موسيقا خفيفة[1].
- إعلان الرسوم المتحركة: درجت الصياغة التي تعتمد على استعمال الرسوم المتحركة منذ بداية استعمالها على محاولة الخروج عن المألوف، وذلك باستخدام شخصيات غير حقيقية، بعضها من الرسوم المتحركة، وأخرى من العرائس[2].

٢. من حيث طريقة شراء الوقت الإعلاني: وينقسم إلى:

- تمويل برامج تلفزيونية كاملة: يمكن للمعلن فيها أن يقوم بالإعلان عن سلعة خلال فترة إذاعة البرنامج أو قبل البرنامج أو بعده.
- المشاركة: بمشاركة المعلن مع معلنين آخرين في شراء وقت للإعلان عن

(١) الصحن، محمد فريد، الإعلان في أنظمة الإذاعية المعاصرة، ص ٢٠٢.
(٢) فايزة يخلف، مبادئ في سميولوجيا الإشهار، ص: ١٣٣.

منتجاتهم، مما يؤدي إلى تخفيض التكاليف بينهم عن طريق قسمة الوقت المشترى على عدد المعلنين.

- الإعلان الفردي: وذلك عن طريق قيام المعلن بشراء وقت معين للإعلان عن منتجاته، بحيث يتم توزيع ذلك الوقت على عدد من الإعلانات للسلعة على مدار فترة الإرسال[١].

الفرع الثاني: الإعلان الإذاعي:

بدأ استخدام الإذاعة كوسيلة إعلانية مع بداية انتشار الاختراع سنة ١٩٢٠م وذلك لحساب شركة (وستنجاوس) الأمريكية المنتجة لجهاز (الراديو)، للترويج عنه بصفته اختراعًا جديدًا يوفر خدمات غير مسبوقة للمتلقي، ثم بدأت الشركات المختلفة الأنشطة في اللجوء إلى هذه الوسيلة في الاتصال بالجمهور وبشكل واضح وصريح، ثم بدأت البرامج المكفولة التي يعلن المعلن عن نفسه بشكل غير مباشر، بدءًا من ١٩٢٥م في كل من فرنسا والولايات المتحدة[٢].

واستمر العصر الذهبي لإعلان الراديو في أوائل الخمسينيات، وتطورت المواد المقدمة فيه جنبًا إلى جنب مع تقدم وسائل النشر الأخرى، ولقد زاد عدد المحطات الإذاعية، وتنوعت بشكل كبير في كافة أنحاء العالم، وتحطمت الحدود الإقليمية، لتغطي مناطق جديدة[٣].

كما زاد اختراع (الترانزستور) وصغر حجمه من أهمية الإعلان الإذاعي، حيث أصبح بالإمكان نقل الراديو وبسهولة داخل غرف البيت أو في الشارع أو في الهواء الطلق[٤].

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) الحديدي، منى، الإعلان، ص ٧٦٦.
(٣) عبدالحميد، طلعت أسعد، التسويق الفعال، ص: ٥٢١.
(٤) منديل، عبدالجبار، الإعلان بين النظرية والتطبيق، ص: ١٤٢.

الفرع الثالث: الإعلان السينمائي:

تعد السينما واحدة من أقدم الوسائل الاتصالية التي استخدمت في مجال الإعلان، فمنذ ظهور هذا الاختراع في فرنسا على يدي (لومبير) سنة ١٧٩٥م جذب انتباه التجار والشركات وأصحاب المقاهي، بالإضافة إلى مصانع الكاميرات وآلات العرض السينمائي وشركاتها للإعلان عن منتجاتهم، كما أن الأفلام التسجيلية الأولى كانت بتمويل من بعض الشركات والحكومات؛ للإعلان عن أنشطتها ومنتجاتها، لكسب تأييد الرأي العام وتشجيعه، ومن ثم التعامل الإيجابي مع برامجها، ثم بدأت الإعلانات الصريحة في الظهور قبل عرض الأفلام الروائية أو في أثنائها، وتسربت الإعلانات إلى الأفلام لتقدم بطريقة غير مباشرة في ثنايا العمل الدرامي[١].

الفرع الرابع: الإعلان المطبوع:

يشمل الإعلان المطبوع، الإعلان الصحفي، سواء في الجريدة أو المجلة، وكل ما يصدر من مطبوعات، أو يطبع على الملبوسات، أو الأجندات والمفكرات.

وسنفصل لأهم هذه الأنواع من الإعلان فيما يلي:

أولاً: الإعلان الصحفي:

الصحف هي كل ما يتم طبعه على الورق، ويوزع بصفة دورية، وفقًا لمواعيد محددة، سواء[٢] أكانت يومية، أم أسبوعية، أم نصف شهرية، أم شهرية، أم فصلية، أم نصف سنوية، أم تصدر مرة واحدة في السنة [٣].

لقد ثار جدل طويل حول العلاقة بين الإعلان والصحافة، فعدّ البعض الإعلانات دخيلة على التحرير الصحفي، وعدّها البعض الآخر العمود الفقري

(١) الحديدي، منى، الإعلان، ص: ٨٥.
(٢) عبدالحميد، طلعت أسعد، التسويق الفعال، ص: ٥٢٠.
(٣) الناسف، القاضي أخطوان، الإعلان والعلامات التجارية، ص: ٧١.

للصحيفة، الذي لا غنى عنه لوجودها المالي، وقد كانت الغلبة في هذا النقاش لمؤيدي الإعلانات، وأصبح البعض يرى في الصحيفة الخالية من الإعلانات صحيفة منقوصة، فإذا كان التحرير ينشر الأخبار السياسية والأخبار الاجتماعية والفن والاقتصاد، فإن الإعلانات هي أخبار السوق وأخبار المنتجات والخدمات(١).

وهكذا توطدت العلاقة بين الإعلان والصحف، فلم يعد الإعلان الابن بالتبني للصحافة، وإنما صار ابنًا حقيقيًّا، وأكثر من ذلك، فإنه يبدو وفي كثير من الحالات أشبه بالابن الذي ينفق على عائلته(٢).

ثانيًا: المجلة:

المجلات متعددة ومتنوعة، فهناك المجلات الأسبوعية ومجلات متخصصة ثقافية، طبية، أو زراعية، أو متخصصة في المسرح أو السينما أو الأدب أو الشعر، ومن المجلات ما يصدر أسبوعيًّا، ومنها كل أسبوعين، أو شهريًّا، وبعضها يصدر كل ربع سنة، وعمومًا جميع المجلات تقبل الإعلانات التجارية وتحدد لها أسعارًا تتناسب مع نوعيتها وسعة انتشارها(٣).

ثالثًا: الإعلان بالبريد المباشر:

يمكن استخدام وسيلة البريد في الإعلان، ويأخذ الإعلان من خلال البريد أشكالًا متعددة، أهمها الخطابات والكتيبات الصغيرة.

رابعًا: الإعلان في الأدلة التجارية:

الإعلان في الأدلة التجارية من الأمور المهمة جدًّا، حيث يطلع على هذه الأدلة رجال الأعمال في الداخل والخارج، أو الأدلة التجارية المحلية تصدرها الغرف التجارية والصناعية الوطنية، وقد تصدر دليلاً متخصصًا للمصدرين. أما

(١) المصدر السابق ص: ٨٥.
(٢) سعيد، هناء عبدالحليم، الإعلان والترويج، ص: ٢١٤.
(٣) المصري، أحمد محمد، الإعلان، ص ٧٨.

على المستوى العالمي فهناك دليل تجاري يسمى الصفحات الصفراء، وهو دليل عالمي للشركات في جميع أنحاء العالم، التي تعمل في مجال التجارة الدولية (الاستيراد والتصدير)، ويمكن الإعلان بهذا الدليل بمساحات مختلفة في سطر واحد إلى ربع صفحة، ويمكن تزويده بالصور والرسوم، وهذا الدليل موجود الآن على شبكة الإنترنت[١].

خامسًا: الإعلان على الملبوسات والأواني المنزلية والأقلام وأجندات المكاتب والمفكرات:

تستخدم الملبوسات (تي شيرت) مثلًا، وأكواب الشاي والقهوة والأقلام كوسائل للإعلان، وعلى الرغم من انتشار استخدامها في الآونة الأخيرة إلا أنه كثيرًا ما يساء استخدامها في الوقت نفسه. هذه الوسائل -لكي تحقق الفعالية المطلوبة من استخدامها- يجب أن ينظر إليها كوسيلة للإعلان والترويج أو تنشيط المبيعات في الوقت نفسه؛ لذلك يجب أن يذكر عليها اسم المعلن وعنوانه. تتميز هذه الوسيلة بانخفاض التكلفة والمرونة وإمكانية وصولها إلى الجمهور المستهدف بسهولة، ورغبة الجمهور المستهدف في الحصول عليها، حتى ولو على سبيل التذكار[٢].

المطلب الثاني
الإعلان الخارجي

الإعلانات الخارجية هي تلك التي نجدها في الطرق والشوارع، وتشمل الإعلانات الثابتة، والإعلانات المتحركة، والإعلانات في نقط الشراء.

ويعد الإعلان الخارجي من أقدم وسائل الإعلان، وهو لا يزال من أهم هذه الوسائل؛ بسبب مميزاته التالية:

(١) عبدالصبور، محسن فتحي، أسرار الترويج في عصر العولمة، ص: ٧٦.
(٢) أبو قحف، هندسة الإعلان، ص: ٢٤٢.

- المرونة: يمكن تفصيل مجموعة من اللافتات التي تغطي السوق ككل، أو تغطي أسواقًا محددة، أو حتى أحيانًا جزءًا محدودًا من سوق محلي.
- وجود جمهور متحرك: فالأفراد يشاهدون الملصقات واللافتات بينما هم يتحركون من مكان إلى آخر، وقد يكون الفرد في طريقه إلى شراء سلعة أو خدمة معينة، وتساعده هذه الإعلانات في تقرير نوع العلامة أو الخدمة التي يرغب في الحصول عليها.
- الغياب النسبي لإعلانات المنافسين، وهذا يعني استبعاد أحد العناصر التي يمكن أن تأخذ انتباه الأفراد بعيدًا عن إعلان الشركة.

الإعلانات الخارجية عدة أنواع؛ لذلك سنخصص لكل نوع منها فرعًا حسب التقسيم التالي:

الفرع الأول: الإعلانات الثابتة:

يقصد بالإعلانات الثابتة كافة أنواع الملصقات الجدارية[١]، والألواح المضيئة، وواجهات المحال، وإعلانات الشوارع، ولوحات الإعلانات المرسومة والمكتوبة، وغيرها من الأساليب المستخدمة للفت نظر المارة. وقد تتخذ الإعلانات الثابتة شكل الملصقات البلاستيكية.

الفرع الثاني: الإعلانات المتحركة:

يقصد بالإعلانات المتحركة تلك التي توضع على وسائل النقل والمواصلات، وسميت بالإعلانات المتحركة، لأنها تنتقل من مكان إلى آخر.

يرجع تاريخ استخدام هذه الوسيلة إلى ما يناهز ١٥٠ عامًا[٢] على شكل ملصقات تلصق داخل وسائل النقل، أما حاليًا فيلاحظ تطور هذا النوع

(١) المصري، أحمد محمد، الإعلان، ص: ٨٧.
(٢) أبو قحف، هندسة الإعلان، ص: ٢٣٩.

من الإعلان، حيث أصبحت المركبات تغلف من الخارج كليًّا بالملصقات الإعلانية، وكأنها سلعة متحركة.

يتميز هذا النوع من الإعلان -إضافة لما يتميز به كإعلان خارجي- بما يلي:

- التعرض للإعلان قبل الشراء، حيث إن معظم الأفراد التي تذهب إلى مناطق الشراء تذهب إليها بالوسائل العامة... في كثير من الدول، ووجود الإعلان في هذه الوسيلة يعد مهمًّا؛ حيث يذكر المستهلك بالعلامات التجارية الموجودة؛ ولهذا فإن الإعلان يعد إعلان آخر لحظة (الدقائق الأخيرة التي تسبق الشراء)، وفي هذا الصدد فهو فعال للغاية.
- المرونة الجغرافية: حيث إن وسائل النقل العام تعد وسائل محلية، فإن استخدامها في الإعلان يجعل الإعلان مؤثرًا في السوق الذي ترغبه فقط.
- درجة تعرض عالية من قبل المستهلك: حيث إن معظم الأفراد في كثير من الدول ينتقلون باستخدام المواصلات العامة، فإن درجة تعرض الأفراد للإعلان في هذه الوسائل تكون عالية، حيث إنه يمكث فترة لا بأس بها داخل الوسيلة[1].
- الإعلان الخارجي على وسائل النقل لا ينقل الرسالة الإعلانية إلى الركاب فقط، بل إلى نطاق واسع من الجمهور، وهم المارة ومستعملو الطرقات مما يزيد في درجة تعرض المستهلك لهذا الإعلان.

الفرع الثالث: الإعلان في نقط البيع والشراء:

يدخل في هذا النوع الإعلان في واجهات المحلات وترتيب وتجهيز (الفترينات)[2] بالطريقة التي تجذب نظر المارة والمشاهدين.

(١) السيد، إسماعيل محمد، الإعلان ودروه في النشاط التسويقي، ص ٢٤٦.
(٢) هي واجهة زجاجيّة لمحلٍ أو دُكّان يتمّ من خلالها عرض المبيعات مدوّنًا عليها أسعارها غالبًا.

وتتميز هذه الوسيلة عن غيرها في كون معظم الوسائل الإعلانية موجهة للمستهلك خارج مكان الشراء، أما الإعلان في نقط البيع يحاصر المستهلك في أثناء قيامه بالسلوك الشرائي مما يجعلها أكثر فعالية.

وقد دلت إحدى الدراسات التي أجريت على هذه الوسيلة أنها تعلب الأدوار الآتية:

- يمكن أن تثير رغبات الشراء غير الشعورية أو المؤجلة.
- يمكن أن تثير الرغبة في شراء منتجات أو خدمات العائلة ككل.
- يمكن لها أن تحطم نموذج الشراء المخطط من قبل الفرد، وتجعله يشتري كثيرًا من السلع التي لم يخطط الفرد لشرائها عند ذهابه إلى المتجر.
- يمكن أن يولد شعورًا لدى الفرد بأن السلع محل الإعلان تقدم وتباع بصورة منخفضة سعريًا[١].

هناك نقاط يثيرها هذا النوع من الإعلان، نذكرها فيما يلي:

- إن الإعلان عن إجراء تخفيضات في مكان البيع يجعل المستهلك في حيرة من أمره، فما هو السعر قبل التخفيض؟ وما أهمية التخفيض؟ وما هي السلع التي خضعت لهذا التخفيض؟ وهذا ما يؤدي غالبًا إلى خداع المستهلك، وإيهامه بوجود ميزة انخفاض السعر في هذا المحل؛ مما يدفعه إلى الشراء في نهاية الأمر.
- عرض السلعة في واجهات المحلات مع كتابة أثمانها يعد إيجابًا صريحًا بالبيع لكل من يتقدم للشراء، فما مدى التزام البائعين بهذا الإيجاب؟ ومدى معرفة المستهلك لحقوقه بمقاومة رفض تعاقد البائع إذا صدر القبول منه ما لم يقم مانع موضوعي كنفاد الكمية.

(١) السيد، إسماعيل محمد، الإعلان ودوره في النشاط التسويقي، ص: ٢٤٩.

- تعرض الكثير من الملابس النسائية والداخلية على وجه الخصوص في بعض المحلات بطريقة تخدش الحياء وتنافي الآداب، هذا ناهيك عن عرض تلك المجسمات العارية، التي تظهر أحيانًا بشكل عار أو شبه عار يتم إلباسها في الغالب ملابس خليعة؛ لجذب النساء وإقناعهن بالتبرج والانحلال.

المطلب الثالث
الإعلان الإلكتروني (عن طريق الإنترنت)

تعد الإنترنت من الوسائل الإعلانية المعاصرة التي عرفها القرن العشرون التي لا تزال في طريقها نحو التألق والظهور كقوة إعلانية لها مستقبلها الواعد.

الإنترنت هي جمعية عالمية من الحاسوبات الآلية المرتبطة والمتصلة بشبكات داخلية تحمل البيانات وتسمح بتبادل المعلومات[١]. إنك تربط تلفونك وحاسبك بوصلة تسمى (Modem) موديم، وحتى تتصل بمصدر معلومات آخر أيًا كانت طبيعته وأيًّا كان موقعه، فإنك تطلب الرقم، فتكون مع مصدر المعلومة في ثوان معدودة، وبتكلفة مكالمة تليفونية كلية[٢].

لا يوجد ثمة شخص أو مجموعة من الأشخاص يمكن لها أن تدعي ملكية الإنترنت أو إدارتها، ولكن يمكن جعل كل مستخدم وكل مشترك في الإنترنت مسؤولاً عن جهازه أو شبكته، وكل شركة توفر خدمة اتصال بالإنترنت مسؤولاً عن شبكتها والمشتركين فيها[٣].

(١) خالد محمد خالد، كيف تبيع المنتجات الإسلامية والعربية عبر شبكة الإنترنت، المركز العلمي لتبسيط العلوم مصر، ص: ٢٧.
(٢) مصطفى أحمد سيد، تحديات العولمة والتخطيط الإستراتيجي، رؤية مدير القرن ٢١، ص:١٥.
(٣) درويش، شريف، تكنولوجيا الاتصال، المخاطر والتحديات والتأثيرات الاجتماعية، ص:١٠٥.

أنواع الإعلان الإلكتروني:

هناك عدة خدمات يمكن استخدامها للترويج للشركة ومنتجاتها على شبكة الإنترنت، وهذه الخدمات هي:

١. البريد الإلكتروني:

يمكن لأي مستخدم للإنترنت أن يرسل البريد الإلكتروني إلى أي مستخدم آخر للإنترنت، وبهذه الوسيلة يمكن الاتصال بالجمهور في جميع أنحاء العالم، من خلال رسائل مكتوبة بتكلفة زهيدة، ويمكن استخدام البريد الإلكتروني في الترويج من خلال إرسال بيانات عن المنتج أو صور إلى أي عميل محتمل، وحتى إذا لم تكن الرسالة ترويجية فإنه يمكن أيضًا وضع بيانات وشعارات الشركة في رأس الرسالة.

٢. واجهة العرض الإلكترونية:

أنشأت الآلاف من الشركات صفحة خاصة بها على شبكة الإنترنت، تسمى (Home Page)، ويتم تصميم هذه المواقع بحيث تستعمل كواجهة عرض تقدم للمستهلكين معلومات متنوعة عن منتجاتها.

٣. المجموعة الإخبارية:

تقتصر هذه المجموعة على المستخدمين الذين يرسلون ويقرأون رسائل في موضوعات معينة مصنفة[١].

أهم أنواع السلع والخدمات المعلن عنها في شبكة الإنترنت:

يشمل الإعلان الإلكتروني مختلف أنواع السلع والخدمات، أمّا السلع فإن أهم السلع المقتنية عبر الشبكة هي: الكتب، وبرامج الحاسوب، والألعاب، والموسيقا، والملابس الجاهزة، والورود، والأفلام، والهدايا، والعطور، والتجهيزات والمعدات الإلكترونية.

(١) عبدالصبور، محسن فتحي، أسرار الترويج في عصر العولمة، ص: ٨٤.

أما الخدمات فإن أهمها: الخدمات التعليمية (التعليم عن بعد)، والخدمات البنكية، وخدمات التجارة في البورصة والأوراق المالية، وخدمات تسديد الفواتير إلكترونيًا، وخدمات أساسية تعلق بشبكة المعلومات (البريد الإلكتروني)، والمحادثة المباشرة، والبحث من خلال قواعد البيانات عن مواضيع محددة، وخدمات الحجز في الفنادق والرحلات الجوية وشراء تذاكر السفر.

الخاتمة

نختتم الدراسة بما يلي:

- إن الإعلان في اللغة يأتي بمعنى: الظهور والبروز، والجهر، والذيوع والانتشار.
- عرف كتاب الاقتصاد الوضعي الإعلان بعدة تعريفات مختلفة متباينة، من خلال نظرة كل كاتب للإعلان بوصفه وسيلة إشهارية وترويجية، وفيما يلي عرض لأبرز هذه التعريفات:
- الإعلان هو: وسيلة غير شخصية لتقديم الأفكار أو السلع أو الخدمات بواسطة جهة معلومة مقابل أجر مدفوع.
- وأما الإعلان في الاقتصاد الإسلامي: فلقد حاول كثير من الباحثين إيجاد تعريف للإعلان خاص بالاقتصاد الإسلامي، وذلك بإضافة بعض القيود والألفاظ التي تضفي الصبغة الإسلامية على الإعلان، تعد ضوابط للإعلان كي يكتسب صفة المشروعية الإسلامية، ومن أبرز التعريفات في هذا المجال:
- علم وفن التقدم المشروع إسلاميًّا للسلع أو الخدمات أو التسهيلات أو المنشآت الشرعية، وذلك لإيجاد حالة من الرضا النفسي والقبول لدى الجمهور مقابل أجر مدفوع، يقوم بها وسيط إعلامي إسلامي، يتخذ من وسائل الإعلام والاتصال مفصحًا عن شخصية وطبيعة المعلن.
- هناك ألفاظ ومصطلحات تتعلق بأنشطة اتصالية تتشابه مع الإعلان

التجاري في بعض المظاهر، وتختلف عنه في الأهداف، ويساعد التعريف بهذه الأنشطة في توضيح مفهوم الإعلان التجاري ومن هذه الأنشطة: التسويق والتوزيع والترويج والإعلام.

- ذهب الباحثون المعاصرون إلى مشروعية الإعلان التجاري من حيث أصله، ما دام ملتزمًا بالضوابط الشرعية للإعلانات التجارية.
- على الرغم من أن الإعلان التجاري من حيث أصل المشروعية مباح ولا حرج فيه، إلا أنه من حيث الحكم التكليفي تعتريه الأحكام التكليفية الخمسة من جهة حالته، ويختلف حكمه من الإباحة إلى الندب وإلى الوجوب أو إلى الكراهة أو التحريم باختلاف الأحوال والظروف، وحسب مكونات الرسالة الإعلانية وخلفياتها.
- تضمنت مختلف التعاريف مجموعة من الخصائص التي تميز الإعلان عن غيره من الأنشطة الاتصالية أو التسويقية الأخرى التي تجعل منه مفهومًا مختلفًا عن هذه المفاهيم، ويمكن أن نجمع خصائص الإعلان وفق ما أوردته الكثير من المؤلفات فيما يلي: أولًا: الإعلان وسيلة اتصالية غير شخصية. ثانيًا: الإعلان جهد مدفوع الأجر. ثالثًا: شخصية المعلن معروفة للجمهور. رابعًا: الإعلان موجه إلى جمهور مستهدف. خامسًا: الهدف من الإعلان متعدد الأغراض. سادسًا: تفاوت درجة استخدام الإعلان. سابعًا: الإعلان مزدوج الاتصال، ثامنًا: شمول الرسالة الإعلانية.
- أركان الإعلان، لا تتم العملية الإعلانية الإشهارية إلا من خلالها، وفيما يلي نبذة مختصرة عن هذه الأركان، والتقييم الشرعي لها:

أ. المنتج (المعلن):

هو صاحب السلعة أو المنفعة أو الخدمة، الذي يريد الإعلان عن

سلعته أو منفعته أو خدمته، لقاء أجر يدفعه إلى وكالة الإعلان أو وسيلته، اللتين كان يقوم ببعض أعمالهما ما عرف في الفقه الإسلامي بالدلال.

ب. وكالة الإعلان:

هي منشأة أعمال متخصصة في تخطيط النشاطات والفعاليات الإعلانية للمعلنين، وإدارتها وتنظيمها ورقابتها وتنسيقها، (أي الشركات الراغبة في تدشين الحملات الإعلانية).

ج. وسيلة الإعلان:

وهي قناة أو أداة تنتقل عن طريقها الرسالة الإعلانية من مرسلها وهو المعلن إلى مستقبلها وهو المستهلك.

د. الرسالة الإعلانية:

تعد الرسالة الإعلانية أمّ أركان العملية الإعلانية برمتها؛ وذلك لأن دور المعلن ووكالة الإعلان ووسيلته تنتهي جميعًا في الرسالة الإعلانية.

- للإعلان ضوابط يجب مراعاتها، ومن هذه الضوابط: الصدق، وتجنب الغش والخداع، وعدم الإعلان عن المحرمات، وتجنب الإعلانات التي تتعارض وعقيدة الأمة، أو تلك التي تؤدي إلى إشاعة الأفكار والمبادئ الهدامة، وألا يكون في الإعلان خدش للحياء، وتجنب ما من شأنه أن يثير الغرائز ويؤجج الشهوات، وتجنب الطعن في منتجات المنافسين وخدماتهم، وألا يتضمن الإعلان دعوة للإسراف والتبذير.
- للإعلان وسائل، ومنها: الإعلان المرئي والمسموع والمطبوع، ويشتمل على الفروع، والإعلان الخارجي وله الفروع، والإعلانات الخارجية، هي تلك التي نجدها في الطرق والشوارع، وتشمل الإعلانات الثابتة، والإعلانات المتحركة والإعلانات في نقط الشراء.

- ويعد الإعلان الخارجي من أقدم وسائل الإعلان، وهو لا يزال من أهم هذه الوسائل بسبب مميزاته.
- الإعلان الإلكتروني (عن طريق الإنترنت)، وله الفروع.

تعد الإنترنت من الوسائل الإعلانية المعاصرة التي عرفها القرن العشرون، التي لا تزال في طريقها نحو التألق والظهور كقوة إعلانية لها مستقبلها الواعد. وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أهم المصادر والمراجع:

١. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبدالرحمن محمد النجدي.

٢. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: ٢، ١٤١٤هـ.

٣. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري تحقيق: الشيخ عبدالعزيز بن باز، دار الفكر، بيروت ط: ١٤١٦هـ.

٤. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٥. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٦. ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط: ٢، ١٣٨٦هـ.

٧. ابن عابدين، محمد أمين، منحة الخالق على البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت.

٨. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، التهميد، تحقيق، مصطفى بن أحمد العلوي وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط: ١٣٨٧هـ.

٩. ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، ط: ١٩٩١م.

١٠. ابن قتيبه، عبدالله بن مسلم، النهاية في غريب الحديث، مطبعة العاني، بغداد، ط: ١، ١٣٩٧م.

١١. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، المغني، دار الفكر، بيروت، ط: ١، ١٤٠٥هـ.

١٢. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: ٥، ١٤٠٨هـ.

١٣. ابن ماجة، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

١٤. ابن مفلح، محمد المقدسي، الفروع، دارالكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٨هـ.

١٥. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر، بيروت.

١٦. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت.

١٧. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الفكر بيروت.

١٨. أبو قحف، عبدالسلام، محاضرات في هندسة الإعلان، الدار الجامعية، الإسكندرية.

١٩. إيناس محمد غزال، الإعلانات التلفزيونية وثقافة الطفل دراسة سيولوجية، دار الجامعة الجديدة الإسكندرية.

٢٠. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط ٣، ١٤٠٧هـ.

٢١. البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، ط: ١٣٩٠هـ.

٢٢. البيجوري، إبراهيم، حاشية على شرح ابن القاسم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٥.

٢٣. البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط: ١٤١٤هـ.

٢٤. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي بيروت.
٢٥. التهانوي، ظفر أحمد العثماني، إعلاء السنن، تحقيق: محمد تقي عثماني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط: ٣.
٢٦. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة، تحقيق: أحمد عبدالغفور، ط: ١٩٨٢م.
٢٧. الحاجي عمر، حقيقة الإعلان، دار المكتبي، دمشق، سوريا، ٢٠٠٢م.
٢٨. الحديدي، منى، الإعلان، ط: ١، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.
٢٩. حسين، سمير، مداخل الإعلان، عالم الكتب، ط: ٢، ١٩٨٢.
٣٠. الحطاب، محمد بن عبدالرحمن المغربي، مواهب الجليل، دار الفكر، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٨هـ.
٣١. حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، مكتبة الفريضة، بغداد.
٣٢. خالد محمد خالد، كيف تبيع المنتجات الإسلامية والعربية عبر شبكة الإنترنت؟ المركز العلمي لتبسيط العلوم مصر.
٣٣. الخرشي، محمد بن عبدالله، حاشية الخرشي على مختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٧هـ.
٣٤. خير الدين، حسين محمد، الأصول العلمية للإعلان، مكتبة عين شمس، القاهرة، ط: ١٩٨٢م.
٣٥. خير الدين، التسويق، مكتبة الجيل للطباعة بالفجالة القصر العيني.
٣٦. الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن، سنن الدارقطني، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني، دار المعرفة، بيروت، ط: ١٣٨٦هـ.
٣٧. الدردير، أبو البركات أحمد، الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.
٣٨. الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، بيروت.

٣٩. الدمياطي، السيد البكري بن السيد محمد شطا، إعانة الطالبين على فتح المعين، دار الفكر، بيروت.
٤٠. راشد، أحمد عادل، الإعلان، دار النهضة العربية، بيروت، ط: ١٩٨١م.
٤١. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل، معجم مفردات ألفاظ القرآن، دار الفكر، بيروت.
٤٢. الزرقاني، محمد بن عبدالباقي، شرح الزرقاني على مختصر خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٤١١هـ.
٤٣. الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، ط: ٢، تحقيق: علي البجاري ومحمد إبراهيم، دار المعرفة بيروت.
٤٤. زكريا عزام وآخرون، مبادئ التسويق الحديث، ط: ١، دار المسيرة، عمان، الأردن، ٢٠٠٨م.
٤٥. السرخسي، محمد بن عبدالرحمن، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ط: ٢، ١٣٩٣هـ.
٤٦. السلمي، علي، الإعلان، مكتبة غريب، القاهرة، ط: ١٩٧٨م.
٤٧. السيد، إسماعيل محمد، الإعلان ودوره في النشاط التسويقي، المكتب العربي الحديث بالإسكندرية، ٢٠٠١م.
٤٨. الشربيني، الخطيب محمد، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ.
٤٩. الشرواني، عبدالحميد، حواشي الشرواني على تحفة المحتاج، دار الفكر، بيروت.
٥٠. الصحن، محمد فريد، مبادئ التسويق، الدار الجامعية، الإسكندرية، ط: ١٩٩٣م.
٥١. الصلاحين، عبدالمجيد، الإعلانات التجارية أحكامها وضوابطها في الفقه الإسلامي، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات المتحدة، العدد: ٢١.

٥٢. الطحان، بيان دراسة اقتصادية للإعلان في الاقتصاد الإسلامي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤١٠هـ.

٥٣. عبدالجبار منديل، الإعلان بين النظرية والتطبيق، دار اليازوري العلمية، ط: ١، ١٩٩٨م.

٥٤. عبدالحميد، طلعت أسعد، التسويق الفعال الأساسيات والتطبيق، الطباعة المتحدة للإعلان، ط: ٩، مصر ١٩٩٩م.

٥٥. عبدالصبور، محسن، فتحي، أسرار الترويج في عصر العولمة، ط: ١، مجموعة النيل العربية، القاهرة، ٢٠٠١م.

٥٦. العبدلي، سمير عبدالرزاق، والعبدلي، قحطان، الترويج والإعلان، ط: ٣، دار زهران للنشر والتوزيع، عمان.

٥٧. عقيلي، عمر وآخرون، مبادئ التسويق، دار زهران، عمان، الأردن، ط: ١٩٩٤م.

٥٨. العلاق، بشير، ربابعة، علي، الترويج والإعلان، دار اليازوري، عمان، الأردن، ط: ١٩٩٨م.

٥٩. العيساوي، أحمد، الإعلان من منظور إسلامي، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، قطر.

٦٠. العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ط: ١٣٤٨هـ.

٦١. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار اقرأ، بيروت، ط: ١٩٨٣م.

٦٢. الفالح، مساعد بن قاسم، الإعلان المشروع والممنوع في الفقه الإسلامي، النشرة الأولى، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض.

٦٣. فايزة يخلف، مبادئ سميولوجيا الإشهار، طاكسيج، كوم الجزائر، ٢٠١٠م.

٦٤. الفيروزآبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، دار الفكر، بيروت.
٦٥. قانون رقم: ١٥ لسنة ٢٠٠٠ قانون المنافسة غير المشروعة والأسرار التجارية.
٦٦. القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، المكتبة الإسلامية، طهران.
٦٧. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، أدب الدنيا والدين، دار الفكر، بيروت
٦٨. الماوردي، الحاوي الكبير، تحقيق علي محمد معوض وعادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١٤هـ.
٦٩. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٧٠. المصري، أحمد محمد، الإعلان، مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية، ط: ١٩٩٢م.
٧١. معلا، ناجي، الأصول العلمية للترويج التجاري، ط: ٢.
٧٢. المصلح، خالد بن عبدالله، الحوافز التجارية التسويقية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ط: ١، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٢١هـ.
٧٣. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١، ١٤١١هـ.
٧٤. النووي، محيي الدين بن شرف، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت.
٧٥. هناء عبدالحليم، سعيد، الإعلان والترويج، ط: ٢، الشركة العربية للنشر، القاهرة، ٢٠٠٣م.

أثر الزنى ومقدماته
في حرمة المصاهرة

إعداد:
الدكتور/ ناهض إسماعيل فرحات
الأستاذ المساعد في قسم الدراسات الإسلامية
في جامعة الأقصى - غزة

ملخص

تمثل هذه الدراسة محاولة جادة للنظر في مسألة مهمة عظيمة في الخلاف تتعلق بأثر الزنى، والمباشرة، والتقبيل، واللمس، والنظر بشهوة، والخلوة الصحيحة في حرمة المصاهرة تحريرًا، وتحليلًا، وترجيحًا.

وركز الباحث على تحرير محل النزاع، وبيان المتفق عليه والمختلف فيه من الفروع، ويتبع هذا بيان لمذاهب الفقهاء وأدلّتهم ومناقشة كل دليل، وبيان الرأي الراجح.

وكان من أبرز نتائج هذه الدراسة ترجيح عدم ثبوت حرمة المصاهرة بالزنى، والمباشرة، والتقبيل، واللمس، والنظر بشهوة والخلوة الصحيحة.

Summary discuss "The effect of adultery and its introductions in the proscription of intermarriage"

This study represents a serious attempt to consider an important and a great issue in the dispute concerning the impact of adultery, sexual intercourse, kissing, touching, and looking lustfully, and the correct loneliness in the proscription of of intermarriage, editing analytically, and preferably (preponderantly).

The researcher focused on editing the topic of the dispute, and clarifying the statement agreed upon and disagreed on in the different branches, This is followed by the clarification of jurists' doctrines and their evidences and the discussion of each evidence and clarifying, the preponderant opinion.

The most significant results of this study was the preponderance that is no proof of the proscription of intermarriage by adultery, and sexual intercourse, kissing, touching, and looking lustfully and correct loneliness.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، النبي الأمي المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه الأكرمين، نجوم الشرع ومصابيح الهدى، وبعد:

إن الزواج هو أقدس عقد على وجه الأرض؛ وهو عقد رجل على امرأة تحل له شرعًا بهدف تكوين أسرة وإيجاد نسل بينهما.

ولقد رغب ديننا الحنيف في الزواج وحث عليه، وحبب الشباب إليه، قال تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ [النساء:٣]، وقال الرسول الكريم ﷺ: «يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ، فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاءٌ»(١).

ولقد اشترط الشارع الحكيم لصحة الزواج شروطًا، منها ما يعود إلى الانعقاد، ومنها ما يعود إلى الصحة أو اللزوم أو النفاذ، وغير ذلك من الأحكام التي تعرف في مظانها.

وقد يحل بين الزوجين من الحرمة بعد الزواج، ما لو حل مثله قبله لم يصح الزواج أصلًا، وعندها لا بد من التفريق بين الزوجين، دفعًا للحرمة حماية لحق الشرع، ورعاية للنظام العام.

وتتعدد أنواع التحريم التي تتعلق بالنساء بعد الزواج؛ فمنها ما يرجع إلى النسب، ومنها ما يرجع إلى الرضاع، ومنها ما يرجع إلى المصاهرة.

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، قَوْلِ النَّبِيِّ: «مَنِ اسْتَطَاعَ مِنكُمُ البَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ (٥٠٦٥) (٣/٧).

وتثبت حرمة المصاهرة بأسباب عدة، اتفق الفقهاء في بعضها، واختلفوا في بعضها الآخر.

فأما الأسباب التي اتفقوا على التحريم بها فهي العقد الصحيح، والوطء بشبهة.

وأما الأسباب التي اختلفوا على التحريم بها فهي: العقد الفاسد، والزنى ودواعيه.

ولأهمية هذا الموضوع الأخير جعلته محلًّا للبحث في هذه الدراسة المتواضعة.

خطة البحث:

وقد قسمته إلى مقدمة ومبحثين رئيسيْن، وخاتمة:

أما المقدمة، وفيها بيان أهمية البحث ومنهجه وخطته:

أما المبحثان، فالأول: يتحدث عن أثر الزنى في حرمة المصاهرة.

والثاني يتناول دراسة أثر المباشرة والتقبيل واللمس والنظر بشهوة والخلوة الصحيحة في حرمة المصاهرة.

أما الخاتمة، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

وفي الختام أرجو من الله أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه تعالى، وأن يلقى القبول من الله، وأن ينتفع به المسلمون أفرادًا وجماعات.

وهذا جهد المُقِل معتذرًا عمَّا يكون فيه من قصورٍ أو تقصير، وسأكون شاكرًا لكل ملاحظة أو نقدٍ بنَّاء إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول
أثر الزنى في حرمة المصاهرة

قبل البدء في الحديث عن المسألة الفقهية، وهي أثر الزنى في حرمة المصاهرة، لا بد من التطرق إلى تعريف كل من المصاهرة والزنى، وذلك على النحو التالي:

المصاهرة لغة:

مصدر صاهر من الصهر بمعنى الْقَرَابَة، ويجمع على أَصْهَار، يقال: صاهرت القوم إِذَا تَزَوَّجْتَ مِنهُمْ، والأَصْهارُ أَهْلُ بَيْتِ الْمَرْأَةِ، قَالَ وَمِن الْعَرَبِ مَنْ يَجْعَلُ الْأَحْمَاءَ وَالْأَخْتَانَ جَمِيعًا أَصْهَارًا، وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ الصِّهْرُ يَشْتَمِلُ عَلَى قَرَابَاتِ النِّسَاءِ ذَوِي الْمَحَارِمِ وَذَوَاتِ الْمَحَارِمِ كَالْأَبَوَيْنِ وَالْإِخْوَةِ وَأَوْلَادِهِمْ وَالْأَعْمَامِ وَالْأَخْوَالِ وَالْخَالَاتِ فَهَؤُلَاءِ أَصْهَارُ زَوْجِ الْمَرْأَةِ وَمَنْ كَانَ مِن قِبَلِ الزَّوْجِ مِن ذَوِي قَرَابَتِهِ الْمَحَارِمِ فَهُمْ أَصْهَارُ الْمَرْأَةِ أَيْضًا[1].

المصاهرة اصطلاحًا:

قال الحصفكي: «وَصِهْرُهُ كُلُّ ذِي رَحِمٍ مُحَرَّمٍ مِن عُرْسِهِ كَآبَائِهَا وَأَعْمَامِهَا وَأَخْوَالِهَا وَأَخَوَاتِهَا وَغَيْرِهِمْ»[2].

الزنى لغة: الزنى يُمَدُّ وَيُقْصَرُ، زَنَى الرجلُ يَزْني زِنىً مقصور، زناءً مَمْدُودٌ،

(١) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين بن منظور الأنصاري الرويفعي الأفريقي، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط: ثالثة - ١٤١٤هـ (٤/٤٧١)، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت (١/٣٤٩).

(٢) الحصفكي، الدر المختار، التمرتاشي، شرح تنوير الأبصار، مطبوع مع رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار الفكر- بيروت، ط ثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م (٦/٦٨٣).

والمرأة تُزانِي مُزاناةً وزناءً أي تُباغِي، والزِّنى، مقصور، لُغَة أَهل الْحِجَازِ، وَالزنىءُ مَمْدُودٌ لُغَةُ بَنِي تَمِيمٍ(١).

الزنى اصطلاحًا: عرفه الحنفية: وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهته(٢).

وعرفه المالكية: الزنى وَطْءُ مُكَلَّفٍ مُسْلِمٍ فَرْجَ آدَمِيٍّ لَا مِلْكَ لَهُ فِيهِ بِاتِّفَاقٍ تَعَمُّدًا(٣).

وعرفه الشافعية: الزنى إيلَاجُ الذَّكَرِ بِفَرْجٍ مُحَرَّمٍ لَعَيْنِهِ خَالٍ عَن الشُّبْهَةِ مُشْتَهًى يُوجِبُ الْحَدَّ(٤).

وعرفه الحنابلة: فعل الفاحشة في قبل أو في دبر(٥).

ثمة توافق بين التعريفات على أن الزنى وطء بفرج امرأة من غير ملك ولا شبهة ملك، وهذا لا يكون زنى حتى يكون من المكلف المسلم.

صورة المسألة:

بعد أن عرفنا كلًّا من المصاهرة والزنى، يأتي السؤال: هل يثبت تحريم المصاهرة بالزنى، كما يثبت تحريم المصاهرة بالنكاح؟ أو بمعنى آخر، لو أن رجلًا زنى بِامْرَأَةٍ فهل تَحْرُم عَلَيْهِ أُمُّها وَبنتها وتحرم عَلَى أَبِيهِ وابْنِهِ؟ ولو زنى الأب بحليلة ابنه فهل تحرم على ابنه ويجب الفسخ؟ ولو زنى الابن بامرأة أبيه فهل يفسدها على أبيه وعندها يجب الفسخ؟ وفيما لو مكنت

(١) ابن منظور، لسان العرب، (١٤/٣٥٩).

(٢) عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي- القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م (٤/٧٩).

(٣) محمد بن عبدالله الخرشي المالكي أبو عبدالله، شرح مختصر خليل، دار الفكر للطباعة - بيروت (٨/٧٥).

(٤) الشربيني، مغني المحتاج (٥/٤٤٢).

(٥) منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي، شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب ط أولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م (٣/٣٤٣).

امرأة الأب ابن زوجها من نفسها، فهل هذا يوجب حرمة المصاهرة ويجب الفسخ؟ ولو زنى الزوج بأم امرأته أو ابنتها، فهل تفسد عليه امرأته ويجب الفسخ؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين، والتفصيل على النحو الآتي:

المذهب الأول: لا يثبت تحريم المصاهرة بالزنى، فلا تنتشر الحرمة بسبب الزنى، فإذا زنى الرَّجُلُ بِامْرَأَةٍ لَمْ تَحْرُمْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَلَا بنتها، ولم يحرم عَلَى أَبِيهِ وَلَا عَلَى ابْنِهِ، وإليه ذهب المالكية في المعتمد[1] والشافعية، ورواية عند الحنابلة، والظاهرية وَرَبِيعَةُ، وَأَبُو ثَوْرٍ وَابْنُ الْمُنْذِرِ، وقال بِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَعَبْدُاللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَمِنَ التَّابِعِينَ: سَعِيدُ بْنُ المسيَّبِ، وَيَحْيَى بْنُ يَعْمُرَ، وَعُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، وَالزُّهْرِيُّ[2].

(١) قال القرافي: «فلا يثبت له أثر في تحريم المصاهرة غير المشهور، وهو مذهب الموطأ»، قال الخرشي: في نَشْرِ الْحُرْمَةِ بِوَطْءِ الزنى وَهُوَ مَذْهَبُ الْمُدَوَّنَةِ.. وَذَهَبَ جَمْعٌ إلَى تَرْجِيحِهِ عَلَى مَا فِي الموطأ مِن عَدَمِ نَشْرِهِ وَذَكَرَ ابْنُ حَبِيبٍ أَنَّ مَالِكًا رَجَعَ عَمَّا فِي الموطأ وَأَفْتَى بِالتَّحْرِيمِ إلَى أَنْ مَاتَ». قال النفراوي: «فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ يُكْوِنُ الرَّاجِحُ مَا فِي الْمُوَطَّإِ وَهُوَ عَدَمُ نِسْبَةِ التَّحْرِيمِ بِالزنى مَعَ رُجُوعِ الْإِمَامِ عَنْهُ؟ مَعَ أَنَّ الْمَرْجُوعَ عَنْهُ لَا يُنْسَبُ إلَى قَائِلِهِ فَضْلًا عَنْ كَوْنِهِ رَاجِحًا؟ فَالْجَوَابُ: أَنَّ أَصْحَابَهُ أَخَذُوا مِن قَوَاعِدِهِ أَنَّ الْمُعْتَمَدَ عَدَمُ التَّحْرِيمِ فَصَارَ عَدَمُ التَّحْرِيمِ مَذْهَبًا لِمَالِكٍ وَإِنْ كَانَ قَوْلُهُ مُخَالِفًا لَهُ، وَلَا شَكَّ فِي أَنَّ مَا يَسْتَنْبِطُهُ أَصْحَابُ الْإِمَامِ من قَوَاعِدِهِ من المسائل يُنْسَبُ إلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يَقُلْهُ وَلَا تَكَلَّمَ بِهِ، فَإِنَّ كَثِيرًا مِن المسائل لَمْ يَكُنْ لِلْإِمَامِ فِيهَا نَصٌّ، وَإِنَّمَا هِيَ مَنْقُولَةٌ عَنْ أَصْحَابِهِ وَتُنْسَبُ إلَى مَذْهَبِهِ كَغَالِبِ مَسَائِلِ الْإِقْرَارِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ».
الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي، المحقق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط أولى، ١٩٩٤م (٤/٢٦١)، شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي المالكي أبو عبدالله، دار الفكر للطباعة - بيروت (٣/٢٠٩)، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، دار الفكر، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م (٢/٩٢).

(٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م (٣/٥٨)، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض- الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط أولى، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م (٩/٢١٤)، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد بن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط أولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م (٦/١٣٠)، =

المذهب الثاني: يثبت تحريم المصاهرة بالزنى، فإذا زنى الرَّجُلُ بِامْرَأَةٍ حَرُمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَبِنْتُهَا، وَحَرُمَتْ عَلَى أبيه وابنه، وإليه ذهب الحنفية، وقول عند المالكية، وبعض الشافعية والحنابلة في المذهب، وَالثَّوْرِيُّ، وإسحاق، وقالَ بِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ عُمَر وَعِمْرَان بْن الْحُصَيْنِ وَجَابِر بْن عَبْدِاللَّهِ وَأُبَيُّ بْنِ كَعْبٍ وَعَائِشَة وَابْن مَسْعُودٍ، وَمِنَ التَّابِعِينَ: عَطَاء، وَطَاوُس، وَالشَّعْبِيُّ، وَالنَّخَعِيُّ، ومجاهد والحسن البصري[1].

سبب الخلاف:

يرجع سبب خلافهم إلى أمرين:

١. اختلافهم في النكاح أهو حقيقة في العقد مجاز في الوطء، أم حقيقة في الوطء مجاز في العقد أم حَقِيقَةٌ فِي الْعَقْدِ وَالْوَطْءِ جَمِيعًا من باب

= أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت (٩/١٤٩)، ابن (هُبَيْرَة بن) محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين، اختلاف الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية - لبنان/بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م (٢/١٤١)، أحمد بن فَرح (بسكون الراء) بن أحمد بن محمد بن فرح اللَّخمي الإشبيلي، نزيل دمشق، أبو العباس، شهاب الدين الشافعي، مختصر خلافيات البيهقي، (المتوفى: ٦٩٩هـ) تحقيق: د. ذياب عبدالكريم ذياب عقل، مكتبة الرشد- السعودية/الرياض، ط أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م (٤/١٤٠)، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م (٧/٢٧٣)(١٣٩٦٠) (١٣٩٦٢).

(١) علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، ط ثانية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م (٢/٢٦٠)، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، القاهرة، ط أولى، ١٣١٣هـ (٢/١٠٦)، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، شرح فتح القدير، دار الفكر (٣/٢١٩)، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية ط ثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م (٢/٥٤٢)، ابن رشد، بداية المجتهد (٣/٥٩)، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تحقيق: د محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ثانية، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م (١٨/٤٨٩)، ابن قدامة، المغني (٧/١١٨)، ابن هبيرة، اختلاف الأئمة العلماء (٢/١٤١).

المشترك[1]، فمن قال إنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء قال: إن الزنى لا يثبت به تحريم المصاهرة، فمن زنى بامرأة له أن يتزوج بفروعها وأصولها، ولأبيه وابنه أن يتزوجها؛ لأن النكاح حيث أطلق حمل على العقد إلا بقرينة، ومن قال: إنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد أو إنه حَقِيقَةٌ فِي الْعَقْدِ وَالْوَطْءِ جَمِيعًا قال: تثبت بالزنى حرمة المصاهرة، فمن زنى بامرأة حرمت على أصوله وفروعه، وأصولها وفروعها.

٢. اختلافهم في العلة والقياس: فمن نفى الفارق بين الوطء الحرام والحلال في ثبوت تحريم المصاهرة، قال: الزنى يثبت به التحريم تشبيهًا له بالوطء بشبهة، ومن أثبت الفارق بين الوطء الحرام والحلال في ثبوت تحريم المصاهرة، قال: الزنى لا يثبت به التحريم تشبيهًا له بالنسب.

قال ابن رشد: «وَسَبَبُ الْخِلَافِ الِاشْتِرَاكُ فِي اسْمِ النِّكَاحِ، أَعْنِي: فِي

(١) وقد اختلف الفقهاء في حقيقة النكاح على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد، وهو قول الحنفية في الصحيح، والشافعية في وجه، وبعض الحنابلة؛ واستدلوا بأن ما جاء في الكتاب أو السنة مجردًا عن القرائن، يراد به الوطء؛ لأن الحقيقة هي الأصل والمجاز خلف عنها، فتترجح عليه في نفسها، كما في قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٢٢]، بخلاف قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ [البقرة:٢٣٠]، لإسناده إليها، والمقصود منها العقد لا الوطء إلا مجازًا.

القول الثاني: أنه حقيقة في العقد مجاز في الوطء، وهو قول المالكية والشافعية في الأصح، والحنابلة على الصحيح، واستدلوا بأن لفظ النكاح عند الإطلاق ينصرف إلى العقد ما لم يصرفه دليل؛ لأنه المشهور في القرآن والأخبار، ولأن النكاح أحد اللفظين اللذين ينعقد بهما عقد النكاح، فكان حقيقة فيه كاللفظ الآخر.

القول الثالث: أنه حقيقة في كل من العقد والوطء بطريق الاشتراك فيقولون نكح إذا عقد ويقولون نكح إذا وطي، فيحمل عليهما، وهو قول عند الحنفية وقول لدى المالكية ووجه للشافعية وقول عند الحنابلة رجحه ابن قدامة، القدوري، التجريد (٩/٤٤٩)، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط ثالثة، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م(٣/٤٠٣)، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط أولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م (٤/٢٠٠- ٢٠١)، ابن قدامة، المغني (٧/٣).

دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى الشَّرْعِيِّ وَاللُّغَوِيِّ، فَمَنْ رَاعَى الدَّلَالَةَ اللُّغَوِيَّةَ فِي قَوْلِه تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾ [النساء:٢٢].

قَالَ: يُحَرِّمُ الزِّنَى. وَمَنْ رَاعَى الدَّلَالَةَ الشَّرْعِيَّةَ قَالَ: لَا يُحَرِّمُ الزِّنَى. وَمَنْ عَلَلَ هَذَا الْحُكْمَ بِالْحُرْمَةِ الَّتِي بَيْنَ الْأُمِّ وَالْبِنْتِ، وَبَيْنَ الْأَبِ وَالِابْنِ - قَالَ: يُحَرِّمُ الزِّنَى أَيْضًا، وَمَنْ شَبَّهَهُ بِالنَّسَبِ قَالَ: لَا يُحَرِّمُ؛ لِإِجْمَاعِ الْأَكْثَرِ عَلَى أَنَّ النَّسَبَ لَا يَلْحَقُ بِالزِّنَى»[(١)].

أدلة المذاهب:

أولًا: أدلة المذهب الأول:

استدل أصحاب المذهب الأول القائلون بأنه لا يثبت تحريم المصاهرة بالزنى، بالقرآن والسنة والأثر والقياس والمعقول، وذلك على النحو الآتي:

١. القرآن الكريم:

من عدة وجوه:

- الأول: قَوْله تَعَالَى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان:٥٤].

وجه الدلالة: أنه جمع بين الماءين الصِّهْر وَالنَّسَب، فأثبت الله تعالى الصهر في الموضع الذي أثبت فيه النسب، وذلك له أثره في الأحكام المترتبة عليهما، فَلَمَّا انْتَفَى عَنِ الزنى حُكْمُ النَّسَبِ، فلم يثبت به النسب انْتَفَى عَنهُ حُكْمُ الْمُصَاهَرَةِ، فلم يثبت بالزنى الصهر[(٢)].

- الثاني: قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ

(١) ابن رشد، بداية المجتهد (٣/٥٩).

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٥)، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، ط أولى، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م(٩/٢٥٥).

﴿ٱلَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٣].

وجه الدلالة: إنَّمَا حَرَّمَ مَنْ سَمَّى بِالنِّكَاحِ أَو النِّكَاحِ وَالدُّخُولِ فحرم الربائب المضافة إلى نسائنا المدخول بهن بالنكاح، وليس التي زنى بها من نسائه ولا ابنتها من ربائبه؛ لأنه دخول بلا نكاح، فلا تثبت به حرمة المصاهرة(١).

- الثالث: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤].

وجه الدلالة: أن الله ﷻ لما فصل لنا ما حرم علينا من المناكح حتى أتم، ثم عقب بهذه الآية ولم يذكر المرأة المزني بها، فدل على أن تحريم المصاهرة منتفٍ، فمن أدخله في التحريم فقد حرم شيئًا من غير ما فصل تحريمه في القرآن، فقد خالف القرآن وحرم ما أحل الله تعالى، وشرع في الدين ما لم يأذن به الله تعالى(٢).

٢. السنة النبوية:

- الأول: عَنِ ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ»(٣).

- الثاني: عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، عَنِ الرَّجُلِ يَتْبَعُ الْمَرْأَةَ

(١) ابن عبدالبر، الكافي(٢/٥٤٢)، الشافعي أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان ابن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، الأم، دار المعرفة - بيروت، عام ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م(٥/١٦٤).

(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار(٩/١٥١).

(٣) ابن ماجة أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، كِتَابُ النِّكَاحِ، بَابُ لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ (٢٠١٥)(١/٦٤٩)، البيهقي، السنن الكبرى، كتاب مَا يَحْرُمُ مِن نِكَاحٍ، بَابُ الزنى لَا يُحَرِّمُ الْحَلَالَ (١٣٩٦٤)(٧/٢٧٤)، من حديث عبدالله بن عمر عن نافع عَن ابن عمر. وأخرجه أيضًا من حديث عثمان بن عبدالرحمن عن الزهري عن عروة عن عائشة، قال الحافظ في الفتح (٩/٦٠): «في إسناده عثمان بن عبدالرحمن الوقاصي وهو متروك، وقد أخرج ابن ماجة طرفًا منه من حديث ابن عمر، وإسناده أصلح من الأول».

حَرَامًا، أَيَنْكِحُ أُمَّهَا؟ أَوْ يَتْبَعُ الْأُمَّ حَرَامًا، أَيَنْكِحُ ابْنَتَهَا؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ، إِنَّمَا يُحَرِّمُ مَا كَانَ بِنِكَاحٍ حَلَالٍ»(١).

وجه الدلالة: وَهَذَان الحديثان نَصٌّ في المسألة محل النزاع فلَا يَجُوزُ القول بخلافهما(٢).

٣. الآثار:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما أَنَّهُ قَالَ «فِي رَجُلٍ زَنَى بِأُمِّ امْرَأَتِهِ، أَوْ بِابْنَتِهَا، فَإِنَّهُمَا حُرْمَتَانِ تَخَطَّاهُمَا، وَلَا يُحَرِّمُهَا ذَلِكَ عَلَيْهِ»(٣).

وجه الدلالة: واضح الدلالة على انتفاء تحريم المصاهرة بالزنى، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة، فكان إجماعًا.

٤. القياس: من عدة وجوه:

- الأول: أن الزنى وطء تمحض تحريمه، فلم يتعلق به تحريم الْمُصَاهَرَةِ بالقياس على وَطْءِ الصَّغِيرَةِ الَّتِي لَا تُشْتَهَى، والجامع بينهما أن كلًا منهما وطء حرام(٤).
- الثاني: أَنَّهُ وَطْءٌ لَا يُوجِبُ الْعِدَّةَ، فَلَمْ يُوجِبْ تَحْرِيمَ الْمُصَاهَرَةِ بالقياس على وَطْءِ كل من الصَّغِيرَةِ وَالْمَيِّتَةِ(٥).

(١) سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين- القاهرة (٤٨٠٣)(٥/ ١٠٤)، قال الهيثمي: وفيه عثمان بن عبدالرحمن الزهري، وهو متروك، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤هـ-١٩٩٤م (٤/ ٢٦٩).

(٢) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/ ٢١٥).

(٣) البيهقي، السنن الكبرى، كتاب مَا يَحْرُمُ مِن نِكَاح، بَابُ الزنى لَا يُحَرِّمُ الْحَلَالَ (١٣٩٦٠) (٧/ ٢٧٣)، صححه الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ثانية ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م(٦/ ٢٨٨).

(٤) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/ ٢١٥).

(٥) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/ ٢١٥).

- الثالث: أَنَّ تحريم المصاهرة هو خاص بتَحْرِيم النِكَاحِ فيَتَعَلَّقُ بِالْوَطْءِ الصَّحِيحِ، فَوَجَبَ أَنْ يَنْتَفِيَ عَنِ الزنى الصَّرِيحِ بالقِيَاس عَلَى عدم ثبوت الْعِدَّةِ بالوطء بالزنى.
- الرابع: أَنَّ الزنى وطء لا يتعلق به التحريم المؤقت كالتزوج من أخت الزانية فوجب ألّا يتعلق به التحريم المؤبد بالقياس على اللواط(١).
- الخامس: أنه معنى لَا تَصِيرُ بِهِ المرأة فراشًا، فلم يتعلق به تحريم المصاهرة كالمباشرة بغير شهوة(٢).
- السادس: أن موجب تَحْرِيم الْمُصَاهَرَةِ يتعلق بالوطء الحلال دون الحرام بالقياس على العقد الحلال، فإذا كان العقد الحرام لا يتعلق به تحريم، فكذلك الوطء الحرام لا يتعلق به التحريم(٣). السابع: أن المواصلة التي ثبت فِي الْوَطْءِ فِي النِّكَاحِ من حيث إن المصاهرة به تصير الأجنبي قريبًا وعضدًا وساعدًا، يهمه ما أهمك قياسًا على مُوَاصَلَةِ النَّسَبِ، وهذه تَنْتَفِي عَنِ الْوَطْءِ بالزنى، بل الإنسان ينفر عن الزاني ببنته، فلا يتعرف به بل يعاديه(٤).

٥- المعقول: من عدة وجوه:

١. أن الزنى لما كان وطئًا لم يَتَعَلَّق به ما يتعلق بوَطْءِ النِّكَاحِ مِنَ وجوب المهر وحصول الْإِحْصَانِ، وَثبوت الْإِحْلَالِ والميراث وَالْعِدَّةِ وَالنَّسَبِ، فقد انْتَفَى عَنهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِن تَحْرِيم الْمُصَاهَرَةِ.

٢. «أَنَّ التَّحْرِيمَ بِالنِّكَاحِ إِنَّمَا هُوَ نِعْمَةٌ لَا نِقْمَةٌ، فَالنِّعْمَةُ الَّتِي تَثْبُتُ بِالْحَلَالِ لَا تَثْبُتُ بِالْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَ اللَّه فِيهِ النِّقْمَةَ عَاجِلًا وَآجِلًا»(٥).

(١) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٥).
(٢) أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية (٢/٤٤٠).
(٣) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٥).
(٤) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٥- ٢١٦).
(٥) الشافعي، الأم (٥/٢٧).

٣. لو كان الزنى مؤثرًا لأحل المطلقة ثلاثًا لزوجها[١].

٤. أَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ تَحْرِيمُ الْمُصَاهَرَةِ بِالْوَطْءِ، وَالْقُبْلَةِ، والملامسة بشهوة، لكان للمرأة أَنْ تُفَارِقَ زَوْجَهَا إِذَا كَرِهَتْهُ بِتَقْبِيلِ ابْنِهِ، ومن ثم يَصِيرُ الْفِرَاقُ بِيَدِهَا، وليس الأمر كذلك حيث جَعَلَ اللَّهُ الفراق بِيَدِ الزَّوْجِ ولم يجعله إِلَيْهَا[٢].

ثانيًا: أدلة المذهب الثاني:

استدل أصحاب المذهب الثاني القائلون بأنه يثبت تحريم المصاهرة بالزنى بالقرآن والسنة والقياس والمعقول، وذلك على النحو الآتي:

١. القرآن الكريم:

وهو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا ﴿٢٢﴾﴾ [النساء:٢٢].

وجه الدلالة: أن النكاح يستعمل في العقد تارة، ويستعمل في الوطء تارة أخرى، ولا يخلو أن يكون حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك، وإما أن يكون حقيقة في أحدهما مجازًا في الآخر، وعلى كل حال يجب القول بتحريمهما جميعًا، حيث لا تنافي بينهما، وكأن الله ﷻ قال: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٢٢] عقدًا ووطئًا، كما أن التغليظ في الآية: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء:٢٢] لا يستعمل في العقد الفاسد، وإنما يكون في الوطء[٣]، قال ابن قدامة: «وَفِي الْآيَةِ قَرِينَةٌ تَصْرِفُهُ إِلَى الْوَطْءِ، وَهُوَ قَوْلُهُ ﷻ: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَمَقْتًا وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [النساء:٢٢]، وَهَذَا التَّغْلِيظُ إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْوَطْءِ»[٤]، وبدليل أحاديث السنة التالية[٥]:

(١) الشافعي، الأم (٥/١٦٥).
(٢) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٥).
(٣) منصور بن يونس بن صلاح الدين بن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية (٥/٧٢).
(٤) ابن قدامة، المغني (٧/١١٨).
(٥) أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري، التجريد، تحقيق مركز الدراسات =

٢. السنة: من وجوه:

روي من طريق ابن جريج: أخبرت عن أبي بكر بن عبدالرحمن بن أم الحكم قال: «قال رجل: يا رسول الله زنيت بامرأة في الجاهلية أفأنكح ابنتها؟ قال: لا أرى ذلك، ولا يصلح لك أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها»(١).

ووجه الدلالة منه: وإن كان مرسلًا فهو يؤيد القول بثبوت حرمة المصاهرة بالزنى. وقال ابن الهمام: «وهو مرسل، إلا أن هذا لا يقدح عندنا إذا كانت الرجال ثقات»(٢).

٣. القياس: من عدة وجوه:

الأول: أَنَّهُ وَطْءٌ مَقْصُودٌ في موطوءة، فَوَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ تَحْرِيمُ الْمُصَاهَرَةِ كَالوطء في النِّكَاحِ الصحيح(٣).

الثاني: «أن الزنى وَطْءٌ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ، فَيَتَعَلَّقُ بِهِ التَّحْرِيمُ قِيَاسًا عَلَى الْوَطْءِ الْحَلَالِ؛ وذلك بِنَاء عَلَى إلْغَاءِ وَصْفِ الْحِلِّ فِي الْمَنَاطِ، وَهُوَ يَعْتَبِرُهُ فَهَذَا مُنْشَأُ الِافْتِرَاقِ، وَنَحْنُ نُبَيِّنُ إلْغَاءَهُ شَرْعًا بِأَنَّ وَطْءَ الْأَمَةِ الْمُشْتَرَكَةِ وَجَارِيَةِ الِابْنِ وَالْمُكَاتَبَةِ وَالْمُظَاهَرِ مِنهَا وَأَمَتِهِ الْمَجُوسِيَّةِ وَالْحَائِضُ وَالنُّفَسَاءِ وَوَطْءَ الْمُحْرِمِ وَالصَّائِمِ كُلُّهُ حَرَامٌ وَتَثْبُتُ بِهِ الْحُرْمَةُ الْمَذْكُورَةُ، فَعُلِمَ أَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْأَصْلِ هُوَ ذَاتُ الْوَطْءِ مِن غَيْرِ نَظَرٍ لِكَوْنِهِ حَلَالًا أَوْ حَرَامًا»(٤).

= الفقهية والاقتصادية، د.محمد سراج، د.علي جمعة، دار السلام - القاهرة، ط أولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م (٩/٤٤٥١).

(١) علي بن محمد بن عبدالملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة- الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م(٣/٨٣)، وقال: هَذَا مُنْقَطع ومرسل، وَأَبُو بكر هَذَا مَجْهُول.

(٢) ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣/٢٢١).

(٣) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥١).

(٤) ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣/٢٢٠).

الثالث: أَنَّ عقد النِّكَاح يُفْسِدُهُ الْوَطْءُ بِالشُّبْهَةِ، فَيفْسَدَ كذلك بالْوَطْء الْحَرَام كَالوطء حال الْإِحْرَام(١).

الرابع: لأن الحرمة إنما تثبت بالنكاح؛ لكونه سببًا داعيًا إلى الجماع، إقامة للسبب مقام المسبب في موضع الاحتياط بالقياس على النوم المفضي إلى الحدث، الذي أقيم مقام الحدث في انتقاض الطهارة، احتياطًا لأمر الصلاة، والقبلة والمباشرة في التسبب والدعوة أبلغ من النكاح، فكان أولى بإثبات الحرمة(٢).

الخامس: لأن الزنى فعل يتعلق به التحريم، فوجب أن يستوي حكم محظوره ومباحه بالقياس على الرضاع، فيما ينشره من تحريم المصاهرة بين المرضع والرضيع(٣).

السادس: أن مَا تَعَلَّقَ مِن التَّحْرِيمِ بِالْوَطْءِ الْمُبَاحِ تَعَلَّقَ بِالوطء الْمَحْظُورِ بالقياس على وَطْءِ الْحَائِضِ(٤).

السابع: أن الزنى وطء تعلق به كفارة في شهر رمضان، فتعلق به تحريم المصاهرة بالقياس على الوطء بشبهة(٥).

٤. المعقول؛ من وجوه:

الأول: أن الوطء الحلال إنما جعل محرمًا للبنت لمعنى هو موجود هنا، وهو أنه يصير جامعًا بين المرأة وبنتها في الوطء من حيث المعنى؛ لأن وطء إحداهما يذكره وطء الأخرى فيصير كأنه قاضٍ وطره منهما جميعًا(٦).

(١) ابن قدامة، المغني (١١٨/٧).
(٢) الكاساني، بدائع الصنائع (٢٦١/٢).
(٣) انظر القدوري، التجريد (٤٤٥٢/٩).
(٤) ابن قدامة، المغني (١١٨/٧).
(٥) القدوري، التجريد (٤٤٥١/٩).
(٦) الكاساني، بدائع الصنائع (٢٦١/٢).

الثاني: أن الغرض الأصلي من النكاح هو الوطء والعقد ما هو إلا سبب، والغرض في الأحكام أقوى من السبب، فإذا كان العقد الذي هو السبب قد تعلق به التحريم، فلأن يتعلق التحريم بالغرض المقصود وهو الوطء أولى[1]، قال الجصاص: «إِنَّ الْوَطْءَ آكَدُ فِي إِيجَابِ التحريم من العقد، ألا ترى لم نجد وطئًا مُبَاحًا إِلَّا وَهُوَ مُوجِبٌ لِلتَّحْرِيمِ، وَفِي حين أننا وَجَدْنَا عَقْدًا صَحِيحًا لَا يُوجِبُ التَّحْرِيمَ وَهُوَ الْعَقْدُ عَلَى الْأُمِّ لَا يُوجِبُ تَحْرِيمَ الْبِنْتِ وَلَوْ وَطِئَهَا حَرُمَتْ، فَعَلِمْنَا أَنَّ وُجُودَ الْوَطْءِ عِلَّةٌ لِإِيجَابِ التحريم، وهو أولى أن يكون العقد هو العلة، فَكَيْفَمَا وُجِدَ الوطء يَنْبَغِي أَنْ يَحْرُمَ مُبَاحًا كَانَ الْوَطْءُ أَوْ مَحْظُورًا لِوُجُودِ الْوَطْءِ؛ لِأَنَّ التَّحْرِيمَ لم يخرجه من أن يكون وطئًا صَحِيحًا فَلَمَّا اشْتَرَكَا فِي هَذَا الْمَعْنَى وَجَبَ أَنْ يَقَعَ بِهِ تَحْرِيمٌ، ويؤيده أنه لَم يختلف العلماء فِي أَنَّ الْوَطْءَ بِشُبْهَةٍ وَبِمِلْكِ الْيَمِينِ يَحْرُمَانِ مَعَ عَدَمِ النِّكَاحِ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْوَطْءَ يُوجِبُ التَّحْرِيمَ عَلَى أَيِّ وَجْهٍ وَقَعَ، فَوَجَبَ أَنْ يَكُونَ وَطْءُ الزنى مُحَرِّمًا لِوُجُودِ الْوَطْءِ الصَّحِيحِ»[2].

مناقشة الأدلة:

أولًا: مناقشة أدلة المذهب الأول:

نوقشت أدلة الشافعية ومن وافقهم القائلون لا يثبت تحريم المصاهرة بالآتي:

١. أما استدلالهم: بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان:٥٤]، فالجواب عنه من عدة وجوه:

الأول: بما قاله الجصاص: «لَيْسَ لِثُبُوتِ النَّسَبِ تَأْثِيرٌ فِي ذَلِكَ،

(١) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥٣).

(٢) أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، دار إحياء التراث العربي- بيروت سنة ١٤٠٥هـ (٣/٥٢- ٥٣).

لِأَنَّ الصَّغِيرَ الَّذِي لَا يُجَامِعُ مِثْلُهُ لَوْ جَامَعَ امْرَأَتَهُ حَرُمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَبِنْتُهَا، وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِوَطْئِهِ ثُبُوتُ النَّسَبِ، وَمَنْ عَقَدَ عَلَى امْرَأَةٍ نِكَاحًا تَعَلَّقَ بِعَقْدِ النِّكَاحِ ثُبُوتُ النَّسَبِ قَبْلَ الْوَطْءِ، حَتَّى لَوْ جَاءَتْ بِوَلَدٍ قَبْلَ الدُّخُولِ وَبَعْدَ الْعَقْدِ بِسِتَّةِ أَشْهُرٍ لَزِمَهُ ولم يتعلق بالعقد تحريم البنت، فإذ كُنَّا وَجَدْنَا الْوَطْءَ مَعَ عَدَمِ ثُبُوتِ النَّسَبِ بِهِ يُوجِبُ التَّحْرِيمَ، وَالْعَقْدَ مَعَ تَعَلُّقِ ثُبُوتِ النَّسَبِ بِهِ لَا يُوجِبُ التَّحْرِيمَ عَلِمْنَا أَنَّهُ لاحظ لِثُبُوتِ النَّسَبِ فِي ذَلِكَ، وَأَنَّ الَّذِي يَجِبُ اعْتِبَارُهُ هُوَ الْوَطْءُ لَا غَيْرُ، وَأَيْضًا لَا خِلَافَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ أَنَّهُ لَوْ لَمَسَ أَمَتَهُ لِشَهْوَةٍ حَرُمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَابْنَتُهَا، وَلَيْسَ لِلْمَسِّ حَظٌّ فِي ثُبُوتِ النَّسَبِ فَدَلَّ عَلَى أَنَّ حُكْمَ التَّحْرِيمِ لَيْسَ بِمَوْقُوفٍ عَلَى النَّسَبِ، وَأَنَّهُ جَائِزٌ ثُبُوتُهُ مَعَ ثُبُوتِ النَّسَبِ، وَجَائِزٌ ثُبُوتُهُ أَيْضًا مَعَ عَدَمِ ثُبُوتِ النَّسَبِ[1].

الثاني: سلمنا لكم تأثير ثبوت النسب على تحريم المصاهرة، فإن الزنى لا يمنع ثبوت النسب، بدليل أن من زنى بامرأة فحملت منه ثم تزوجها ثبت نسب الحمل إليه، وكذلك جاز هنا[2].

الثالث: أن موضع الامتنان هو بخلقه ﷻ من الماء بشرًا، ووصف ذلك البشر أن يكون منه النسب والصهر، ولا يمنع الامتنان أن يكون الصهر بسبب محظور، كما يكون بوطء المتعة ونكاح فاسد ونحوهما[3].

٢. أما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٣]، فالجواب أنه لا حجة لهم فيها، بل

(١) الجصاص، أحكام القرآن (٣/٥٣).
(٢) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥٧).
(٣) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥٧).

هي حجة عليهم؛ لأنها تقتضي حرمة ربيبته التي هي بنت امرأته، التي دخل بها مطلقًا، سواء دخل بها بعد النكاح أو قبله بالزنى، واسم الدخول يقع على الحلال والحرام، أو يحتمل أن يكون المراد الدخول بعد النكاح، ويحتمل أن يكون قبله، فكان الاحتياط هو القول بالحرمة، وإذا احتمل هذا واحتمل هذا فلا يصح الاحتجاج به، مع الاحتمال على أن في هذه الآية إثبات الحرمة بالدخول في النكاح، وهذا ينفي الحرمة بالدخول بلا نكاح، فكان هذا احتجاجًا بالمسكوت عنه، وإنه لا يصح[1].

٣. أما استدلالهم بالأحاديث فقد قيل: إنها ضعيفة أو إنها غير معروفة بالصحة[2]، أما حديث عائشة ففيه عُثْمَانُ بْنُ عَبْدِالرَّحْمَنِ الْوَقَّاصِيُّ وَهُوَ مَتْرُوكٌ[3]، وحديث ابن عمر فيه إسحاق بن محمد الفروي وهو ضعيف لا تصح روايته[4]، ويتأيد ضعفها بأنها لا تعدو أن تكون من أخبار الآحاد المخالفة لظاهر الكتاب؛ لأن القول بكون الوطء حلالًا تقييد فيه زيادة على ما ورد في الكتاب، ولا تثبت هذه الزيادة بخبر الواحد، ولو ثبتت فإن ظاهرها غير مراد؛ فهي متروكة الظاهر؛ فإن كثيرًا من الحرام يحرم الحلال، كما إذا وقعت قطرة من خمر في ماء، وكالوطء بالشبهة، ووطء الأمة المشتركة ووطء الأب جارية الابن، وَالطَّلَاقِ الثَّلَاثِ فِي الْحَيْضِ وَالظِّهَار، فإن هذا كله حرام حرم

(١) الكاساني، بدائع الصنائع (٢/١٦١).

(٢) ابن قدامة، المغني (٧/١١٨).

(٣) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩(٩/١٥٦).

(٤) شمس الدين محمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبدالعزيز بن ناصر الخباني، دار أضواء السلف- الرياض، ط أولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧ م(١/١٨).

الحلال[١]، وإذا ثبت كون ظاهرها غير مراد فيمكن حملها على معنى ما جاء عن عَطَاء قَالَ: كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ يَقُولُ فِي الرَّجُلِ يَزْنِي بِالْمَرْأَةِ، ثُمَّ يُرِيدُ نِكَاحَهَا قَالَ: «أَوَّلُ أَمْرِهَا سِفَاحٌ، وَآخِرُهُ نِكَاحٌ»[٢][٣].

ثم إن المذكور في بعض الروايات هو الإتباع ليس الوطء؛ وإتباعها بمعنى أن يراودها عن نفسها أو بطريق النظر، وهذا لا يحرم عندنا؛ إذ المحرم هو الوطء ولا ذكر له في الحديث[٤]، وَعلى ذلك فإن فَائِدَته رفع تَوَهُّم مَنْ يَظُنُّ أَنَّ النَّظَرَ بِانْفِرَادِهِ يُحَرِّمُ[٥].

٤. أما استدلالهم بالأثر الوارد عن ابن عباس فهو مناقض لما روي عنه أنه أثبت تحريم المصاهرة في الزنى[٦].

٥. أما استدلالهم بالقياس على وَطْءِ الصَّغِيرَةِ الَّتِي لَا تُشْتَهَى في عدم ثبوت تحريم المصاهرة فهو قياس مع الفارق؛ لأن وطء الصغيرة ليس بمقصود، ففارق وطء الزنى المقصود[٧].

٦. أما استدلالهم بالقياس على وَطْءِ كل من الصَّغِيرَةِ وَالْمَيِّتَةِ لعدم ثبوت العدة، فهو قياس مع الفارق؛ لأن الزنى وطء من يستباح وطؤها بسببي الإباحة، وهما الملك والنكاح، فصار كوطء أمته المزوجة، بخلاف وطء الصَّغِيرَةِ وَالْمَيِّتَةِ، فهو لا يستباح بواحد من السببين[٨].

(١) السرخس، المبسوط (٤/٢٠٦).
(٢) عبدالرزاق، المصنف، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابٌ: الرَّجُلُ يَزْنِي بِامْرَأَةٍ، ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا (١٢٧٨٥) (٧/٢٠٢).
(٣) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥٤).
(٤) الكاساني، بدائع الصنائع (٢/٢٦١).
(٥) الجصاص، أحكام القرآن(٣/٥٤).
(٦) انظر أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، البناية شرح الهداية، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان، ط أولى، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م (٥/٣٣)، ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣/٢١٩).
(٧) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥١)، ابن قدامة، المغني (٧/١١٨).
(٨) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥١).

٧. أما استدلالهم بقياس تحريم المصاهرة على تحريم الْعِدَّةِ في عدم الثبوت في وطء الزنى، فهو قياس مع الفارق؛ لأن تحريم العدة ثبت لحق الزوج، فلو وجبت عليها لوجب المهر في مقابلته، وقد سقط في الزنى عقوبة لهما، في حين أن تحريم المصاهرة ثبت حقًّا لله تعالى فيتعلق بالوطء المباح والمحظور عندنا[١].

٨. أما قولهم: «إنَّ الزنى وطء لا يتعلق به التحريم المؤقت، كالتزوج من أخت الزانية، فوجب ألّا يتعلق به التحريم المؤبد»، فالجواب: أن ثبوت التحريم المؤقت لا يدل على ثبوت التحريم المؤبد؛ لأن ثبوت أخف الحكمين لا يدل على ثبوت أعظمهما، على أنه لا نسلم لكم أن الزنى لا يوجب تحريمًا مؤقتًا؛ لأن الزانية لا يحل وطؤها حتى تضع حملها أو تستبرئ بحيضة[٢].

٩. أما قولهم: «إن الزنى لما لم يَتَعَلَّق بِهِ ما يتعلق بوَطْءِ النِّكَاحِ مِنَ وجوب المهر وحصول الْإِحْصَانِ، وَثبوت الْإِحْلَالِ والميراث وَالْعِدَّةِ وَالنَّسَبِ، فقد انْتَفَى عَنهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مِن تَحْرِيمِ الْمُصَاهَرَةِ»، فأجابوا عنه بجوابين:

الأول: ما قاله السرخسي: «فعندنا أحكام النسب تثبت، ولكن الانتساب لا يثبت؛ لأنه لمقصود الشرف به، ولا يحصل ذلك بالنسبة إلى الزاني، والعدة إنما لا تجب؛ لأن وجوبها في الأصل باعتبار حق النكاح أو الفراش، وبين النكاح والسفاح منافاة، فبانعدام الفراش ينعدم السبب الموجب للعدة»[٣].

الثاني: أن هذه الأحكام إنما انتفت عن الزنى عقوبة من طريق التغليظ بخلاف تحريم المصاهرة، فإن سقوطه ليس بتغليظ

(١) القدوري، التجريد (٩/٤٤٦٠).
(٢) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥٢).
(٣) السرخسي، المبسوط (٤/٢٠٥)، انظر العيني، البناية شرح الهداية (٥/٣٦)،

عندنا عليه، بل من التغليظ أيضًا أن تثبت حرمة المصاهرة به زيادة في العقوبة[١]. قال الجصاص: «أَلَا تَرَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا حَكَمَ بِبُطْلَانِ حَجِّ مَنْ جَامَعَ امْرَأَتَهُ قَبْلَ الْوُقُوفِ بِعَرَفَةَ كَانَ الزَّانِي أَوْلَى بِبُطْلَانِ الْحَجِّ لِأَنَّ بُطْلَانَ الْحَجِّ، تَغْلِيظٌ لِتَحْرِيمِ الْجِمَاعِ فِيهِ، كَذَلِكَ لَمَّا حَكَمَ اللَّهُ بِإِيجَابِ تَحْرِيمِ الْأُمِّ وَالْبِنْتِ بِالْوَطْءِ الْحَلَالِ، وَجَبَ أَنْ يَكُونَ الزنى أَوْلَى بِإِيجَابِ التَّحْرِيمِ تَغْلِيظًا لِحُكْمِهِ، وَقَدْ زَعَمَ الشَّافِعِيُّ: أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا أَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى قاتل الخطأ كان قاتل العمد أَوْلَى إِذْ كَانَ حُكْمُ الْعَمْدِ أَغْلَظَ مِن حُكْمِ الْخَطَأِ، أَلَا تَرَى أَنَّ الْوَطْءَ لَمْ يَخْتَلِفْ حُكْمُهُ أَنْ يَكُونَ بِزنى أَوْ غَيْرِهِ فِيمَا تَعَلَّقَ بِهِ مِن فَسَادِ الْحَجِّ وَالصَّوْمِ وَوُجُوبِ الْغُسْلِ، فَكَذَلِكَ يَنْبَغِي أَنْ يَسْتَوِيَا فِي حُكْمِ التَّحْرِيمِ»[٢].

أما بخصوص انتفاء المهر فلا يصح التعلق به؛ لأنه قد تَعَلَّقَ بِالزنى إِيجَابِ الرَّجْمِ أَوْ الْجَلْدِ مَا هُوَ أَغْلَظُ مِن إِيجَابِ الْمَالِ، ثم إِنَّ الْمَالَ وَالْحَدَّ يَتَعَاقَبَانِ عَلَى الْوَطْءِ؛ لِأَنَّهُ مَتَى وَجَبَ الْحَدُّ لَمْ يَجِبِ الْمَهْرُ وَمَتَى وَجَبَ الْمَهْرُ لَمْ يَجِبِ الْحَدُّ، فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنهُمَا يَخْلُفُ الْآخَرَ، فَإِذَا وَجَبَ الْحَدُّ فَذَلِكَ قَائِمٌ مَقَامَ الْمَالِ فِيمَا تَعَلَّقَ بِالْوَطْءِ مِن الْحُكْمِ، فَلَا

(١) القدوري، التجريد (٩/ ٤٤٦٠)، لكن السرخسي لم يرتض هذا الجواب ووصفه بالفساد؛ لأنه إنما جعل التعليل لتعدية حكم النص إلى الفرع، لا من أجل إثبات حكم آخر غير المنصوص؛ فإن ابتداء الحكم لا يجوز إثباته بالتعليل، والمنصوص حرمة ثابتة بطريق الكرامة فإنما يجوز التعليل لتعدية تلك الحرمة إلى الفروع، ولكن الصحيح أن نقول: إن هذا الفعل زنى موجب للحد: ولكنه مع ذلك حرث للولد، ويصلح أن يكون سببًا لثبوت الحرمة والكرامة باعتبار أنه حرث للولد، بدليل أنه في جانبها الفعل زنى ترجم عليه، وإذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم، فيثبت نسبه منها وتحرم هي عليه، وثبوت هذا كله إنما كان بطريق الكرامة؛ لأنه حرث وليس لأنه زنى، فكذا يقال هنا. السرخسي، المبسوط(٤/ ٢٠٦).

(٢) الجصاص، أحكام القرآن (٣/ ٥٣).

فَرْقَ بَيْنَهُمَا مِن هَذَا الْوَجْهِ[1]، والذي يدل عليه أنه عند الشافعي فيما إذا أكرهت المرأة على الزنى، لم يثبت بوطئها التحريم بالمصاهرة ويجب به المهر[2].

١٠. أما قولهم: «إِنَّ التَّحْرِيمَ بِالنِّكَاحِ إِنَّمَا هُوَ نِعْمَةٌ لَا نِقْمَةٌ، فَالنِّعْمَةُ الَّتِي تَثْبُتُ بِالْحَلَالِ لَا تَثْبُتُ بِالْحَرَامِ، الَّذِي جَعَلَ اللَّه فِيهِ النِّقْمَةَ عَاجِلًا وَآجِلًا»، فالجواب عنه ما قاله السرخسي: «إن ثبوت الحرمة بسبب هذا الوطء في الملك ليس لعين الملك، بل لمعنى البعضية؛ لأن الولد الذي يتخلق من الماءين يكون بعضًا لكل واحد منهما، فتتعدى شبهة البعضية إلى أمهاتها وبناتها وإلى آبائه وأبنائه، والشبهة تعمل عمل الحقيقة في إيجاب الحرمة، وهذا المعنى لا يختلف بالملك وعدم الملك؛ لأن سبب البعضية حسي، وإنما تكون هذه البعضية موجبة حرمة الموطوءة؛ لأن البعضية الحكمية عملها كعمل حقيقة البعضية، وحقيقة البعضية توجب الحرمة في غير موضع الضرورة، فأما في موضع الضرورة لا توجب»[3].

وما نقله ابن عابدين: بقوله: «إِنَّ الْوَطْءَ يُثْبِتُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ لَا مِن حَيْثُ إِنَّهُ زنى، بَلْ مِن حَيْثُ إِنَّهُ سَبَبُ الْوَلَدِ الْمَخْلُوقِ مِن الْمَاءَيْنِ، وَالْوَلَدُ مُحْتَرَمٌ مُكَرَّمٌ، دَاخِلٌ تَحْتَ قَوْلِه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء:٧٠]، فَلَيْسَ فِيهِ صِفَةُ الْقُبْحِ؛ لِأَنَّهُ مَخْلُوقٌ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَيِّ وَجْهٍ اجْتَمَعَ الْمَاءَانِ فِي الرَّحِمِ، أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِه تَعَالَى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ [المؤمنون:١٤]، فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ الْوَلَدُ صِفَةَ الْقُبْحِ صَارَ الْمَنْظُورُ إِلَيْهِ هُوَ الَّذِي قَامَ مَقَامَهُ وَهُوَ الْوَطْءُ

(١) الجصاص، أحكام القرآن (٣/٥٣- ٥٤).
(٢) القدوري، التجريد (٩/٤٤٥٣).
(٣) السرخسي، المبسوط (٤/٢٠٥).

كَالتُّرَابِ، لَمَّا قَامَ مَقَامَ الْمَاءِ عِنْدَ عَدَمِهِ صَارَ الْمَنْظُورُ صِفَةَ الْمَاءِ فِي إِثْبَاتِ الطَّهَارَةِ لَا صِفَةَ التُّرَابِ الَّذِي هُوَ تَلْوِيثٌ، فَلَمْ يَرِدْ عَلَيْنَا قَوْلُ الشَّافِعِيِّ إِنَّ الزنى مَحْظُورٌ لَا يَثْبُتُ بِهِ مَا سَبِيلُهُ النِّعْمَةُ وَالْكَرَامَةُ؛ لِأَنَّ الزنى لَيْسَ بِمَنْظُورٍ إِلَيْهِ فِي إِيجَابِ حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ»[1].

١١. أما قولهم: «لو كان الزنى مؤثرًا لأحل المطلقة ثلاثًا لزوجها»، فالجواب عنه ما قاله الزيلعي: «الْمُحَلِّلُ وَطْءُ الزَّوْجِ وَالزَّانِي لَيْسَ بِزَوْجٍ، وَلِهَذَا لَا يُحَلِّلُهَا وَطْءُ الْمَوْلَى، وَتَثْبُتُ بِهِ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ» [2].

ثانيًا: مناقشة أدلة المذهب الثاني:

نوقشت أدلة الحنفية ومن وافقهم القائلين: بأنه يثبت تحريم المصاهرة بالآتي:

١. أَمَّا استدلالهم بقَوْله تَعَالَى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء:٢٢]، فالْجَوَابُ عنه: أَنَّ النِّكَاحَ حقيقة في العقد مجاز في الْوَطْءِ، بدليل قَوْله تَعَالَى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب:٤٩]، وقَوْله تَعَالَى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور:٣٢]، فالمراد بالنكاح هنا الْعَقْدَ وليس الْوَطْءِ، على أنه لَوْ تَنَاوَلَ الْوَطْءَ مَجَازًا عِنْدَنَا وَحَقِيقَةً عِنْدَهُمْ فهو مَحْمُول عَلَى حَلَالِهِ مَخْصُوص فِي حَرَامِهِ بِدَلِيلِ مَا ذَكَرْنَا من أدلة[3].

٢. أما استدلالهم بما روي من طريق ابن جريج «قال رجل: يا رسول الله زنيت بامرأة في الجاهلية أفأنكح ابنتها؟ قال: لا أرى ذلك، ولا

(١) ابن عابدين، منحة الخالق، مطبوع مع البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، ط ثانية(٣/١٠٥).
(٢) الزيلعي، تبيين الحقائق(٢/١٠٦).
(٣) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٦).

يصلح لك أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها».

فالجواب عنه من وجهين:

الأول: أنه ضعيف فيه انقطاع وجهالة.

الثاني: أنه معارض بالنصوص التي أفادت «لا يحرم الحرام، وإنما يحرم ما كان نكاحًا حلالًا»، وإن كان ضعيفًا إلا أنه إن لم يكن أحسن حالًا منها فليس دونها[1].

٣. أما استدلالهم بالقياس على النكاح في كونه وطئًا مقصودًا في موطوءة، فَوَجَبَ أَنْ يَتَعَلَّقَ بِهِ تَحْرِيمُ الْمُصَاهَرَةِ، فالجواب عليه أنه قياس غير صحيح لأمرين:

الأول: أن مَقْصُود الوطء وعدمه غير مؤثر فِي الْحُكْم، بدليل أن وَطْءَ الْعَجُوزِ الشَّوْهَاءِ غَيْرُ مَقْصُودٍ، ومع ذلك فَهُوَ فِي تَحْرِيمِ الْمُصَاهَرَةِ كَوَطْءِ الشَّابَّةِ الْحَسْنَاءِ.

الثاني: أن الْمَعْنَى فِي النِّكَاحِ أَنَّهُ أوجب لحوق النَّسَبِ، وكذلك تعلق به المهر والعدة، فَلِذَلِكَ أَوْجَبَ تَحْرِيمَ الْمُصَاهَرَةِ، وَلَيْسَ الأمر كَذَلِكَ في الزنى[2].

٤. وَكَذَلِكَ يكون الْجَوَابُ عَن استدلالهم بالقياس عَلَى الْوَطْءِ الْحَلَالِ، وعَلَى وَطْءِ الشُّبْهَةِ، حيث إن كلًّا من الوطء الحلال والوطء بشبهة وطء يتعلق به لحقوق النسب، فتعلق به تحريم المصاهرة، كالوطء في النكاح، ولأنه معنى تصير به المرأة فراشًا، فتعلق به تحريم المصاهرة، كعقد النكاح[3].

٥. أما استدلالهم بالقياس عَلَى الرَّضَاعِ بجامع أَنَّ كلًّا منهما فِعْلٌ يَتَعَلَّقُ

(١) ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/١٤٩) انظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري (٩/١٥٦).
(٢) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٦).
(٣) انظر: العمراني، البيان(٩/ ٢٥٠).

بِهِ التَّحْرِيمُ، فَهو مُنْتَقِضٌ بِالْعَقْدِ الذي يَفْتَرِقُ فيه حكم محظوره الفاسد ومباحه الصحيح، على تحريم الرضاع يتعلق بالمرأة ولم يتعلق بالزاني، لذا فَلَا يَحْرُمُ عَلَى الزَّانِي؛ نِكَاحُ صَغِيرَةٍ ارْتَضَعَتْ بِلَبَنِهِ؛ لِأَنَّهُ لَا حُرْمَةَ لَهُ[1].

المذهب المختار:

بعد عرض مذاهب الفقهاء وأدلة كل مذهب، وبيان حظها من السلامة أو الضعف، يظهر للباحث ترجيح المذهب الأول -الشافعية ومن وافقهم- القاضي بعدم ثبوت حرمة المصاهرة بالزنى؛ للأسباب الآتية:

١. لم يرد فيها نصٌّ خاص من الكتاب، وما استدل به الطرفان كانت أدلة عامة تمت مناقشتها، وأدلة السنة متكافئة ومتكلم فيها جميعًا، فهي لا تعدو أن تكون مسألة اجتهادية، لذا قال المناوي: «وهي مسألة عظيمة في الخلاف، ليس فيها خبر صحيح من جانبنا ولا من جانبهم»[2].

٢. هذه المسألة يتجاذبها جملة من أدلة القياس، وكل منها لم يسلم من الاعتراض، لكن القياس الصحيح مع المذهب القاضي بعدم تحريم المصاهرة بالزنى، لموافقته لظاهر الكتاب والسنة، إذ لا يمكن التسوية بين النكاح الشرعي الصحيح والزنى، ولا يجوز إثبات حكم إلا بدليل، ولا دليلَ صريحًا في إثبات حرمة المصاهرة بالزنى.

لذا يقول ابن قيم الجوزية: «وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ هَذَا الْقَوْلِ: أَنَّ أَحْكَامَ النِّكَاحِ الَّتِي رَتَّبَهَا اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ مِن الْعِدَّةِ وَالْإِحْدَادِ وَالْمِيرَاثِ وَالْحِلِّ

(١) الماوردي، الحاوي الكبير (٩/٢١٦)(١١/٣٩٢)، الشربيني، مغني المحتاج(٥/١٤٠).

(٢) زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط أولى، ١٣٥٦(٦/٤٤٧).

وَالْحُرْمَةِ وَلُحُوقِ النَّسَبِ، وَوُجُوبِ النَّفَقَةِ وَالْمَهْرِ وَصِحَّةِ الْخُلْعِ وَالطَّلَاقِ وَالظِّهَارِ وَالْإِيلَاءِ وَالْقَصْرِ عَلَى أَرْبَعٍ، وَوُجُوبِ الْقَسْمِ وَالْعَدْلِ بَيْنَ الزَّوْجَاتِ، وَمِلْكِ الرَّجْعَةِ وَثُبُوتِ الْإِحْصَانِ وَالْإِحْلَالِ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ، وَغَيْرِ ذَلِكَ مِن الْأَحْكَامِ لَا يَتَعَلَّقُ شَيْءٌ مِنهَا بِالزنى، وَإِن اخْتَلَفَ فِي الْعِدَّةِ وَالْمَهْرِ، وَالصَّوَابُ أَنَّهُ لَا مَهْرَ لِبَغِيٍّ، كَمَا دَلَّتْ عَلَيْهِ سُنَّةُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَكَمَا فَطَرَ اللَّهُ عُقُولَ النَّاسِ عَلَى اسْتِقْبَاحِهِ، فَكَيْفَ يَثْبُتُ تَحْرِيمُ الْمُصَاهَرَةِ مِن بَيْنِ هَذِهِ الْأَحْكَامِ؟»[1].

وقال في موضع آخر: «وكنا ننصر القول بالتحريم، ثم رأينا الرجوع إلى عدم التحريم أولى لاقتضاء الدليل له»[2].

وتجدر الإشارة إلى أن قانون الأحوال الشخصية المعمول به في المحاكم الشرعية في فلسطين لم ينص على هذه المسألة.

(١) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م(٣/١٩١- ١٩٢).

(٢) محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية(١/٣٦٦).

المبحث الثاني
أثر المباشرة والتقبيل واللمس والنظر والخلوة في حرمة المصاهرة

المطلب الأول
أثر المباشرة[١] والتقبيل واللمس في حرمة المصاهرة

اتفق الفقهاء على أن من مس امرأة أو قبلها أو باشرها فيما دون الفرج بغير شهوة، لا يؤثر في حرمة المصاهرة، فله أن يتزوج بابنتها أو أمها وإن بعدتا، ويجوز لها أن تتزوج بابنه وأبيه مهما بعدا[٢]، واختلفوا في المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة في تأثيرهما في حرمة المصاهرة على مذهبين:

المذهب الأول:

المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة، وإليه ذهب الشافعية في الأظهر، وهو قول المزني[٣]، والحنابلة في المذهب[٤]، والظاهرية[٥]، وبه قال علي وابن عباس وأبو هريرة، ومجاهد وطاوس، وعمرو بن دينار

(١) معنى المباشرة في اللغة الملامسة، وأصله من لمس بشرة الرجل بشرة المرأة، وباشر الرجل زوجته تمتع ببشرتها، وهو المقصود هنا، ومن معانيها أيضًا الجماع، وليس هذا المعنى هو المقصود في هذا البحث، ، انظر: الفيومي، المقري، المصباح المنير، مادة (بشر)، ص (٣٥)؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (بشر)، (١/٥٨).

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٢/ ٢٦٠)، المقدسي، الشرح الكبير (٧/ ٤٨٢)، ابن قدامة، المغني (٧/ ٤٨٦)، الشربيني، مغني المحتاج (٣/ ١٧٨)، النووي، روضة الطالبين(٧/ ١٤٠)؛ مالك، المدونة، ٣/ ١٢٣٥)؛ ابن رشد، بداية المجتهد (٢/ ٢٥).

(٣) انظر: الشربيني، مغني المحتاج (٣/ ١٧٨)، النووي، روضة الطالبين (٧/ ١٤٠).

(٤) انظر: المرداوي، الإنصاف (٢٠/ ٢٩٤).

(٥) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/ ١٤٠).

ومسروق وابن أبي ليلى وإسحاق وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير والزهري وربيعة، وأبو ثور، وابن المنذر[1].

المذهب الثاني:

المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة يوجب حرمة المصاهرة، وإليه ذهب الحنفية[2]، والمالكية[3]، والشافعية في مقابل الأظهر[4]، والحنابلة في رواية[5]؛ وبه قال الليث بن سعد، والثوري، والأوزاعي[6].

(١) انظر: ابن المنذر، الإشراف (١/ ٨٠) الصردفي، المعاني البديعة (٢/ ٢٠٩)، المروزي، اختلاف الفقهاء، ص (٣٢٥).

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٢/ ٢٦٠) واشترطوا للمس بشهوة شروطًا، نلخصها فيما يلي:
١. أن يكون الماس مراهقًا من أهل الشهوة، أي قارب من البلوغ، ويمكن تقديره بسن اثنتى عشرة سنة فأكثر، وأن تكون الممسوسة كذلك من أهل الشهوة، بحيث تبلغ تسع سنين فأكثر، وإذا كانت بنت خمس سنين فما دون فهي غير مشتهاة، وإذا كانت بنت ست أو سبع أو ثماني سنين فإن كانت عبلة ضخمة وسمينة كانت مشتهاة وإلا فلا. انظر: ابن نجيم، البحر الرائق (٣/ ٦٤).
٢. أن تكون الشهوة مقارنة للمس، فإذا حدثت الشهوة بعد اللمس لم تحرم.
٣. حد الشهوة في اللمس أن تنتشر آلة الرجل إذا لم تكن منتشرة، وإذا كانت منتشرة أن تزداد انتشارًا، ولا يعتبر مجرد الاشتهاء، هذا في الشاب أو من هو قوي الشهوة، أما من كان شيخًا كبيرًا ضعيف الشهوة أو عنينًا؛ فحد الشهوة، أن يتحرك قلبه بالاشتهاء، ويميل إليها ويشتهي جماعها إن لم يكن متحركا قبل ذلك، ويزداد الاشتهاء إن كان متحركا، وكذلك حد الشهوة عند المرأة أقله تحرك القلب على وجه يشوش الخاطر، انظر: الحصفكي، الدر المختار (٣/ ٣٣)، ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣/ ٢٢٢).
٤. أن يكون اللمس بدون حائل أو بحائل رقيق لا يمنع من وصول حرارة الملموس. انظر: العيني، البناية (٥/ ٣٤).
٥. أن يكون اللمس لغير الشعر المسترسل؛ من أعضاء الجسم؛ فإذا كان للشعر المسترسل فإنه لا يحرم به، أما الشعر الملاصق للرأس، أو الجسم فإنه يثبت التحريم. انظر: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٢).
٦. أن يغلب على ظن الرجل صدق المرأة إذا أخبرته أنها تلذذت بلمسه، ويغلب على ظن أبي الرجل، وابنه صدقه في قوله إنه تلذذ بلمس المرأة؛ وإلا فلا يثبت التحريم بهذا اللمس. انظر: الكمال بن الهمام، شرح فتح القدير (٣/ ٢٢٢).
٧. ألا ينزل الرجل باللمس، فإذا أنزل لم ينتشر التحريم؛ وذلك لأن اللمس إنما حرم لأنه موصل إلى الوطء غالبًا، فإذا أنزل علم أنه غير موصل للوطء فلم يعط حكمه في التحريم على الصحيح. انظر: المرغناني، الهداية مع البناية للعيني (٥/ ٣٦).

(٣) انظر: القرطبي، التفسير (٣/ ١١٣)، وابن رشد، بداية المجتهد (٢/ ٢٥).

(٤) انظر: المحلي، شرح منهاج الطالبين (٣/ ٢٤٣)

(٥) انظر: ابن قدامة، الكافي (٣/ ٢٩).

(٦) انظر: الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء(٢/ ٣٠٩)؛ ابن رشد، بداية المجتهد (٢/ ٢٥).

سبب الخلاف:

مبنى الخلاف في هذه المسألة؛ اشتراط الدخول في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣]، الوطء أو التلذذ بما دون الوطء؟

فإن كان التلذذ فهل يدخل فيه المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة؟ فمن قال المقصود بالدخول هو الوطء قصر حرمة المصاهرة عليه، ومن توسع في ذلك بحيث يشمل التلذذ أوجب حرمة المصاهرة في المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة(١).

الأدلة:

أولًا: أدلة القول الأول:

استدلوا على قولهم بأن المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة بالقرآن والسنة والمعقول.

١. القرآن الكريم:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٣].

وجه الدلالة: دلت هذه الآية صراحة على أن الذي ينشر حرمة المصاهرة في الربيبة هو الدخول الحقيقي؛ والمباشرة والتقبيل واللمس ليس بدخول، ولا في معنى الدخول، فلا يترك النص الصريح من أجله.

وأما تحريم أمها أو تحريمها على أبي الرجل المباشر لها، وابنه؛ فإنها تحرم بمجرد العقد قبل المباشرة ودواعيها، فلا يظهر للمباشرة أثر(٢).

(١) انظر: ابن رشد، بداية المجتهد (٢/ ٢٥).

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/ ٤٤٦-٤٤٧)، الشيرازي، المهذب (٢/ ٤٢)، البجيرمي، علي الخطيب (٣ /٣٥٩).

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤].

وجه الدلالة: أنه قال ذلك بعد عد المحرمات، وليس المتنازع فيه منهن، فإن أبدوا محرمات ليس في الآية فذلك تخصيص للنص[١].

٢. السنة النبوية:

الأول: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحرم الحرام الحلال»[٢].

وجه الدلالة:

دل هذا الحديث على أن من باشر امرأة أو قبلها أو مسها بشهوة فهذا حرام، إلا أنه لا يحرم عليه أصولها أو فروعها.

٣. الأثر:

قال أبو هريرة: (لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعني حتى يجامع)[٣].

وجه الدلالة:

أفاد هذا الأثر أن المباشرة أو التقبيل أو المس بشهوة لا ينشر حرمة المصاهرة؛ لأن الذي يحرم هو الجماع وهذا دونه.

٤. المعقول من وجوه:

١. المباشرة بشهوة ودواعيها لا يثبت بها التحريم بالمصاهرة؛ لأنها ملامسة لا توجب الغسل، فلم يثبت بها التحريم، كما لو لم تكن لشهوة.

٢. ثبوت التحريم بالمصاهرة: إما أن يكون بنص، أو قياس على

(١) انظر: ابن الدهان، تقويم النظر (٢/١٢٥).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب ما يحل من النساء وما يحرم، حديث رقم (٥١٠٥)، (ص: ٦٣٥).

المنصوص، ولا نص في هذا، ولا هو في معنى المنصوص عليه ولا المجمع عليه.

٣. الوطء يتعلق به من الأحكام استقرار المهر، والإحصان، والاغتسال، والعدة، وإفساد الإحرام والصيام، بخلاف المباشرة والتقبيل والمس بشهوة[١].

ثانيًا: أدلة المذهب الثاني:

استدلوا لقولهم بأن المباشرة، والتقبيل، والمس بشهوة ينشر حرمة المصاهرة بالقرآن، والسنة، والأثر، والمعقول.

١. القرآن الكريم:

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء:٢٢].

وجه الدلالة: معنى النكاح في هذه الآية هو الوطء، والمباشرة والتقبيل واللمس بشهوة داعية إلى الوطء، فقامت مقامه في نشر حرمة المصاهرة احتياطًا[٢].

الثاني: قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِى فِى حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِى دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا۟ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣].

وجه الدلالة: حقيقة الدخول بالشيء عبارة عن إدخاله في العورة إلى الحصن، فكان الدخول بها هو إدخالها في الحصن، وذلك بأخذ يدها أو شيء منها ليكون هو الداخل بها، فأما دون ذلك فالمرأة هي الداخلة بنفسها فدل على أن المس يوجب لحرمة المصاهرة، أو يحتمل الوطء ويحتمل المس فيجب القول بالحرمة احتياطًا[٣].

(١) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/ ١٢٠)، المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/ ٢٩٤) الشيرازي، المهذب (٢/ ٤٣)، الرملي، نهاية المحتاج (٦/ ٢٧٥).

(٢) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/ ١٥٢)؛ الكاساني، بدائع الصنائع (٢/ ٢٦٠).

(٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٢/ ٢٦١).

٢. السنة النبوية:

عن النبي ﷺ قال: «من نظر إلى فرج امرأة بشهوة، أو لمسها بشهوة، حُرِّمت عليه أمها وابنتها، وحُرِّمت على ابنه وأبيه»(١).

وجه الدلالة: دل هذا الحديث دلالة صريحة على أن النظر بشهوة إلى فرج المرأة، أو لمسها بشهوة ينشر حرمة المصاهرة.

٣. الأثر:

١. عن ابن مسعود قال: (إذا مسها فلا تحل له الابنة أبدًا)(٢).

٢. عن مجاهد قال: «يُحَرِّمُ الْوَالِدُ عَلَى وَلَدِهِ أَنْ يُقَبِّلَهَا، أَوْ يَضَعَ يَدَهُ عَلَى فَرْجِهَا، أَوْ فَرْجَهُ عَلَى فَرْجِهَا، أَوْ يُبَاشِرَهَا»(٣).

٣. أَنَّ مَسْرُوقًا، قَالَ لِجَارِيَتِهِ عِنْدَ مَوْتِهِ: «لَمْ أُصِبْ مِنهَا إِلَّا حَرَّمْتُهَا عَلَى وَلَدِي اللمس وَالنَّظَرَ»(٤).

٤. عن عطاء قال: «إذا جلس بين فخذيها فلا يتزوج ابنتها»(٥).

وجه الدلالة: دلت هذه الروايات دلالة صحيحة على أن المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة ينشر حرمة المصاهرة.

٤. المعقول من وجهين:

١. المباشرة بشهوة ودواعيها نوع استمتاع، فيتعلق به تحريم المصاهرة كالوطء(٦).

٢. المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة سبب يدعو إلى الوطء، والسبب

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٣/٤٨١).
(٢) مالك، المدونة (٢/٩٨٦).
(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٢١٩٣)(٢/١٢٢).
(٤) أخرجه سعيد بن منصور في سننه (٢١٩١) (٢/١٢٢).
(٥) مالك، المدونة (٢/٩٨٦).
(٦) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٢/٢٦١)، المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٣-٢٩٤).

الداعي إلى الوطء يقوم مقامه احتياطًا في صيانة الأبضاع، فيفسد الإحرام، ويوجب الكفارة (الدم)، فيتعلق به التحريم كالوطء من باب الاحتياط [١].

المناقشة:

أولًا: مناقشة أدلة المذهب الأول القائلين بأن المباشرة والتقبيل واللمس لا يوجب حرمة المصاهرة.

نوقشت أدلتهم بما يلي:

١. استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣].

وقولهم: بأن المباشرة بشهوة ودواعيها ليس بدخول ولا في معنى الدخول.

يجاب عنه: بأن قوله تعالى: [دَخَلْتُمْ] لا يتعدى بنفسه، وإنما يتعدى بالباء، فحقيقته تعطي أن يدخل بالمرأة مكانًا وهذا غير مراد، فالآية مجاز [٢].

٢. استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، وقولهم: ليس المتنازع فيه منهن، فهذا غير مسلم عندنا؛ لأن المتنازع فيهن وإن لم يكن منصوصًا عليهن، إلا أنه في معنى المنصوص عليهن.

٣. استدلالهم بحديث: «لا يحرم الحرام الحلال»، فقد سبق الكلام فيه والإجابة عليه.

٤. قول أبي هريرة: «لا تحرم عليه حتى يلزق بالأرض يعني حتى يجامع».

يجاب عنه: بأن هذا رأي لأبي هريرة، ولا ينهض إلى ما استدللنا به

(١) انظر: القدوري، التجريد (٩/١١٦١)، ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣/٢٢٣).
(٢) القدوري، التجريد (٩/٤٤٦٥).

للغاية من أدلة توجب حرمة المصاهرة بالمباشرة والتقبيل واللمس بشهوة.

٥. ٥- استدلالهم بالمعقول:

أ. الوجه الأول:

وقولهم: المباشرة بشهوة ودواعيها لا يثبت بها التحريم، لأنها ملامسة لا توجب الغسل كما لم تكن لشهوة.

يجاب عنه: بأن العقد يتعلق به التحريم وليس له تأثير في إيجاب الغسل(١).

ب.استدلالهم بالوجه الثاني:

وقولهم بأن التحريم بالمصاهرة لا يثبت إلا بنص أو قياس على المنصوص، ولا نص في هذا، ولا هو في معنى المنصوص.

يجاب عنه: بأن هذا غير مسلم، وإذا سلمنا أن محل النزاع غير منصوص عليه، فلا نسلم أنه في غير معنى المنصوص؛ لأن المباشرة والتقبيل واللمس لشهوة مثل الدخول، لما فيه من المتعة التي جعلت الدخول محرمًا، فيدخل في معناه، لأنه يدعو إليه ويقوم مقامه.

ج. استدلالهم بالوجه الثالث وقولهم: بأن الوطء يتعلق به من الأحكام استقرار المهر والإحصان والعدة فقد تقدمت الإجابة عليه.

وأما ما يتعلق بإفساد الإحرام يجاب عنه: بأن المباشرة ودواعيها استمتاع لا يبيحه إلا النكاح، فيفسد بالإحرام ويوجب الكفارة فيحرم عندنا، واللمس عندهم يفسد الاعتكاف كما يفسده الوطء، واستقرار باقي الأحكام لا يضر؛ لأنه يتعلق بكمال الوطء(٢).

(١) القدوري، التجريد (٩/ ٤٤٦٤).

(٢) العيني، شرح العناية على الهداية(٢/ ٢٢٣)، القدوري، التجريد (٩/ ٤٦٤).

ثانيًا: مناقشة أدلة المذهب الثاني القائلين بأن المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة يوجب حرمة المصاهرة.

١. استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [النساء:٢٢]. وتوسعهم في معنى النكاح بحيث يشمل الوطء ودواعيه؛ من مباشرة وتقبيل ومس بشهوة، وألحقوه بالوطء في نشر حرمة المصاهرة؛ غير مسلم؛ لأن في الآية قرينة تصرف النكاح إلى الوطء وهو قوله ﷻ: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ [النساء:٢٢]، وهذا التغليظ إنما يكون في الوطء ولا يكون في غيره[(١)].

٢. استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء:٢٣].

وقولهم: «فكان الدخول بها هو إدخالها في الحصن».. فهذا تفسير غريب ولوي لعنق النص؛ لأن المقصود بالدخول هنا هو الجماع، قال ابن عباس: «لا يحرم الربيبة إلا جماع أمها»[(٢)].

وقولهم: الدخول يحتمل الوطء ويحتمل المس، غير مسلم؛ لأن الدخول هنا لا يحتمل إلا الجماع كما ذكرنا، واللمس بشهوة ليس بدخول فلا يترك النص الصريح من أجله[(٣)].

٣. ما استدلوا به من السنة: «من نظر إلى فرج امرأة...»، فهذا حديث لا يصح عند أهل المعرفة بالحديث[(٤)].

(١) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٢).
(٢) أخرج نحوه سعيد بن منصور في سننه (١/٢٣٤).
(٣) انظر: المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٣)، ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٦).
(٤) لم نعثر عليه بهذا اللفظ، وإنما بلفظ: "من نظر إلى فرج امرأة، لم تحل له أمها، ولا ابنتها، وفي رواية حرمت عليه أمها وابنتها"، أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/٢٧٥) وضعفه وقال: هذا منقطع ومجهول وضعيف.

٤. ما استدلوا به من الآثار المروية عن ابن عمر وعن مجاهد ومسروق فهذه أقوال ضعيفة، فلا دليل يصلح الاحتجاج بها أو بشيء منها، وإنما هي آراء مجردة لا يؤيدها قرآن ولا سنة، وتخالف غيرها من الآثار المروية عن الصحابة والتابعين؛ كابن عباس وطاوس وعمر بن دينار وعبدالكريم الجزري[١].

٥. ما استدلوا به من المعقول:

أ. يجاب عن الوجه الأول: بأننا نسلم بأن المباشرة ودواعيها نوع استمتاع، ولكن لا نسلم بأنه يتعلق بها تحريم المصاهرة كالوطء؛ لأن الوطء شيء والمباشرة شيء آخر، ويؤيد هذا ما ذكرنا من آيات قرآنية وسنة وآثار صحيحة.

ب.ويجاب عن الوجه الثاني: بأننا لا نسلم بأن المباشرة والتقبيل واللمس بشهوة كالوطء، ويقوم مقامه في نشر حرمة المصاهرة؛ لأنها لا توجب عدة، فكذا لا توجب حرمة[٢].

المذهب المختار:

بعد عرض مذاهب الفقهاء وأدلة كل مذهب، ومناقشتها، يظهر ترجيح رأي أصحاب المذهب الأول، الشافعية في الأظهر، والحنابلة في المذهب، والظاهرية ومن وافقهم، القاضي بعدم ثبوت حرمة المصاهرة بالمباشرة والتقبيل والمس بشهوة.

وذلك للأسباب الآتية:

١. قوة أدلة هذا المذهب وسلامتها من المعارضة الحقيقية، فقد استدلوا بأدلة صريحة من القرآن الكريم تؤيد مذهبهم، وهو قوله تعالى:

(١) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/ ١٤٤)، وابن المنذر، الإشراف (١/ ٧٨).

(٢) انظر: الرملي، نهاية المحتاج، ٦/ ٢٧٩؛ عميرة على منهاج الطالبين (٣/ ٢٤٣)، البجيرمي على الخطيب (٣/ ٣٥٩).

﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣]، فالآية نص في أن الذي يحرم هو الدخول الحقيقي؛ لأن اللفظ إذا أطلق لا ينصرف إلا إلى معناه الحقيقي، وكذلك لو كانت المباشرة ودواعيها تنشر حرمة المصاهرة لنص عليها الله تبارك وتعالى في كتابه قبل قوله: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، فيبقى ما لم ينص عليه من مباشرة وغيرها من المحللات؛ لأنهن ممن وراء المحرمات.

وكذلك الأثر المروي عن أبي هريرة، فهو نص في أن الذي يحرم هو الجماع فقط.

وتظهر قوة أدلتهم من المعقول في أن الوطء تتعلق به من الأحكام ما لا يتعلق بالمباشرة أو التقبيل أو اللمس بشهوة كاستقرار المهر والإحصان والاغتسال والعدة وإفساد الإحرام والصيام.

٢. ضعف أدلة المذهب الثاني وعدم سلامتها من المعارضة، وما استدلوا به من نصوص لا تنهض للاحتجاج على مثل هذا الحكم؛ وذلك لأنهم أقاموا السبب الداعي للشيء مقامه، وتوسعوا في معنى الدخول؛ فجعلوا كل ما هو من قبيل الاستمتاع من مباشرة وتقبيل ولمس بشهوة مثل الدخول في التحريم، وهذا التوسع واضح بأنه مجانب للصواب[١].

وأما الأخبار التي اعتمد عليها هذا الفريق فهي ضعاف، قال ابن حزم: «أما من حرمها بالمس للشهوة دون ما دون ذلك.. فأقوال لا دليل على صحة شيء منها، إنما هي آراء مجردة لا يؤيدها قرآن ولا سنة ولا رواية ساقطة ولا قياس»[٢].

(١) انظر: بدران أبو العينين بدران، الفقه المقارن، للأحوال الشخصية، (ص: ٩١).
(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/ ١٤٠).

وإذا كنا رجحنا بأن الزنى لا ينشر حرمة المصاهرة؛ فلأن نرجح أن دواعيه من مباشرة وتقبيل ولمس بشهوة لا ينشر الحرمة من باب أولى.

٣. وكذلك ما استدلوا به من حديث: «لا يحرم الحرام الحلال» فهو نص في محل النزاع، وإن حكم عليه العلماء بالضعف، إلا أن هناك روايات أخرى تقوي بعضها بعضًا، كرواية عائشة رضي الله عنها.

المطلب الثاني
أثر النظر بشهوة في حرمة المصاهرة

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى
أثر النظر بشهوة في حرمة المصاهرة

اتفق الفقهاء على أن النظر بغير شهوة لا ينشر حرمة المصاهرة؛ لأن اللمس الذي هو أبلغ منه، لا يؤثر إذا لم يكن لشهوة فالنظر أولى[١]، واختلفوا إذا ما كان بشهوة، على مذهبين:

المذهب الأول:

النظر بشهوة لا يثبت به حرمة المصاهرة؛ فإذا نظر الرجل بشهوة إلى امرأة لم تحرم عليه أمها ولا بنتها، ولم تحرم على أبيه ولا على ابنه، والعكس إذا نظرت المرأة إلى رجل بشهوة لم يحرم عليها أبوه ولا ابنه، ولم تحرم أمها ولا ابنتها على الرجل الذي نظرت إليه، وهو مذهب الشافعية[٢]؛ والحنابلة

(١) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٨).

(٢) انظر: النووي، روضة الطالبين (٥/٤٥٣)، ابن حبتة، اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى، (ص: ١٧٢)؛ ابن المنذر، الإشراف (١/٧٩)، ابن الدهان، تقويم النظر (٢/١٢٨).

في رواية[١]؛ والظاهرية وابن أبي ليلى، وبه قال ابن عباس، ويحيى بن عمير، وسعيد بن المسيب، والليث بن سعد، وعروة بن الزبير، والزهري، وسعيد بن جبير[٢]، ولم يفرقوا بين النظر إلى الفرج خاصة وإلى غيره من المحاسن في سائر البدن، وموضع الخلاف فيمن بلغت تسع سنين فما زاد[٣].

المذهب الثاني:

النظر بشهوة إلى فرج المرأة أو نظر المرأة إلى فرج الرجل تثبت به حرمة المصاهرة، ولا يثبت إلى سائر الأعضاء وإن كان عن شهوة، وهو مذهب الحنفية[٤]؛ والمالكية إذا نظر إلى شعرها أو صدرها أو إلى شيء من محاسنها بتلذذ[٥]؛ والثوري إذا نظر إلى فرجها متعمدًا، ولم يذكر شهوة[٦]؛ وبه قال عمرو بن مسعود، وابن عمر، وعبدالله بن ربيعة، وعبدالله بن عمرو، والحسن، والقاسم بن محمد، وإبراهيم النخعي، ومجاهد، ومكحول، وحماد ابن أبي سليمان[٧].

(١) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/٢٨٨).
(٢) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/١٤٨-١٤٩)؛ الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء (٢/٣٠٨)، والقرطبي، التفسير (٣/١١٣).
(٣) انظر: المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٦).
(٤) انظر: السرخسي، المبسوط (٤/٢٠٨)، القدوري، التجريد (٩/٤٤٦١) الميداني، اللباب (٣/٦)، الموصلي، الاختيار (٣/١٨).
ويشترط الحنفية للتحريم النظر إلى الفرج الداخلي المدور للمرأة، إذا كان الناظر رجلًا وهو لا يتصور إلا أن تكون المرأة متكئة في الغالب، وهو الصحيح، وقال أبو يوسف في رواية ابن سماعة: النظر إلى المدخل والركب سواء، انظر: ابن نجيم، البحر الرائق (٣/٦٥)، وقيل: تثبت الحرمة بالنظر إلى منابت الشعر، وقيل إلى الشق، انظر: حاشية ابن عابدين (٣/٣٣)، ولو نظر رجل إلى فرج امرأة أو امرأة إلى ذكر رجل في مرآة، أو في ماء، فلا تثبت الحرمة؛ لأن المرئي هنا صورته لا عينه، بخلاف ما لو نظر إليه من خلال زجاج أو من خلف ستر فإنه محرِّم، إذ المرئي هنا نفسه لا صورته، انظر: حاشية ابن عابدين (٣/٣٤)، ابن نجيم، البحر الرائق (٣/٦٧)، ويقاس اليوم على المرآة النظر عبر الوسائل المرئية الحديثة، ولو مس أو نظر فأنزل فقد قيل إنه يوجب الحرمة والصحيح أنه لا يوجبها؛ لأنه بالإنزال تبين أنه غير مفض إلى الوطء، انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير (٣/٢٢٣).
(٥) انظر: مالك، المدونة (٢/٩٨٥)، القرطبي، التفسير (٣/١١٣)، الأزهري، جواهر الإكليل (١/٢٨٩).
(٦) انظر: الطحاوي، مختصر اختلاف العلماء (٢/٣٠٩)، القرطبي، التفسير (٣/١١٣).
(٧) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/١٥٣)؛ ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٧).

الأدلة:

أولًا: أدلة المذهب الأول:

استدلوا لمذهبهم بأن النظر بشهوة إلى الفرج لا يوجب حرمة المصاهرة من القرآن الكريم، والسنة، والقياس.

١. القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤].

وجه الدلالة: لقد فصّل الله لنا المحرمات من المصاهرة وغيرها، ثم عقب بهذه الآية ولم يذكر النظر إلى فرج المرأة، فدل على أن تحريم المصاهرة بالنظر منتفٍ[١].

٢. السنة النبوية:

عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ»[٢].

وجه الدلالة: هذا نص صريح في نفي حرمة المصاهرة بالنظر إلى الفرج؛ لأنه نفى أن يكون الحرام (النظر إلى الفرج) محرمًا للحلال وهو نكاح أصول وفروع المنظور إليها، أو إليه إذا كان رجلًا.

٣. القياس من وجهين:

الوجه الأول: النظر إلى الفرج بشهوة لا يوجب التحريم، قياسًا على المباشرة والتقبيل والمس بشهوة، بجامع أن كلًا منهما نوع استمتاع، بل الاستمتاع في المباشرة ودواعيها أبلغ[٣].

الوجه الثاني: النظر إلى الفرج بشهوة هو بمثابة نظر من غير مباشرة، فلم يوجب التحريم كالنظر إلى الوجه[٤].

(١) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/١٥١).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) انظر: المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٦).
(٤) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٨).

ثانيًا: أدلة المذهب الثاني:

استدلوا لمذهبهم بأن النظر إلى الفرج يوجب حرمة المصاهرة بالسنة النبوية والأثر.

١. السنة النبوية:

١. عَن أَبي هَانِئ قَالَ: قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: «مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَمْ تَحِلَّ لَهُ أُمُّهَا وَلاَ ابْنَتُهَا»(١)، وفي رواية: «حُرِّمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَابْنَتُهَا»(٢).

٢. عن ابن جريح أن النبي ﷺ قال «فِي الَّذِي يَتَزَوَّجُ الْمَرْأَةَ فَيَغْمِزُهَا لَا يَزِيدُ عَلَى ذَلِكَ: أَنْ لَا يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا»(٣).

وجه الدلالة: هذا الحديث نص واضح في المسألة محل النزاع؛ لأنه ليس فيه ذكر النكاح، فلم يفصل بين أن يكون النظر في العقد أو غيره(٤).

٢. الآثار:

١. عن عمر رضي الله عنه أنه جَرَّدَ جَارِيَةً لَهُ وَنَظَرَ إِلَيْهَا فَسَأَلَهُ إِيَّاهَا بَعْضُ وَلَدِهِ، فَقَالَ: «إِنَّهَا لاَ تَحِلُّ لَك»(٥).

٢. عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال: «لاَ يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى رَجُلٍ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ وَابْنَتَهَا»(٦).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب النكاح، باب الرجل يقع على أم امرأته... حديث رقم (١٦٢٣٥)، (٢/٤٨).

(٢) أخرجه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب ما يحرم من نكاح، باب الزنى لا يحرم الحلال، حديث رقم (١٣٩٦٩)، (٧/٢٧٥)، وقال: وهذا منقطع ومجهول وضعيف، الحجاج بن أرطاة لا يحتج به فيما يسند، فكيف بما رواه ممن لا يعرف، وجزم الحافظ في الفتح بأنه حديث ضعيف، انظر: ابن حجر، فتح الباري، ٩/١٥٦.

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار(٩/١٤٥)، وقال: وهذا أشد انقطاعًا.

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع (٢/٢٦١)، القدوري، التجريد (٩/٤٤٥١).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب النكاح، باب في الرجل يجرد المرأة ويلمسها، رقم (١٦٢٢١)، (٣/٤٧٩).

(٦) نفس المرجع السابق، رقم (١٦٢٣٤)، (٣/٤٨٠).

٣. عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «أَيُّمَا رَجُلٍ جَرَّدَ جَارِيَةً فَنَظَرَ مِنهَا إِلَى ذَلِكَ الأَمْرِ فَإِنَّهَا لاَ تَحِلُّ لابْنِهِ»(١).

٤. عن مسروق قال حِينَ حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ: «إِنِّي لَمْ أُصِبْ مِن جَارِيَتِي هَذِهِ إِلاَّ مَا يُحَرِّمُهَا عَلَى وَلَدِي اللمَسَّ وَالنَّظَرَ»(٢).

٥. عن الزهري: «كَرِهَ أَنْ يَطَأَ الرَّجُلُ امْرَأَةً قَبَّلَهَا أَبُوهُ، أَوْ نَظَرَ إِلَى مَحَاسِرِهَا»(٣).

٦. عن وهب بن منبه قال: مكتوب في التوراة «مَلْعُونٌ مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ وَابْنَتِهَا»(٤).

وجه الدلالة: دلت هذه الآثار المروية عن الصحابة والتابعين، أن النظر الذي يوجب التحريم هو مخصوص بالنظر إلى الفرج دون النظر إلى سائر البدن، وهو منصوص عليه صراحة في بعض الآثار، وبالكناية بالتجريد في بعضها الآخر(٥).

المناقشة:

أولًا: مناقشة أدلة المذهب الأول: القائلين بأن النظر لا يوجب حرمة المصاهرة:

نوقشت أدلتهم من قبل الموجبين للتحريم بما يلي:

١. استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]، وقولهم: لم يذكر النظر بشهوة ضمن المحرمات.

(١) المرجع السابق، رقم (١٦٢٢٦)، (٣/ ٤٨٠).
(٢) نفس المرجع السابق، رقم (١٦٢٢٣)، (٣/ ٤٨٠).
(٣) نفس المرجع السابق، رقم (١٦٢٢٨)، (٣/ ٤٨٠).
(٤) أخرجه عبدالرزاق في المصنف، كتاب الطلاق، باب جمع بين ذوات الأرحام في ملك اليمين، رقم (١٢٧٤٤)، (٧/ ١٩٣).
(٥) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/ ١٥٣).

يجاب عنه: بأننا نسلم بأن النظر بشهوة لم يذكر ضمن المحرمات، ولم ينص صراحة عليه، ولكننا لا نسلم بأنه في غير معنى النصوص؛ لأن منهج القرآن الكريم النص على الكليات وترك الجزئيات، ويؤيد ما ذهبنا إليه أن النبي ﷺ عد النظر بمثابة زنى، حيث قال: «زنى العينين النظر»، وهذا يحتمل أن النظر بانفراده يحرم كما يحرم الوطء والدخول.

٢. استدلالهم بحديث ابن عمر عَنِ النَّبِيِّ ﷺ، قَالَ: «لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ».

يجاب عنه بما يلي:

أ. من حيث الثبوت والصحة سبق الكلام فيه.

ب.من حيث الدلالة، لا يدل على ما ذهب إليه المخالف؛ من أن هذا الحديث نص في عدم نشر حرمة المصاهرة بالعلاقات المحرمة؛ كالنظر بشهوة لمحاسن المرأة أو فرجها، وذلك لوجوه.

الوجه الأول: إن الحرام والحلال إنما هو حكم الله بالتحريم والتحليل، وبما أن حكم الله بالتحريم في شيء وبالتحليل في غيره، لا يتعلق به حكم آخر في إيجاب تحريم أو تحليل إلا بدلالة، فذلك إن حمل هذا اللفظ على حقيقته لم يكن له تعلق بمسألة النظر بشهوة[1].

الوجه الثاني: إن المقصود من قوله ﷺ، قَالَ: «لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ»، أن فعل الحرام لا يحرم الحلال، وهذا لا يصح اعتبار العموم فيه؛ لاتفاق المسلمين على إيجاب تحريم الحرام، وهو الوطء بنكاح فاسد، والطلاق الثلاث في الحيض والظهار،

(١) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/١٥٣).

والخمر إذا خالط الماء، والردة تبطل النكاح وتحرمها على الزوج، وغير ذلك من الأفعال المحرمة للحلال[١].

الوجه الثالث: قد حرم الله امرأة المظاهر عليه بالظهار، وقد سماه منكرًا من القول وزورًا، ولم يكن هذا القول محرمًا مانعًا من وقوع تحريم الوطء به[٢].

٣. استدلالهم بالوجه الأول من قياس النظر بشهوة على المباشرة والتقبيل والمس، غير مسلم لوجهين:

الوجه الأول: لأن المباشرة دون الفرج والتقبيل واللمس بشهوة ينشر الحرمة عندنا.

الوجه الثاني: هذا قياس مع الفارق؛ لأن النظر ليس كالمباشرة ودواعيها؛ وإنما هو كالتفكر، ألا ترى أنه لا يفسد به الصوم، وإن اتصل به الإنزال، بخلاف المباشرة والتقبيل والمس بشهوة فإنه يفسد الصوم إن اتصل به إنزال، والمحرم يلزمه دم بشهوة المس، ولا يلزمه شيء بالنظر بشهوة إلى الفرج[٣].

٤. استدلالهم بالوجه الثاني من القياس وقولهم: النظر إلى الفرج كالنظر إلى الوجه فلا يتعلق به تحريم.

يجاب عنه: بأن هذا قياس غير مسلم من وجوه:

الوجه الأول: لأنه قياس مع الفارق، فإن غير الفرج لا يقاس عليه؛ لما بينهما من الفرق، ولا خلاف نعلمه في أن النظر إلى الوجه لا يثبت الحرمة[٤].

(١) انظر: المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٨٨)، الجصاص، أحكام القرآن (٢/١٢٦).
(٢) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/١٢٦).
(٣) انظر: السرخسي، المبسوط (٤/٢٠٧).
(٤) انظر: السرخسي، المبسوط (٤/٢٠٧).

الوجه الثاني: النظر للمحل إما لجمال المحل أو للاستمتاع، وليس في النظر للفرج جمال ليكون النظر لمعنى الجمال، فعرفنا أنه نوع استمتاع كالمس، بخلاف النظر إلى الوجه وسائر الأعضاء[١].

الوجه الثالث: النظر إلى الفرج لا يحل إلا في الملك -الزواج، أو ملك اليمين- أو ضرورة، بخلاف النظر إلى الوجه وسائر الأعضاء فإنه يستباح من غير ملك ولا ضرورة؛ ولذلك تعلق به التحريم[٢].

ثانيًا: مناقشة أدلة المذهب الثاني: القائلين بأن النظر إلى الفرج بشهوة يوجب حرمة المصاهرة:

نوقشت أدلتهم من قبل المانعين للتحريم بما يلي:

١. استدلالهم بالسنة من حديث أبي هانئ فهو ضعيف، كما قال البيهقي وابن حجر[٣].

٢. استدلالهم بالآثار المروية عن بعض الصحابة: كعمر وابن مسعود وابن عمر، وبعض التابعين؛ كمسروق والزهري.

يجاب عنه: بأن هذه أقوال مجردة لقائليها ولا يؤيدها قرآن ولا سنة صحيحة، وأين هذه الآثار من القرآن أو السنة الصحيحة، فلا تقوم بها حجة، وأما ما رواه وهب بن منبه فهو شرع من قبلنا -التوراة- وليس شرعًا لنا، ويحتمل أن الذي يستحق اللعن هو من يجمع بين المرأة وابنتها في عقد واحد، وهذا هو الذي يوحيه سياق هذا الأثر، وليس المقصود به مجرد النظر فهو من المجاز.

(١) انظر: السرخسي، المبسوط (٤/٢٠٧)، الكاساني، بدائع الصنائع (٢/٢٦١).
(٢) انظر: المراجع السابقة؛ القدوري، التجريد (٩/٤٤٦٥).
(٣) انظر: الحكم على الحديث في حاشية صفحة (٢٢) من البحث، وأما حديث ابن جريح فهو منقطع كما قال ابن حزم في المحلى (٩/١٤٥).

المذهب المختار:

بعد عرض مذاهب الفقهاء، وأدلة كل مذهب، ومناقشتها يظهر للباحث ترجيح رأي أصحاب المذهب الأول من الشافعية ومن وافقهم، القاضي بأن النظر إلى الفرج بشهوة أو إلى غيره من محاسن المرأة، أو نظر المرأة إلى ذكر الرجل بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة؛ وذلك للأسباب الآتية:

١. قوة أدلة هذا المذهب وسلامتها من المعارضة، وضعف أدلة المذهب الثاني من حيث الثبوت، ومن حيث الدلالة كما بيّنا.

٢. القول بالتحريم ينافي مبادئ الشريعة ومقاصدها العامة؛ كمبدأ رفع الحرج واليسر، فقد يقع النظر فجأة من غير قصد ولا إرادة أو علم من المرأة، أو علم من الرجل في حالة نظرها إليه مما تعم به البلوى في كثير من المجتمعات الإسلامية، ولو قلنا بأنه يوجب التحريم لأدى هذا إلى الضيق والمشاق، والشريعة الإسلامية أوسع من ذلك.

٣. تفريق الحنفية بين النظر إلى داخل الفرج وخارجه من الغرابة بمكان، فقد يثير النظر إلى الفرج الخارج الشهوة أضعاف ما يثيرها النظر إلى الفرج الداخل.

المطلب الثالث
أثر الخلوة الصحيحة في حرمة المصاهرة

عرف الفقهاء الخلوة الصحيحة بأنها اجتماع الزوجين في مكان، بحيث يأمنان من اطلاع الغير عليهما، وتمكن الزوج من الوطء انتفاء الموانع الشرعية، والطبيعية، والحسية[1]، فهذه هي الخلوة الصحيحة بين الزوجين،

(١) انظر: حاشية ابن عابدين (٤/٢٤٩)، السمرقندي، تحفة الفقهاء (٢/١٤٠)، الميداني، اللباب (٣/١٦)، قدري باشا، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية (١/٢١٤).

وأما بين غيرهما فيمكن رفع كلمة الزوجين من التعريف، ووضع بدلًا منها رجل وامرأة تحل له شرعًا، وأما عن تأثير هذه الخلوة الصحيحة سواء كانت بين الزوجين أو غيرهما في حرمة المصاهرة فقد اختلف الفقهاء في هذه المسألة على مذهبين:

المذهب الأول:

الخلوة الصحيحة بالمرأة لا تنشر الحرمة ولو بشهوة، وهو أصح قولي الشافعية[١]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٢]، وهو قول ابن عباس وطاوس وعمرو بن دينار[٣].

المذهب الثاني:

الخلوة الصحيحة بالمرأة تنشر حرمة المصاهرة، وهو مذهب الحنفية[٤]، والمالكية في المعتمد[٥]، والشافعية في قول[٦]، والحنابلة في رواية[٧]؛ والظاهرية[٨]؛ والأوزاعي، والثوري، والليث بن سعد، وابن أبي ليلى، وإسحاق، والزهري[٩].

سبب الخلاف:

يرجع سبب الخلاف إلى اختلافهم في مدى قيام الخلوة الصحيحة مقام الوطء، فمن قال إن الخلوة تقوم مقام الوطء قال بحرمة المصاهرة بمجرد الخلوة، ومن قال إن الخلوة لا تقوم مقام الوطء قال بعدم نشر الحرمة بها.

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري (٩/١٥٨).
(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٨)، المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٦)، البهوتي، كشاف القناع (٥/٧٢)، النجدي، حاشية الروض المربع (٦/٢٦٣).
(٣) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/١٤٤).
(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (٢/٢٧٨).
(٥) انظر: مالك، المدونة (٢/٢٩٦).
(٦) انظر: ابن حجر، فتح الباري (٩/١٥٨).
(٧) انظر: ابن قدامة، المغني (٧/٤٨٨)، المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٦).
(٨) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/١٤٠).
(٩) انظر: ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/٧٦).

الأدلة:

أولًا: أدلة المذهب الأول:

استدلوا لمذهبهم بعدم نشر حرمة المصاهرة بالخلوة الصحيحة بالقرآن الكريم:

وهو قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣].

وجه الدلالة: إن الدخول بالأمهات يحرم البنات، والمراد بالدخول في الآية الوطء، كني عنه بالدخول، فإن خلا الزوج بزوجته لم تحرم ابنتها؛ لأن الأم غير مدخول بها، والخلوة بالزوجة لا تقوم مقام الوطء في تحريم ابنتها(١).

ثانيًا: أدلة المذهب الثاني:

استدلوا لمذهبهم بنشر حرمة المصاهرة بالخلوة الصحيحة بالقرآن الكريم والسنة النبوية، والأثر والقياس.

١. القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء:٢١].

وجه الدلالة: دلت هذه الآية بمفهومها على أن الزوج إذا اختلى بزوجته استحقت المهر كله؛ فقد نهى الله ﷻ عن أخذ شيء من المهر بعد الإفضاء، وهو الخلوة كما ذكر الفراء وإن لم يقع دخول(٢).

قال القرطبي: « والصحيح استقراره -المهر- بالخلوة مطلقًا» (٣)، وإذا وجب المهر بالخلوة الصحيحة؛ فلأن تجب حرمة المصاهرة بالخلوة أولى.

٢. السنة النبوية:

(١) انظر: المقدسي، الشرح الكبير (٢٠/٢٩٣-٢٩٧).
(٢) انظر: الجصاص، أحكام القرآن (٢/١٤٠).
(٣) انظر: القرطبي، التفسير (٣/٢٠١).

عن ثوبان قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «مَنْ كَشَفَ خِمَارَ امْرَأَةٍ وَنَظَرَ إِلَيْهَا فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ، دَخَلَ بِهَا أَوْ لَمْ يَدْخُلْ بِهَا»(١).

وجه الدلالة: دل هذا الحديث على استقرار المهر بالخلوة مطلقًا، بقياسه على النكاح الصحيح، ويخرج عليه ثبوت حرمة المصاهرة بالخلوة.

٣. الآثار:

١. قال عمر: «إِذَا أَغْلَقَ بَابًا وَأَرْخَى سِتْرًا فَقَدْ وَجَبَ لَهَا الصَّدَاقُ، وَعَلَيْهَا الْعِدَّةُ، وَلَهَا الْمِيرَاثُ»(٢).

٢. وعن علي: «إِذَا أَغْلَقَ بَابًا وَأَرْخَى سِتْرًا أَوْ رَأَى عَوْرَةً، فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الصَّدَاقُ»(٣).

وجه الدلالة:

دلت هذه الآثار المروية عن أمير المؤمنين عمر وعلي رضي الله عنهما على استقرار المهر بالخلوة مع النظر إلى العورة ووجوب العدة على المرأة واستحقاقها للميراث، فإذا ثبتت هذه الأشياء مع الخلوة، فلأن تثبت حرمة المصاهرة مع الخلوة بطريق الأولى.

٤. القياس:

من المقرر عند فقهاء الحنفية(٤)، والشافعية(٥)، والحنابلة(٦)، على أن ثبوت النسب مما يترتب على الخلوة الصحيحة فإن ثبت النسب بالخلوة فلأن تثبت حرمة المصاهرة بالخلوة أولى.

---

(١) أخرجه الدارقطني، سننه (٣/٣٠٧)، والبيهقي في السنن الكبرى، كِتَابُ الصَّدَاقِ، بَابُ مَنْ قَالَ مَنْ أَغْلَقَ بَابًا أَوْ أَرْخَى سِتْرًا فَقَدْ وَجَبَ الصَّدَاقُ (١٤٤٨٧)(٧/٤١٨)، وقال عنه البيهقي: وَهَذَا مُنْقَطِعٌ وَبَعْضُ رُوَاتِهِ غَيْرُ مُحْتَجٍّ بِهِ.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب النكاح، باب إرخاء الستور، (٢/٥١٨).

(٣) ابن حزم، المحلى بالآثار (٩/٧٥).

(٤) انظر: ابن عابدين، الحاشية (٢/٣٤١).

(٥) انظر: المحلى بالآثار (٩/٧٥)، شرح منهاج الطالبين، النووي (٤/٦١).

(٦) انظر: ابن النجار، منتهى الإرادات مع شرحه للبهوتي (٥/٢٧٩).

المناقشة:

أولًا: مناقشة أدلة المذهب الأول القائلين بأن الخلوة الصحيحة لا تنشر حرمة المصاهرة بما يلي:

استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾ [النساء:٢٣]، وقولهم: بأن المراد بالدخول في الآية الوطء، غير مسلم؛ لأن الدخول فيه قولان: أحدهما أن المراد به الجماع وهو أصح قولي الشافعي، والقول الآخر وهو قول الأئمة الثلاثة المراد به الخلوة(١).

ثانيًا: مناقشة أدلة المذهب الثاني القائلين بأن الخلوة الصحيحة تنشر الحرمة، نوقشت أدلتهم بما يلي:

١. استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾ [النساء:٢١]، وقولهم: إذا وجب المهر بالخلوة الصحيحة، فلأن تجب حرمة المصاهرة بالخلوة أولى، غير مسلم لوجهين:

الوجه الأول: استقرار المهر أو نصفه بالخلوة شيء، ووجوب حرمة المصاهرة بالخلوة شيء آخر، فلا يلزم من وجوب أحدهما وجوب الآخر.

الوجه الثاني: تفسير الإفضاء بالخلوة كما ذكر الفراء غير صحيح؛ لأن القرطبي نقل في تفسيره عن الفراء ما يخالف هذا حيث قال: وقال الفراء: الإفضاء أن يخلو الرجل والمرأة وأن يجامعها. وقال ابن عباس ومجاهد والسدي وغيرهم: الإفضاء في هذه الآية الجماع، قال ابن عباس: ولكن الله كريم يكني(٢).

٢. استدلالهم بحديث ثوبان عن النبي ﷺ: «من كشف خمار امرأة...».

يجاب عنه: بأنه مرسل وفي إسناده ضعف كذلك، فقد علقه عنه

(١) انظر: ابن حجر، فتح الباري (٩/١٥٨).
(٢) انظر: القرطبي، التفسير (٥/١٠٢).

البيهقي في سننه، وقال: وهذا منقطع، وبعض رواته غير محتج به[١].

٣. استدلالهم بالآثار المروية: عن عمر وعلي.

يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: ما روي عن عمر ﷺ فهو من رواية سعيد بن المسيب عن عمر فهو موقوف.

الوجه الثاني: بأن هذا الرأي لعمر وعلي وخالفهما كثير من الصحابة، قال القاضي شريح: (لم أسمع الله ﷻ ذكر في كتابه بابًا ولا سترًا)، وقال ابن حزم: معلقًا على رأي الحنفية، وهذه أقوال لم تأتِ قط عن أحدٍ من السلف ولا جاء بها قرآن، ولا سنة، ولا قياس، ولا رأي سديد)[٢].

٤. استدلالهم على ثبوت حرمة المصاهرة بالخلوة قياسًا على ثبوت النسب.

يجاب عنه: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن النسب يثبت بمجرد العقد وإن لم يحصل خلوة أو دخول، وتحريم المصاهرة في الربيبة لا يثبت إلا بالدخول بالأم؛ فافترقا.

المذهب المختار:

بعد عرض مذاهب الفقهاء، وأدلة كل مذهب، ومناقشتها، يظهر للباحث ترجيح رأي أصحاب المذهب الأول، القاضي بأن الخلوة الصحيحة بين الرجل والمرأة ولو بشهوة لا تنشر حرمة المصاهرة؛ وذلك لما يلي:

١. قوة أدلتهم وصحتها وسلامتها من المعارضة، ويؤيد هذا أن الله تعالى بين المحرمات، ثم قال: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ﴾ [النساء:٢٤]،

(١) البيهقي، السنن الكبرى (٧/٢٥٦) طبعة دائرة المعارف العثمانية.
(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار(٩/٧٦-٧٧).

ولم يذكر المختلى بها وأصولها وفروعها في المحرمات، فيدخلن في عموم النص المحلل.

٢. ضعف أدلة المذهب الثاني من حيث الثبوت ومن حيث الدلالة، وعدم سلامتها من المعارضة.

والحكم بثبوت حرمة المصاهرة بالخلوة وإن كانت صحيحة أمر متوهم؛ لأنه لا أحد يعلم إلا الله ﷻ ما الذي حصل بين هؤلاء المختلين، ولا ندري أصدقا أم كذبا بأقوالهما، والأحكام الشرعية لا تقام على الظنون؛ وإنما تقوم على اليقين، ومن القواعد المقررة أن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات، التي انتهى إليها هذا البحث:

أولًا: النتائج:

١. تحريم المصاهرة بالزنى من المسائل الاجتهادية التي لم يرد فيها نص خاص من الكتاب، وما استدل به المثبتون أو النافون للتحريم فهي أدلة عامة.

وما استدل به الطرفان من السنة، فهي أدلة متكافئة ومتكلم فيها جميعًا.

٢. إن هذه المسألة عظيمة في الخلاف، يتجاذبها جملة من أدلة القياس، وكل منها لم يسلم من الاعتراض، لكن القياس الصحيح مع أصحاب المذهب الأول، الشافعية ومن وافقهم، القاضي بعدم تحريم المصاهرة بالزنى؛ لموافقته لظاهر الكتاب والسنة، إذ لا يمكن التسوية بين عقد النكاح الشرعي الصحيح والزنى، ولا يجوز إثبات حكم شرعي إلا بدليل، ولا يوجد دليل صريح في إثبات حرمة المصاهرة بالزنى.

٣. إن دور الإفتاء في معظم الدول تفتي بعدم تحريم المصاهرة بالزنى.

٤. أكثر قوانين الأحوال الشخصية في الدول العربية والإسلامية تقضي بعدم التحريم، ولم نجد نصًّا في قانون الأحوال الشخصية المعمول به في المحاكم الشرعية بفلسطين على هذه المسألة.

٥. الراجح عدم ثبوت حرمة المصاهرة بالمباشرة، والتقبيل، والمس بشهوة؛

لأن تأثيرها أخف من الزنى، وهو مذهب الشافعية في الأظهر ومن وافقهم.

٦. النظر إلى فرج المرأة الأجنبية بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة، وهو رأي الشافعية ومن وافقهم؛ لأن القول بالتحريم ينافي مبادئ الشريعة ومقاصدها العامة، التي جاءت لرفع الحرج واليسر، فقد يقع النظر فجأة ومن غير قصد.

٧. الخلوة الصحيحة بين الرجل والمرأة الأجنبية لا تنشر حرمة المصاهرة؛ لأن الأحكام الشرعية لا تقام على التوهم والظنون.

ثانيًا: التوصيات:

١. نوصى المسلمين بأن يبتعدوا عن جريمة الزنى ودواعيه، وأن يتقوا الله في أعراض المسلم.

٢. نوصي دوائر قاضي القضاة والمحاكم الشرعية في البلاد العربية والإسلامية والأجنبية بأن ينصّوا صراحة في مواد قانون الأحوال الشخصية المتعلقة بحرمة المصاهرة على عدم ثبوت تحريم المصاهرة بالزنى، أو المباشرة، أو التقبيل، أو المس بشهوة، أو الخلوة الصحيحة.

قائمة المصادر والمراجع

١. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، بدون.

٢. الأزهري، صالح عبدالسميع الآبي الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر الشيخ خليل، المكتبة الثقافية- بيروت.

٣. الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط ثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٤. بدران أبو العينين بدران، الفقه المقارن للأحوال الشخصية، الجزء الأول الزواج والطلاق، دار النهضة العربية، بيروت.

٥. ابن الدهان، محمد بن شعيب المعروف بابن الدهان، ت: ٥٩٠هـ، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، دار الكتب العلمية- بيروت.

٦. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٧. الجصاص، أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠هـ) "أحكام القرآن"، تحقيق: محمد صادق القمحاوي - عضو لجنة مراجعة المصاحف بالأزهر الشريف، دار إحياء التراث العربي- بيروت سنة ١٤٠٥هـ.

٨. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، المحلى بالآثار، دار الفكر - بيروت.

٩. الحصفكي، الدر المختار، التمرتاشي، شرح تنوير الأبصار، مطبوع مع رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، دار الفكر- بيروت، ط ثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م (٦/٦٨٣).

١٠. الحطاب، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط ثالثة، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م
١١. الحنبلي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عبدالهادي الحنبلي، تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبدالعزيز بن ناصر الخباني، دار أضواء السلف- الرياض، ط أولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
١٢. الرملي، محمد بن أحمد بن شهاب الدين الرملي، ت: ١٠٠٤هـ، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط ١٤٠٤هـ- ١٩٩٤م، دار الفكر.
١٣. الزيلعي، عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، القاهرة، ط أولى، ١٣١٣هـ.
١٤. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة (ت: ٤٨٣هـ)، "المبسوط"، دار المعرفة- بيروت١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
١٥. سعيد بن منصور، أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني الجوزجاني، ت: ٢٢٧هـ، سنن سعيد بن منصور، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، ط١، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٢م، الدار السلفية، الهند.
١٦. السمرقندي، علاء الدين السمرقندي، تحفة الفقهاء، دار الفكر- دمشق.
١٧. الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، ، الأم دار المعرفة - بيروت، عام ١٤١٠هـ -١٩٩٠م.
١٨. الشربيني، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلمية، ط أولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

١٩. الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، " المهذب في فقه الإمام الشافعي"، دار الكتب العلمية.
٢٠. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين- القاهرة.
٢١. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر ابن عابدين، ت: ١٢٥٢هـ، منحة الخالق، مطبوع مع البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم، دار الكتاب الإسلامي، ط ثانية (٣/ ١٠٥).
٢٢. ابن عبدالبر، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية ط ثانية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
٢٣. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري" رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبدالله ابن باز، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩.
٢٤. العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج - جدة، ط أولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.
٢٥. العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني، "البناية شرح الهداية"، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان، ط أولى، ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.
٢٦. عميرة، حاشية على شرح منهاج الطالبين للمحلي، ط١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، دار الفكر- بيروت.

٢٧. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية - بيروت.
٢٨. القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد بن جعفر البغدادي القدوري، التجريد، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، د.محمد سراج، د.علي جمعة، دار السلام- القاهرة، ط أولى، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
٢٩. القرطبي، أبو عبدالله بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بدون.
٣٠. أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث- القاهرة، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.
٣١. أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة تحقيق: د.محمد حجي وآخرين، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٣٢. ابن القطان، علي بن محمد بن عبدالملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة- الرياض، ط أولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٣٣. ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية: "إعلام الموقعين عن رب العالمين"، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، دار الكتب العلمية - بيروت، ط أولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٣٤. "ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان"، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٣٥. الكاساني، علاء الدين، ابن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي أبو بكر(ت: ٥٨٧هـ)، «بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع»، دار الكتب العلمية، ط ثانية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

٣٦. اللخمي، أحمد بن فَرح (بسكون الراء) بن أحمد بن محمد بن فرح اللَّخمي الإشبيلي، نزيل دمشق، أبو العباس، شهاب الدين الشافعي (المتوفى: ٦٩٩هـ)، مختصر خلافيات البيهقي، تحقيق: د. ذياب عبدالكريم ذياب عقل، مكتبة الرشد- السعودية/الرياض، ط أولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٣٧. ابن ماجة أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

٣٨. المحلى، جلال الدين المحلى، شرح منهاج الطالبين للنووي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٣٩. محمد قدري باشا، الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، دار ابن حزم، بيروت.

٤٠. المرداوي: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، «الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف»، دار إحياء التراث العربي، ط ثانية.

٤١. المروزي، أبو عبدالله محمد بن نصر المروزي، ت: ٢٩٤هـ، اختلاف الفقهاء، ط١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، مكتبة أضواء السلف- الرياض.

٤٢. ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط أولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٣. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي

ابن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى - مصر، ط أولى، ١٣٥٦.

٤٤. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم بن المنذر، الإشراف على مذاهب أهل العلم، ط ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، دار الفكر- بيروت.

٤٥. ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الأفريقي، "لسان العرب"، دار صادر - بيروت، ط ثالثة - ١٤١٤هـ.

٤٦. الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المحتار، ط٢، ١٣٩٥هـ- ١٩٧٥م، دار المعرفة- بيروت.

٤٧. الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي البلدحي، مجد الدين أبو الفضل الحنفي، الاختيار لتعليل المختار، عليها تعليقات: الشيخ محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي- القاهرة، ١٣٥٦هـ - ١٩٣٧م.

٤٨. الميداني، عبدالغني الغنيمي الدمشقي الميداني، اللباب في شرح الكتاب، دار الكتاب العربي- بيروت.

٤٩. النجدي، عبدالرحمن بن محمد بن القاسم النجدي، ت: ١٣٩٢هـ، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ط٤، ١٤١٠هـ.

٥٠. النفراوي، أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم بن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، سنة ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥١. النووي، محيي الدين بن شرف النووي، ت: ٦٧٦هـ، روضة الطالبين وعمدة المفتين، ط٢، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي.

٥٢. ابن (هُبَيْرَة بن) محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين، اختلاف الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية - لبنان/بيروت، ط أولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م

٥٣. ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام، شرح فتح القدير، دار الفكر.

٥٤. الهيثمي، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، عام النشر: ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

مجلة
البحوث الفقهية
المعاصرة

المؤسسات الاقتصادية
التي أثَّرت في تاريخ الأمة الإسلامية
فى القرنين التاسع عشر والعشرين

إعداد:
الدكتور/ عادل حميد يعقوب عبدالعال
أستاذ الاقتصاد ووكيل كلية التجارة
جامعة الأزهر

مقدمة

لم يترك الإسلام الإنسان وشأنه، بل لقد نظم له أمور حياته، فوضع له المبادئ التي يسترشد بها في تنظيم حياته الاقتصادية والمالية والاجتماعية، وحدد شروط معاملاته التجارية، وبين حدود علاقاته مع الآخرين للمحافظة عليه والعيش في سلام، وتوفير حياة كريمة له[1]، وترك له حرية الاجتهاد لمعيشته بما يتناسب مع ظروف الزمان والمكان.

يقول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء:٧٠].

ومع تعدد حاجات الإنسان عبر العصور المتلاحقة كمًّا وكيفًا، أخذ يبحث عن الوسائل التي يستطيع من خلالها تلبية احتياجاته المتعددة والمتطورة بشتَّى السبل، من هنا ظهرت المؤسسات بأنواعها المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والدينية والتربوية والسياسية وخلافه، لتلبي طموحاته.

ولما كانت المؤسسات الاقتصادية هي موضوع الدراسة، فإن ربط تطور المؤسسات الاقتصادية بالتاريخ الاقتصادي والحضاري للأمة الإسلامية غاية في الأهمية، حيث إن حالات القوة والضعف التي تشهدها الأمة الإسلامية تتزامن مع ميلاد وانطلاق مؤسسات قوية، ومنها بالطبع المؤسسات الاقتصادية، أو أفول نجم المؤسسات ومرضها وضعفها في الحالات الأخرى.

---

(١) أنس المختار أحمد عبدالله (دكتور): الإدارة في الإسلام (التخطيط - التنظيم - التوجيه - القيادة - الرقابة) في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٥.

وقد قسم كثير من كُتاب تاريخ الاقتصاد الإسلامي مراحل التطور الاقتصادي والحضاري للأمة الإسلامية إلى ست مراحل[١]:

المرحلة الأولى: هي مرحلة تكوين الدولة الإسلامية الأولى، وقد بدأت بهجرة الرسول ﷺ إلى المدينة، وانتهت بمقتل الخليفة علي بن أبي طالب ﷺ بعد فترة من الفتن وعدم الاستقرار، وقد تطور في هذه الفترة الاقتصاد تطورًا كبيرًا، وخاصة في المجال الزراعي، نتيجة للفتوحات الإسلامية الكبيرة، كما أنشئت المؤسسات في صورة الدواوين، التي تنظم الأعمال المختلفة للدولة.

المرحلة الثانية: فقد بدأت بالخلافة الأموية، وانتهت مع نهاية العصر العباسي الأول، حيث استمر الاقتصاد بالاعتماد شبه الكلي على الزراعة، وبحسن تنظيم المالية العامة ووجود رخاء اقتصادي ووفرة مالية، ولقد كانت للمؤسسات (الدواوين) دور كبير في ملاحقة هذا التطور[٢].

المرحلة الثالثة: في هذا التطور، فهي مرحلة التدهور التي امتدت ثلاثة قرون، وهي تشمل العصر العباسي الثاني، حيث انخفض الأداء الاقتصادي وصاحبها بالطبع ضعف للمؤسسات الاقتصادية العاملة.

وكانت **المرحلة الرابعة:** هي مرحلة النمو الجزئي التي تبدأ بعصر المماليك لحين تأسيس الدولة العثمانية، فقد انتعشت الأمة الإسلامية في بعض أجزائها ودولها، مثل مصر والشام وأجزاء من العراق

---

(١) فؤاد عبدالله العمر (دكتور): مقدمة في تاريخ الاقتصاد الإسلامي وتطوره، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م، ص ٩٥ - ٩٨.

(٢) رفعت السيد العوضي (دكتور): تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد المساهمة العربية العقلانية، دار المنار، القاهرة، ٢٠٠٨م، ص ١٦٦ - ١٦٧.

وإيران وآسيا الوسطى، كما انتعش المغرب مما ساعد في دعم أداء الاقتصاد الإسلامي في بعض الأقاليم، وإن لم يصل إلى حيز الاقتصاد الكلي للأمة الإسلامية.

أما مرحلة القوة فهي **المرحلة الخامسة:** وهي سيادة دولة الخلافة العثمانية في الفترة من ١٢٩٩م إلى١٩٢٣م[١] التي اهتمت بالمؤسسات المالية وغيرها من المؤسسات الاقتصادية، والتي حققت فيها دولة الخلافة طفرات اقتصادية كبيرة.

أما **المرحلة الأخيرة:** فهي الفترة التي تراجعت فيها الأمة تراجعًا كبيرًا، وقد انعكس هذا التراجع في التبعية للاقتصاد الغربى وقد اتسم الأداء الاقتصادي في هذه الفترة بالضعف الشديد، حيث زادت معدلات الفقر وانتشار الأمراض، وتدني مستوى التعليم والصحة والأمية والخدمات بل وظهور المجاعات في كثير من بلدان العالم الإسلامي، وقد أصيبت معظم المؤسسات الاقتصادية بالوهن والضعف الشديد نتيجة للظروف الصعبة التي تعمل بها.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من خلال تناولها لموضوع يصنف كأحد أهم الموضوعات الاقتصادية الذي لم يأخذ حقه في الدراسة والتحليل في أدبيات الدراسات الاقتصادية من قِبل المتخصصين والمهتمين بمثل هذه الموضوعات، وهو «المؤسسات الاقتصادية التي أثرت في تاريخ الأمة الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين».

حيث إن المؤسسات بصفة عامة والمؤسسات الاقتصادية بصفة خاصة

(١) لبنى المصيلحي أحمد سعد المصيلحي: التجربة التنموية التركية بين الفكر الوضعي والإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ١٢.

وإيران وآسيا الوسطى، كما انتعش المغرب مما ساعد في دعم أداء الاقتصاد الإسلامي في بعض الأقاليم، وإن لم يصل إلى حيز الاقتصاد الكلي للأمة الإسلامية.

أما مرحلة القوة فهي **المرحلة الخامسة:** وهي سيادة دولة الخلافة العثمانية في الفترة من ١٢٩٩م إلى١٩٢٣م[١] التي اهتمت بالمؤسسات المالية وغيرها من المؤسسات الاقتصادية، والتي حققت فيها دولة الخلافة طفرات اقتصادية كبيرة.

أما **المرحلة الأخيرة:** فهي الفترة التي تراجعت فيها الأمة تراجعًا كبيرًا، وقد انعكس هذا التراجع في التبعية للاقتصاد الغربى وقد اتسم الأداء الاقتصادي في هذه الفترة بالضعف الشديد، حيث زادت معدلات الفقر وانتشار الأمراض، وتدني مستوى التعليم والصحة والأمية والخدمات بل وظهور المجاعات في كثير من بلدان العالم الإسلامي، وقد أصيبت معظم المؤسسات الاقتصادية بالوهن والضعف الشديد نتيجة للظروف الصعبة التي تعمل بها.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من خلال تناولها لموضوع يصنف كأحد أهم الموضوعات الاقتصادية الذي لم يأخذ حقه في الدراسة والتحليل في أدبيات الدراسات الاقتصادية من قِبل المتخصصين والمهتمين بمثل هذه الموضوعات، وهو «المؤسسات الاقتصادية التي أثرت في تاريخ الأمة الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين».

حيث إن المؤسسات بصفة عامة والمؤسسات الاقتصادية بصفة خاصة

(١) لبنى المصيلحي أحمد سعد المصيلحي: التجربة التنموية التركية بين الفكر الوضعي والإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالي للدراسات الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٠م، ص ١٢.

تلعب دورًا كبيرًا ومؤثرًا في رقي الحضارة الإنسانية وفي قيادة الأمم نحو التقدم والنماء، ولذلك ستحاول هذه الدراسة الإسهام فيما يلي:

١. تسليط الأضواء على الأهمية الكبيرة للمؤسسات الاقتصادية ودورها الفعال في إحداث النهضة الاقتصادية والحضارية للأمة ودوام استدامتها.

٢. محاولة استنهاض الهمم للقادة والمواطنين لدعم هذه المؤسسات مجتمعيًا وسياسيًا وفكريًا وشعبيًا وتمهيد الطرق أمامها لسرعة الانطلاق ومواصلته لتحقيق ما تصبو إليه هذه الأمة من التقدم والحضارة والازدهار بالإضافة إلى العزة والكرامة، يقول الله ﷻ: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون:٨].

٣. استطاعت المؤسسات الاقتصادية أن تكون قاطرة التقدم وقيادة الكثير من التجارب العالمية الناجحة اقتصاديًا، وخاصة في الدول المتقدمة: الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وبريطانيا وفرنسا وكندا وايطاليا، وكذلك اليابان والصين وكوريا الجنوبية والبرازيل، وكذلك بعض الدول الإسلامية تركيا وماليزيا.

٤. عرض لبعض التجارب الناجحة "للمؤسسات الاقتصادية"، ودراسة بعض الحالات في الدول الإسلامية.

٥. التحليل الدقيق لأهم الأسباب التي أدت إلى فشل كثير من المؤسسات الاقتصادية في العالم الإسلامي في القرنين الماضيين، والاستفادة من السلبيات التي وقعت فيها هذه المؤسسات ومحاولة تجنبها مستقبلًا.

٦. ندرة الدراسات المتعلقة بدور المؤسسات الاقتصادية في العالم الإسلامي، خاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين، مع ملاحظة أن معظم الدراسات والأبحاث كانت في كثير من الأحيان مجرد إشارات عابرة

وبأسلوب يغلب عليه الجانب الوصفي، ومبتعدًا عن التحليل الموضوعي لهذه المؤسسات وعرض الجوانب التطبيقية لها. كما أن أغلب الدراسات كانت تركز على الأحداث الاقتصادية دون ذكر تفصيلي لدور المؤسسات الاقتصادية الذي لعبته في هذه الأحداث.

٧. مراجعة دور المؤسسات الاقتصادية بالعالم الإسلامي، وتقويم دورها لاستيضاح مدى إسهامها الاقتصادي بالسلب، أو بالإيجاب على الدول التي تقع في نطاقها بصفة خاصة والأمة الإسلامية بصفة عامة في الفترة الزمنية محل الدراسة.

٨. تحقق هذه الدراسة الاستفادة لمتخذي القرارات بالدول الإسلامية بمستوياتها الإدارية المختلفة، التي تشمل الوزارات والهيئات من خلال التحليل العلمي للمؤسسات الاقتصادية، وبيان أوجه القصور وأسباب النهوض، وذلك باتخاذ القرارات المناسبة واللازمة لعودة هذه المؤسسات لمكانها الطبيعى، ضمن المنظومة الاقتصادية للأمة.

٩. تسهم هذه الدراسة في الحث على سرعة إصلاح المؤسسات الاقتصادية، وإعادة هيكلتها بما يتفق والظروف العالمية الجديدة، خاصة في ظل الاقتصاد الرقمي والمعرفي، الذي يسود العالم الآن، وحتى يمكنها ذلك من القيام بدورها المنشود على أحسن وجه ممكن.

أهداف الدراسة:

تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق مجموعة من الأهداف من أهمها:

١. رصد وتحليل لأهم أنواع المؤسسات الاقتصادية المؤثرة في العالم الإسلامي.

٢. الإجابة على السؤال التالي: كيف تلعب المؤسسات الاقتصادية دورًا كبيرًا في تقدم الأمة ونهضتها، وكذلك تنمية المجتمعات التي تعمل بها.

٣. إبراز بعض التجارب الناجحة للمؤسسات الاقتصادية في العالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين.

٤. التحليل الاقتصادي لأهم الأسباب التي أدت إلى عدم قيام المؤسسات الاقتصادية بالدور المأمول منها، لتحقيق التقدم الاقتصادي للعالم الإسلامي.

٥. نجاح كثير من المؤسسات الاقتصادية بالدول المتقدمة في إحداث النهضة وقيادتها.

منهجية الدراسة:

سيعتمد الباحث على الأسلوب التحليلي في تحليل ورصد المؤسسات الاقتصادية، التي أثرت في تاريخ الأمة، وكذلك على المنهج التاريخي المقارن، لأنه يتناسب مع دراسة وقائع وأحداث المؤسسات الاقتصادية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وتحليلها على أسس علمية دقيقة، بقصد التوصل إلى حقائق تساعدنا على فهم مشكلات المؤسسات الاقتصادية في الماضي، وحل مشكلاتها في الحاضر، والتنبؤ والتخطيط لها في المستقبل، كما سيعتمد الباحث على الأسلوب الاستنباطي، وذلك من خلال استعراض مجموعة من تجارب المؤسسات الاقتصادية الناجحة أو الفاشلة، ومن ثم التوصل إلى بعض الدروس المستفادة منها، التي يمكن أن تستفيد منها البلدان الإسلامية مستقبلًا في إعادة بناء مؤسساتها الاقتصادية. وقد اعتمدت هذه الدراسة في جمع المادة العلمية على مراجع وأبحاث متنوعة، حاولت أن تغطى موضوع الدراسة، وهي:

١. المراجع الاقتصادية.

٢. المراجع الشرعية.

٣. المراجع التاريخية.

٤. التقارير والإحصاءات.

٥. المواقع الإلكترونية.

حدود الدراسة:

يمس موضوع دراسة المؤسسات الاقتصادية التي أثرت في تاريخ الأمة الإسلامية موضوعات متعددة منها ما هو اقتصادي ومنها ما هو سياسي، ومنها ما هو اجتماعي ومنها ما هو تاريخي، ومنها ما هو شرعي بطبيعة الحال. وسيحاول الباحث أن يركز على الجانب الاقتصادي مع عدم إغفال دراسة الجوانب المختلفة الأخرى.

وستقتصر هذه الدراسة على دراسة إسهام بعض المؤسسات الاقتصادية في بلدان إسلامية مختلفة وخاصة مصر، كما سيتم رصد بعض تجارب المؤسسات بشكل فردي، وبعض المؤسسات بشكل جماعي في بعض الأحيان، كما ستركز هذه الدراسة على المؤسسات الاقتصادية في الدول الإسلامية في القرن العشرين مع الإشارة في أحيان كثيرة للمؤسسات الاقتصادية في القرن التاسع عشر.

ولا شك أن دراسة الحالات والتجارب المختلفة للمؤسسات الاقتصادية بشكل فردي أو في دولة إسلامية بعينها يمثل في النهاية الملامح العامة لحالات المؤسسات في دول العالم الإسلامي الأخرى، نظرًا للظروف البيئية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية المتشابهة لمعظم بلدان العالم الإسلامي سواءً الداخلية منها والخارجية.

خطة البحث:

اقتضت خطة البحث أن يتناول هذا الموضوع المهم «المؤسسات الاقتصادية» التي أثرت في تاريخ الأمة الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين من خلال مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: مؤسسات الأوقاف الإسلامية.

المبحث الثاني: المؤسسات المالية (المصارف الإسلامية - البنوك التقليدية)

المبحث الثالث: شركات توظيف الأموال.

المبحث الرابع: أسواق الأوراق المالية.

الخاتمة، والنتائج.

ويمكن تناول هذه المباحث على النحو التالي:

المؤسسة الاقتصادية أمر فني يتطور مع تطور المجتمعات، وقد لعبت هذه المؤسسات دورًا كبيرًا في المساهمة الحضارية للأمة في بعض الأوقات، كما لم يكن أداؤها بالمستوى المطلوب في أحيان كثيرة، نتيجة للضعف والوهن الذي أصاب الأمة، نتيجة لظروف كثيرة وعوامل متعددة، من أهمها تفشى الفساد والصراع السياسي والاستعمار الخارجي وغيرها.

وسنحاول في هذا الفصل استعراض دور المؤسسات الاقتصادية في المجتمع الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وعلى ذلك سنقوم بدراسة أهم المؤسسات الاقتصادية التي كان لها تأثير كبير في المجتمع الإسلامي في الفترة المذكورة، وهي ما يلي:

أولًا: مؤسسات الأوقاف الإسلامية.

ثانيًا: المؤسسات المالية (المصارف الإسلامية - البنوك التقليدية):

ثالثًا: شركات توظيف الأموال.

رابعًا: أسواق الأوراق المالية (البورصات).

والتي يمكن تناولها على النحو التالي:

أولا
مؤسسات الأوقاف الإسلامية

يتميز النظام الاقتصادي الإسلامي، وهو جزء من تصور عام للكون والحياة بأن نظام الملكية فيه مرتبط بالعقيدة الإسلامية، فالله ﷻ هو خالق الكون والحياة والأرض والسماء وما بينهن وما عليهن، وقد ترتب

على الإيمان بهذه الحقيقة الاعتقاد بأن الله ﷻ المالك لكل شيء، كما ارتضى لنفسه ﷻ أن يكون كذلك، يقول الله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة:١٠٧].

وتنقسم الملكية التي هي أصل من أصول الاقتصاد في النظام الإسلامي إلى ثلاثة أنواع:

الملكية الفردية: حيث تمثل النمط الأساسي للملكية في الإسلام، بل قدم لها الإسلام الحماية، وحث على حراستها والاعتناء بها.

الملكية العامة: وهي ملكية الدولة، وهي تشبه الملكية الفردية في كونها مالًا تمتلك الحكومة رقبته وحق التصرف فيه، وهي موجهة لمصالح مجموع الناس.

الملكية الاجتماعية: فالملكية الاجتماعية أصل لا استثناء، ولقد تقرر في ظل الشريعة الإسلامية اشتراك الناس كلهم في امتلاك المنافع الضرورية التي لا يتوقف على وجودها جهد فردي، وتكون خارجة عن نطاق التملك الفردي، فتحبس هذه الأموال لمصلحة عموم المجتمع ومنافعهم، فإذا تعلقت حاجة الجماعة في الانتفاع بأشياء معينة لم يجز أن يمتلكها الأفراد، فتصير إلى الملكية الاجتماعية(١).

ومن الصور المختلفة للملكية الاجتماعية الماء والنار والكلأ والأرض الموات، والمرافق العامة والوقف.

هذا وتمثل مؤسسات الوقف جزءًا مهمًا من الرؤية الإسلامية المتكاملة في النهضة الحضارية، حيث تلعب دورًا كبيرًا وفاعلًا في إحداث التوازن الاجتماعي، وهي تشارك من خلال طرق كثيرة في بناء اقتصاد قيمى قوى

(١) محمد علي القري (دكتور): مقدمة في أصول الاقتصاد الإسلامي - دراسة مقارنة للنظام الاقتصادي الإسلامي، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص ٨٨ - ٨٩.

للمجتمعات الإسلامية وفق منظور إنساني، يكرس تعاون البشر على البر والتقوى، ويطعم النشاط الاقتصادي بقيم أخلاقية، تجعل منه معبرًا للجهد والعمل، لا طريقًا للاستغلال واكتناز المال.

ولقد شكل نظام الوقف في البلدان الإسلامية المختلفة، ومنذ بداية نشأة الدولة الإسلامية، ولقرون عديدة أحد ركائز الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وذلك من خلال إسهامه في إقامة وتمويل شبكة واسعة من المشروعات والمرافق العامة، والمؤسسات الخيرية ذات النفع العام، شملت المرافق الاجتماعية كالمساجد والمدارس والمكتبات والاستراحات والمستشفيات إضافة إلى مشاريع البنية التحتية كتمهيد الطرق وشق القنوات وإقامة الجسور والقلاع والمنارات البحرية، كما أن الأسواق والمحال التجارية والحمامات الوقفية كانت بمثابة النواة المعمارية للمدنية الإسلامية، التي لا تزال شواهدها حاضرة في الكثير من المدن الإسلامية التاريخية في القاهرة ودمشق واسطنبول والقيروان والجزائر وغيرها من حواضر العالم الإسلامي[1].

خصائص المؤسسات الوقفية:

تتسم المؤسسات الوقفية بمجموعة من الخصائص من أهمها ما يلي[2]:

١. أنها مؤسسات تعمل على تفعيل المقاصد الشرعية للوقف.

٢. تعتبر من أهم مؤسسات التكافل الاجتماعي، حيث إنها تقدم خدمات ومنافع خيرية اجتماعية أو اقتصادية وخلافه، فلا تهدف من أداء أنشطتها المختلفة تحقيق الأرباح، ولكن تحقيق التنمية الاجتماعية

(١) كمال محمد منصوري: نموذج العمارة الوقفية الإسلامية بين قطرات العمارة ونظرية جودة الخدمات، مجلة آفاق، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد ١٧، ٢٠٠٩م، ص ١٥ - ١٦.

(٢) حسين حسين شحاتة (دكتور): منهج وأساليب الإدارة العلمية الحديثة في المؤسسات الوقفية، الندوة الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢، ص ٧ - ٨.

والاقتصادية الخيرية، وإن كانت تقوم بعمليات استثمارية، فهذه لتحقيق أكبر عائد، لكي يساعدها على تحقيق مقاصدها.

٣. أنها مؤسسات تلتزم في جميع معاملاته بأحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية.

٤. تمارس جميع الأنشطة الاقتصادية، كما أنها تتسم بالمرونة، وذلك بالأخذ بكل ما هو جديد في مجال الأنشطة الاقتصادية المباحة، طالما أنها تلبي احتياجات الأمة.

٥. الالتزام بما ورد بحجة الواقف، إلا إذا اقتضت الضرورة المعتبرة شرعًا غير ذلك، وبموافقة الجهات المخولة بذلك.

٦. تعتبر أموالها من نماذج الملكية العامة وذات طبيعة خاصة، لا تنتقل هذه الملكية بالتداول بين الأفراد، كما هو الحال في المؤسسات والشركات الاقتصادية، كما أن لها شخصية اعتبارية موثقة ومعتمدة من الدول المشرفة عليها.

٧. يتولى مجلس إدارتها مجموعة من الأفراد من ذوي الخبرة والاختصاص والاهتمام تطوعًا أو بأجر حسب النظم واللوائح والقوانين الحاكمة لذلك، كما يتولى تنفيذ أعمالها مجموعة من العاملين بأجر، وطبقًا للأعراف السارية، وباستخدام الأساليب والوسائل الفنية المناسبة.

٨. تباشر إدارتها مجموعة من الأنشطة الرئيسية، منها: الإدارة المالية الوقفية، توزيع المنافع والخدمات من الأموال الوقفية على المستحقين بالإضافة إلى الأنشطة الخدمية، وكذلك تحفيز أهل الخير على المزيد من الوقف.

٩. لا يجوز الحجز أو مصادرة أموالها إلا بمبرر معتبر شرعًا، وتخضع للعديد من نظم الرقابة الداخلية والخارجية الشعبية الحكومية، وهذه الخصائص توجب إدارة رشيدة تجمع بين الأصالة والمعاصرة.

أنواع مؤسسات الوقف "أمثلة تطبيقية":

تنوعت أشكال الوقف، وتعددت مصادره وموارده ومصارفه، وشملت مؤسساته مختلف مجالات الحياة، وعلى مدار العصور المتتالية، ومن أهم هذه الأنواع ما يلي:

١. أوقاف ضخمة على المساجد والجوامع:

وكان على رأس هذا الوقف المسجد الحرام بمكة المكرمة ومسجد الرسول ﷺ بالمدينة المنورة والمسجد الأقصى بالقدس المحتلة والمسجد الأزهر بالقاهرة، كما شملت هذه الأوقاف أعدادًا كبيرة من المساجد بمختلف مدن وحواضر البلدان الإسلامية وغير الإسلامية(١).

٢. أوقاف التعليم العالى.

٣. أوقاف عظيمة على الجهاد في سبيل الله، وحماية الثغور، ونحو ذلك، حيث ساهمت هذه الأوقاف في تحمل أعباء كثيرة، للدفاع عن الأمة ودينها.

٤. أوقاف لتغسيل ونقل ودفن الموتى المسلمين، وقد قامت بها مؤسسات وقفية في العديد من البلدان الإسلامية المختلفة.

٥. أوقاف خاصة بالذين انقطع بهم السبيل، وهم محتاجون إلى مساعدات لتوصيلهم إلى بلادهم وأوطانهم.

٦. أوقاف خاصة بالفقراء والمساكين، فقد قامت كثير من المؤسسات الوقفية لتلبية الاحتياجات الضرورية للفقراء والمساكين من الطعام والشراب والملابس، وقد شملت في بعض الأحيان السكن المناسب.

٧. أوقاف خاصة بطلبة العلم لمعيشتهم وكفالتهم، حتى يستكملوا دراسة

(١) علي محيي الدين القره داغي: الوقف الخيري، الندوة الدولية الأولى في التمويل (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م.

العلوم المطلوبة، ومن أمثلة ذلك ما أوقف لطلاب جامعة الأزهر بمصر وجامعة الزيتونة بتونس، وكذلك طلاب الجامعات بالدول المختلفة.

٨. أوقاف خاصة بالقرآن الكريم، من حيث كتابته ونسخه وتعليمه وحفظه ونشره، كوقف الملك فهد لطباعة وتوزيع المصحف الشريف بالمملكة العربية السعودية.

٩. أوقاف خاصة بالسنة النبوية المشرفة، من حيث حفظها وتعليمها ونسخها ونشرها بين المسلمين، بل إن هناك أوقافًا خاصة لصحيح البخاري أو صحيح مسلم[١].

١٠. أوقاف خاصة لتزويج غير القادرين من الرجال والنساء، بحيث تضمن لهم مصاريف الزواج، بل والنفقة إلى أن يجدوا العمل المناسب.

١١. أوقاف خاصة بالنساء الأرامل، وأوقاف خاصة للأرامل اللائى لديهن أولاد، بل وجدت أوقافًا خاصة بالأرامل التي لديها بنات فقط.

١٢. أوقاف خاصة بتوفير المياه الصالحة للشرب وحفر الآبار في المناطق غير الحضرية.

١٣. أوقاف خاصة بدور المسنين والعجزة.

١٤. أوقاف خاصة بالمقابر، حيث أوقفت أراضي كثيرة، لتكون مقابر للمسلمين.

١٥. أوقاف خاصة بالمكتبات والكتب للقراءة والبحث، حتى اشتهرت الحضارة الإسلامية بالمكتبات الضخمة منذ زمن قديم.

١٦. أوقاف خاصة بنشر الدعوة، من حيث تخصيص ريع الوقف للدعاة،

(١) علي القره داغي: الوقف الخيري والتعليم الجامعي، مرجع سبق ذكره، ص ١٥. وكذلك نعمان ترك اوغلو: الوقف العثماني حضارة واقتصاد، مجلة حراء العلمية، العدد ٣١، السنة السابعة، يوليو - أغسطس، ٢٠١٢، القاهرة، ص ١٣.

والمدعوين والمسلمين الجدد أو المهتمين الجدد، ومن حيث الإنفاق على الأدوات والوسائل الجديدة للدعوة من وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة والمكتوبة، وفي العصر الحاضر يتم الوقف على الدعوة من خلال الأشرطة ووسائل التواصل الاجتماعي المعاصرة من الإنترنت وخلافه.

١٧. أوقاف خاصة بالعلوم غير الشرعية كالطب والترجمة، حيث لم يقتصر أمر الوقف في العصور الذهبية للمسلمين على العلوم الشرعية، بل تعداه إلى العلوم الأخرى، ويلاحظ أن الأوقاف على الترجمة قد تضاءلت في القرن العشرين، ولقد بلغ الإجمالي التراكمي للكتب المترجمة من عصر المأمون حتى نهاية ١٩٩٥م عشرة آلاف كتاب وهو ما ترجمته أسبانيا في عام واحد[١].

١٨. كما شملت الأوقاف ما يلي[٢]:

- أوقاف خاصة بالخدم والخادمات في حالات كسر الأواني أو الأضرار بأموال أسيادهم.
- أوقاف بمن حبس عنه أجره ظلمًا من قِبل أصحاب العمل.
- أوقاف خاصة بالحيوانات أو الطيور عامة أو أنواع معينة من الخيل.
- أوقاف خاصة لأماكن الوضوء للنسوة خاصة.
- أوقاف خاصة لمن يدخل السرور في قلب المرضى من الوعاظ والقصاصين.

(١) عادل حميد يعقوب (دكتور): المظهر الاقتصادي لمخرجات التعليم العالي بالمملكة العربية السعودية في ظل الاقتصاد الرقمي والمعرفي، جامعة الأزهر، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، السنة التاسعة، العدد السابع والعشرون، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، ص ٣٧٨.

(٢) علي القره داغي: الوقف الخيري، مرجع سبق ذكره، ص ١٦ - ١٧.

- أوقاف خاصة بالحيوانات عند عجزها، أي تخصيص الأموال لحالات الحيوانات التي تحال على المعاش بسبب السن أو المرض وبعبارة أخرى الضمان لحالات العجز وكبر السن.
- أوقاف خاصة بالخيول بصورة عامة وبالخيول العاجزة عن العمل.
- أوقاف خاصة بنزهة العوائل، كما فعل ذلك السلطان نور الدين زنكي، حيث كان له قصر، فقام بتعميره وأضاف إليه أراضي واسعة وربوة، فجعلها منتزهًا خاصًّا بالفقراء وعوائلهم وسماها قصر الفقراء.

وإذا كانت هذه الأوقاف تغطي مجالًا واسعًا في عمارة المساجد والدعوة إلى الله ﷻ والصحة والتعليم بمراحله المختلفة، وتوفير المياه ومساعدة الفقراء والمساكين، فإنها امتدت لتشمل الحيوانات والمجالات الترفيهية والترويح عن النفس، فقد كانت هذه الأوقاف تمثل الوقف المؤبد، وتشير بعض الدراسات الحديثة إلى ضرورة الاستفادة من الوقف المؤقت في المجتمعات الإسلامية، حيث يستطيع أصحاب العقارات أو المنقولات وقفها لمدة زمنية معينة، تعود إليهم بعدها ملكًا يتصرفون فيه كما يحبون، ويورث عنهم، كما أن هناك وقفًا آخر من مولدات الثروة، لا يتمثل في العقار أو المنقول، وإنما يتمثل في القدرات البشرية التي يملكها البعض، ولا يملكون معها الأموال المادية، ويحبون أن يتقربوا إلى الله ﷻ بهذا النوع من القربات (الوقف)، أنهم الذين لا يجدون إلا جهدهم وخبرتهم وكفاءتهم ويحبون أن يجعلوا جانبًا منها وقفًا على رعاية المسكين، وتربية اليتيم، وإعانة العاجز، والصناعة للآخرين، وتعليم الجاهل، وتطبيب المريض، وتدريب العاطل[1].

(١) يوسف إبراهيم يوسف (دكتور): مجالات وقفية مقترحة لتنمية مستدامة (الوقف المؤقت)، مجلة مركز صالح كامل لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، العدد الثلاثون، القاهرة، ٢٠٠٦م، ص ١٢١.

ويتفق الباحث تمامًا مع ما تؤكده هذه الدراسة من أن هذه الأنواع من الأوقاف لن تؤتي بفوائد كبيرة ما لم تكن تدار من خلال مؤسسات وقفية، فالوقف المؤقت يجب أن يقدم في شكل مؤسسي، حتى يكتب له الدوام والاستمرار[1] وحتى تقوم هذه المؤسسة بتجميع الوقفيات المؤقتة وإدارتها واستعادة الأوقاف عند نهاية الفترة، واقترح في هذا المجال أن تضم هذه المؤسسة إداريين وقانونيين وبعض المتخصصين، الذين يتطلب عملهم في هذه المؤسسة، وكذلك هو الحال بالنسبة لوقف المنافع البشرية، فيجب إقامة مؤسسات لتجميع الجهود المتماثلة وتوجيهها لتحقيق فائدة الموقوف عليهم، وفي كل مجال يمكن أن تقوم مؤسسة وقفية ينطوى تحت لوائها، الواقفون لمنافع جهودهم الراغبون في عبادة الله ﷻ بتخصيص هذه الجهود لمصلحة الموقوف عليهم، وتقترح الدراسة بأنه يمكن إقامة[2]:

١. مؤسسة وقفية لإعانة الصناع وتدريبهم وتوجيههم إلى المجالات التي تناسبهم، التي ربما لا يفطنون إليها بأنفسهم.
٢. مؤسسة وقفية لرعاية الأيتام وكفالتهم.
٣. مؤسسة وقفية لرعاية اللاجئين.
٤. مؤسسة وقفية لرعاية المرضى والمسنين وقضاء مصالحهم.
٥. مؤسسة وقفية لحقوق الإنسان.
٦. مؤسسة وقفية لحقوق الحيوان.

وغير ذلك من المؤسسات التي يرغب بإنشائها الواقفون، ولا شك أن كل هذه المؤسسات تحتاج إلى إطار تنظيمى يناسب عملها، ويعظم الاستفادة من الإمكانيات الوقفية المتاحة في أحسن صورة وأطول استدامة، وكما

(١) يوسف إبراهيم يوسف (دكتور): المرجع السابق، ص ١٢٤.
(٢) يوسف إبراهيم يوسف (دكتور): المرجع السابق، ص ١٢٦.

يجب أن يكون هناك اتحاد يضم هذه المؤسسات، ويرعى مصالحها، ويذلل العقبات التي تواجهها، سواء على المستوى الحكومي أو على المستوى الخاص.

المظهر الاقتصادي لمؤسسات الوقف:

كان للوقف الإسلامي دور عظيم ومهم في رقي الحضارة الإسلامية، حيث كان المردود الاقتصادي لأوقاف المساجد والدعوة الإسلامية والتعليم والبحث العلمي وغيرها أكبر الأثر في انعكاسها على زيادة عمليات الإنتاج وتقدمها بل وريادتها على بعض دول العالم في أوقات كثيرة، كما ساهمت الأوقاف في زيادة نسبة الاستهلاك، ومن ثم زيادة الطلب على سلع كثيرة مما أدى إلى فتح مجالات إنتاجية جديدة وعديدة فازدهرت بدورها التجارة بين المدن والحواضر الإسلامية مما أدى إلى تخصيص أمثل للموارد الاقتصادية وإلى توزيع أفضل للثروة وإلى رفاهية اقتصادية شملت شعوب الأمة الإسلامية.

وتقدر إحدى الدراسات أن الوقف كان يمثل نسبة كبيرة جدًا من الموارد المالية للأمة الإسلامية، ولا سيما في العصور المزدهرة للحضارة الإسلامية حيث كانت الموارد الوقفية (أصلا وغلة ومنفعة) تمثل من ٦٠-٧٥٪ من الموارد[١].

كما يمكن الاستئناس بما ذكره بعض الباحثين من أن الموارد الاقتصادية قد بلغت في أواخر العصر العثماني بالمجتمع العربي نسبة تراوحت بين ٣٠ إلى ٥٠٪ من الأراضي الزراعية والعقارات المبنية، وهذه النسبة لا تدخل فيها الأراضي المفتوحة الموقوفة[٢].

(١) علي محيي الدين القره داغي: الوقف الخيري، مرجع سبق ذكره، ص ٢٤.
(٢) المرجع السابق، ص ٢٤.

ويلاحظ أن الأهمية القصوى لمؤسسة الأوقاف، تنبع من أنها قد تطورت مجالاتها مع تطور الاقتصاد الإسلامي، وأصبحت قادرة على تغطية مجموعة عريضة من النشاطات الاجتماعية والتعليمية والصحية، وكذلك عمارة المساجد ورعايتها بما يحقق التنمية الشاملة والمستدامة.

وقد كان للوقف أكبر الأثر في توفير موارد مستديمة لتغطية جوانب من الحاجة الاجتماعية ولمحاربة الفقر كما كان أسلوبًا لحماية الملكية في بعض العصور من المصادرة.

وقد ساعدت المؤسسات الوقفية بعض الدول الإسلامية على النهوض باقتصادياتها، وتحقيق معدلات ايجابية في كثير من أوجه النشاط الاقتصادي، ومن أمثلة هذه الدول تركيا، فقد استطاع الوقف مع غيره من المؤسسات الاقتصادية أن يحقق طفرة في مجال دخول المواطنين، فقد ارتفع معدل الدخل الفردي السنوي في تركيا من ٣٥٠٠ دولار عام ٢٠٠٢ إلى ١٠٥٠٠ دولار في عام ٢٠١٠م كما ارتفع حجم الإنتاج من ١٨٠ مليار دولار عام ٢٠٠٢م، إلى ٧٤٠ مليار دولار في عام ٢٠١٠م[١]، كما حققت المؤسسات الوقفية في ماليزيا نجاحات كبيرة انعكست بدورها ايجابيًا على مؤشرات الاقتصاد الماليزي.

هذا وتقوم مؤسسة الوقف على:

١. احترام إرادة الواقف.

٢. اختصاص السلطة القضائية بالولاية العامة.

٣. تمتع الوقف بالشخصية الاعتبارية وهو بمثابة ضمانة تشريعية وقانونية تضمن العنصرين السابقين، وتضمن الاستغلال، ويعني

(١) لبنى المصيلحي أحمد سعد المصيلحي: التجربة التنموية التركية، مرجع سبق ذكره، ص ٨٢-٨٤.

ذلك وجود ذمة مستقلة للوقف لا ينتهي بوفاة الواقف وهو يعني عدم إدماج الوقف في المؤسسات الحكومية[١].

وتشير إحدى الدراسات[٢] إلى أهمية وجود العديد من آليات الحوكمة للمؤسسات الوقفية، التي يمكن تفعيلها في المؤسسات الوقفية لضمان تحقيق الوقف لأهدافه الرئيسية في المحافظة على أموال الوقف باستغلالها وتنميتها وفقًا للضوابط الشرعية في هذا المجال.

(١) درويش مرعي إبراهيم (دكتور): القرار الإداري وتنمية الوقف الخيري، الندوة الدولية الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م، ص ٧.

(٢) عز الدين فكري تهامى (دكتور): حوكمة المؤسسات الوقفية، الندوة الدولية الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م، ص ٢٨.

ثانيًا
المؤسسات المالية
(المصارف الإسلامية - البنوك التقليدية)

يحتل قطاع البنوك مكانًا متميزًا، داخل قطاعات المؤسسات الاقتصادية بصفة عامة والمؤسسات المالية بصفة خاصة، فهو أقدم المؤسسات المالية وأكثرها انتشارًا، فضلًا عن صلته المباشرة بنظم المدفوعات ومن ثم إدارة حركة النقود، التي تمثل المحرك الأساسي للنشاط الاقتصادي.

وتنقسم البنوك إلى بنوك تقليدية تقوم بأعمال الوساطة المالية، وتقدم الخدمات المصرفية بدون ضوابط شرعية، أما البنوك الأخرى فهي إسلامية، وقد شهدت الصناعة المصرفية العالمية والإسلامية والعربية في السنوات القليلة الماضية تطورًا ملحوظًا في انتشار العمليات المصرفية الإسلامية، سواء من خلال إنشاء مصارف إسلامية أو من خلال تقديم منتجات مصرفية إسلامية بالبنوك التقليدية أو تحول البنوك ذاتها إلى العمل المصرفي.

وقد تطور عدد المصارف الإسلامية من (٢٦٧) بنكًا في نهاية عام ٢٠٠٣م إلى ما يزيد على ٥٠٠ بنك إسلامي في عام ٢٠١٠م بالإضافة إلى بعض المصارف التي بها فروع أو نوافذ إسلامية، والتي يزيد عددها على ٣٠٠ بنك في أكثر من ٥٧ دولة على مستوى العالم، اصدر العديد منها قوانين خاصة لتنظيم العمل بالمصارف الإسلامية، ومن تلك الدول الإمارات، الكويت، انجلترا، ماليزيا، سنغافورة، السودان، فرنسا[1].

(١) محمد البلتاجي (دكتور): المصارف الإسلامية (النظرية - التطبيق - التحديات)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠١٢م، ص ١٧ - ١٨.

وقد صاحبت الزيادة في أعداد المصارف الزيادة في حجم الأصول، فقد زادت الأصول من ٢٥٠ بليون دولار في نهاية عام ٢٠٠٤ إلى حوالي ٣١٩ مليون دولار في نهاية عام ٢٠٠٥م بنسبة قدرها ٢٧٪، وتقدر الأصول في المصارف الإسلامية في عام ٢٠١١م بما يزيد عن تريليون دولار أمريكي ويبلغ معدل نمو الصناعة المصرية الإسلامية سنويًا بين ١٥ - ٢٠٪ وتنافس العديد من الدول أن تصبح عاصمة للصيرفة، ومنها السعودية وانجلترا وماليزيا والبحرين وسنغافورة(١).

هذا وقد شهدت الفترة القليلة الماضية سعى الكثير من البنوك الصغيرة والمتوسطة في كثير من دول العالم إلى الاندماج مع بعضها البعض، وذلك لضمان استمراريتها بالأسواق، وزيادة كفاءتها التنافسية في أسواق المال، كما شهدت أيضًا تحول عدد كبير من البنوك التقليدية بالكامل إلى البنوك الإسلامية ومنها البنك الأهلي التجاري السعودي وبنك الجزيرة ومصرف الشارقة، وكذلك قيام عدد كبير من البنوك التقليدية بالعالم الإسلامي والعربي تقديم خدمات مصرفية إسلامية.

وقد اتخذت هذه البنوك أساليب تقديم الخدمة على النحو التالي(٢):

١. فروع إسلامية متخصصة:

وهذا الأسلوب هو الأكثر شيوعًا، حيث يقوم البنك التقليدي بتقديم الخدمات المصرفية بإحدى طريقتين:

أ. إنشاء فرع جديد ومستقل للمعاملات الإسلامية منذ البداية، وقد ركزت كثير من البنوك التقليدية التي خاضت هذه التجربة على

(١) المرجع السابق، ص ١٨.

(٢) فهد عبدالله الشريف (دكتور): الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، دراسة في ضوء الاقتصاد الإسلامي، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥م، ص ١٢ - ١٥.

هذه الطريقة، إذ إنها تعتبر أكثر مصداقية في جذب العملاء من الأساليب الأخرى.

ب. تحويل أحد الفروع التقليدية القائمة إلى فرع يتخصص في تقديم الخدمات المصرفية مع إجراء التغيرات اللازمة لذلك، وهذه الطريقة تتطلب إشعار العملاء بعملية التحويل وتخييرهم بين التعامل مع الفرع الإسلامي، وفقًا للأسلوب الجديد أو التحول إلى فرع آخر.

٢. صناديق استثمار إسلامية:

وفي هذا الأسلوب، يقوم البنك التقليدي بإنشاء صناديق استثمار، تسير وفقًا لأساليب الاستثمار الإسلامية، وهذه الصناديق بشكل عام هي عبارة عن وعاء مالي، يسعى إلى تجميع مدخرات الأفراد واستثمارها في الأوراق المالية، من خلال جهة متخصصة ذات خبرة وكفاءة في إدارة محافظ الأوراق المالية.

٣. نوافذ إسلامية:

ويقصد بالنوافذ الإسلامية بشكل عام، بقيام البنك التقليدي بتخصيص جزء أو حيز في الفرع التقليدي، لكي يقدم الخدمات المصرفية الإسلامية إلى جانب ما يقدمه هذا الفرع من الخدمات التقليدية.

ويهدف هذا الأسلوب أساسًا إلى تلبية احتياجات بعض العملاء الراغبين في التعامل بالنظام المصرفي الإسلامي، حتى لا يتحولوا إلى التعامل مع المصارف الإسلامية.

٤. أدوات تمويل إسلامية:

وفي هذا يقوم البنك التقليدي بتوفير بعض أدوات أو صيغ التمويل الإسلامية كالمشاركة والمضاربة وبيع المرابحة والاستصناع والإجارة ونحو

ذلك، لجذب شريحة العملاء التي ترغب في التعامل وفق أحكام الشريعة الإسلامية[١].

وسيقوم الباحث باستعراض لبعض المؤسسات المالية من المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية وغيرها مع دراسة الآثار التنموية، التي حققتها وتحققها هذه المؤسسات على البلدان الإسلامية المختلفة، ومن أمثلة هذه المؤسسات.

١. المصارف الإسلامية.

٢. البنك الإسلامي للتنمية «جدة» المملكة العربية السعودية.

٣. بنك مصر من البنوك التقليدية "مصر".

٤. بنك الفقراء "بنجلاديش".

٥. الصناديق الوطنية (أبو ظبي - الكويت - السعودية).

والتي يمكن تناولها على النحو التالي:

١. المصارف الإسلامية:

بدأت الدعوة إلى إنشاء المصارف الإسلامية في باكستان في منتصف الأربعينيات، وكان من رواد هذه الدعوة محمد نسيم وأنور قرشي ونعيم صديقى والمودودى، وتبلورت الفكرة في الستينيات على أيدي اقتصاديين إسلاميين، منهم محمد نجاة صديقي ومحمد باقر الصدر ومحمد عبدالله العربي وعيسى عبده[٢].

وتعد فكرة البداية الفعلية لتطبيق فكرة المصارف الإسلامية في نهاية ١٩٦٣م مع إنشاء بنوك الادخار المحلية في ميت غمر، بمحافظة الدقهلية،

(١) عادل حميد يعقوب (دكتور): التطورات الحديثة في أسواق المال العالمية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٩٧.

(٢) الغريب ناصر: أصول المصرفية الإسلامية، مكتبة ابللو، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٢.

وكان صاحب الفكرة ورائدها، هو المفكر الدكتور أحمد النجار الذي يطلق عليه أبو البنوك الإسلامية، وهي تجربة مأخوذة عن مؤسسات الادخار الألمانية، ولكن بخصوصية الفكر الإسلامي(١)، وهو أيضًا تحايل سياسي على الرفض الدائم لفكرة قيام المؤسسات الإسلامية في ذلك العصر، من خلال نقل تجربة مؤسسات مالية ناجحة لدولة متقدمة وهي ألمانيا، حيث إن الادخار هو أحد مقومات الاقتصاد الإسلامي، وكان الهدف الأساسي لإنشاء هذا البنك هو تجربة مدى إمكان تطبيق نظام مصرفي إسلامي يخرج بشكله وآلياته عن المعروف والمألوف في عالم البنوك.

وقد تزايد عدد عملاء البنك حتى تجاوز الثمانية عشر ألف عميل حتى فبراير ١٩٦٤م(٢)، وانتشرت الفكرة في أرجاء ريف ميت غمر حيث امتد نشاطها إلى ٥٣ قرية ثم تم دمجها مع البنك الأهلي المصري في عام ١٩٦٨م(٣).

وفي عام ١٩٧١م تم افتتاح بنك ناصر الاجتماعي في مصر، ويعتبر بنك ناصر من الناحية التاريخية هو أول بنك رسمي إسلامي في العالم الإسلامي، كما أن وثيقة إنشاء البنك هي أول وثيقة رسمية تصدر عن حكومة من حكومات الدول الإسلامية تقرر فيها، بنص صريح موثق عدم التعامل بالفائدة أخذًا وعطاءً.

وقد قام البنك بتقديم الخدمات والمساعدات الاجتماعية، بعيدًا عن التعامل الربوي في تعاملاته، حيث إنه كان بنكًا ذا نشاط وأهداف اجتماعية وليس مصرفًا تجاريًا بمعناه الشامل(٤).

---

(١) أحمد النجار (دكتور): حركة البنوك الإسلامية حقائق الأصل وأوهام الصورة، الناشر سبرينت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ١٠٧.

(٢) أحمد النجار (دكتور): حركة البنوك الإسلامية «حقائق الأصل وأوهام الصورة» المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٣) الغريب ناصر: أصول المصرفية الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص ٣٠.

(٤) أحمد النجار (دكتور): حركة البنوك الإسلامية «حقائق الأصل وأوهام الصورة»، =

غير أنه يؤخذ على البنك الآن خروجه عن أهدافه الموضوعة، ودخوله الآن إلى سوق تمويل البيع بالتقسيط للسيارات والسلع المعمرة.

فى عام ١٩٧٤م تم التوقيع على اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية في جدة، كبنك حكومات في ضوء الدراسات التي قدمت لمنظمة المؤتمر الإسلامي وتم مزاولة العمل في عام ١٩٧٥م.

فى عام ١٩٧٥م تم إنشاء بنك دبي الإسلامي في دولة الإمارات العربية المتحدة.

وتوالي بعد ذلك إنشاء العديد من المصارف والمؤسسات وتتميز مؤسستى دار المال الإسلامي، التي تتبعها بنوك فيصل الإسلامية ومؤسسة دلة البركة والتي تشرف على بنوك وشركات دالة الإسلامية بأنهما من أكبر المؤسسات المالية الإسلامية.

وهناك بعض الدول قد تحولت بنوكها كلية للعمل المصرفي الإسلامي وهي باكستان، إيران، السودان.

كما أن هناك مجموعة من الدول أصدرت قوانين تنظيم أعمال المصارف الإسلامية، (بعض هذه القوانين مستقلًا مثل اليمن، وهناك دول أضافت بعض المواد إلى قانون تنظيم البنوك مثل الأردن، وهناك دول أصدرت أوراقًا تنظيمية لعمل البنوك الإسلامية مثل اندونيسيا).

ومما لا شك فيه أن تنامي أعداد المؤسسات الإسلامية بالبلدان المختلفة يأتى تزامنًا مع تنامى تيار الصحوة الإسلامية، في معظم البلدان العربية والإسلامية، الذي ظهر مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، حيث ظهرت الدعوة من خلال الجهود الفكرية لتأصيل فكر الاقتصاد الإسلامي بوصفه بديلًا للنظم الغربية والشرقية، والتي انتقلت للدول العربية

= مرجع سبق ذكره، ص ١٠٨ - ١٠٩.

والإسلامية مع الاستعمار السياسي والغزو الفكري من الدول المستعمرة للدول المستعمرة والتي لم تضف أي انجازات تذكر في مجال التنمية الحقيقية بهذه المجتمعات وأهم ما يميز البنوك الإسلامية[1]:

١. تحقيق المقاصد الشرعية لعمل هذه المؤسسات من خلال التنمية الاقتصادية الحقيقية للأمة، التي تعين على طاعة الله ﷻ، وتساهم في تحقق العزة للأمة.

٢. الأسس الجوهرية التي تقوم عليها المصارف الإسلامية تنبع من الأساس العقدي، التي تنبني عليه كل جوانب الاقتصاد الإسلامي، وأهمها ضابط الحلال والحرام وضابط الأولويات الشرعية في مجال التمويل والاستثمار.

٣. القروض الحسنة وإخراج الزكاة وظائف لا تقوم بها سوى المصارف الإسلامية.

٤. المصارف الإسلامية لها أهداف استثمارية وتنموية واجتماعية وإنسانية بجانب هدف الربح.

أما خصائص المصارف الإسلامية فتتلخص فى:

١. الالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، حيث يمثل الجانب الاقتصادي أحد الجوانب المهمة للشريعة الإسلامية.

٢. عدم التعامل بالفائدة المصرفية أخذًا وإعطاءً بشكل مباشر ومستتر باعتبارهما من الربا المحرم.

٣. إرساء مبدأ المشاركة في الربح والخسارة من خلال توسط البنك بين أصحاب الأموال طالبي التمويل مع عدم تحميل المخاطرة لطرف دون الآخر.

(١) أحمد النجار (دكتور): حركة البنوك الإسلامية، «حقائق الأصل وأوهام الصورة»، مرجع سبق ذكره، ص ١٠-٥٠.

٤. إحداث تنمية حقيقية اقتصادية واجتماعية في المجتمع المسلم.

٥. إرساء مبدأ التكافل الاجتماعي، ليس فقط بجمع الزكاة وصرفها في مصارفها الشرعية، وإنما أيضًا بالسعي، إلى تحقيق عدالة في توزيع عوائد الأموال المستثمرة وتعظيم العائد الاجتماعي للاستثمار.

هذا وقد تطور عدد البنوك الإسلامية في الفترة من ١٩٧١م وحتى نهاية ٢٠١٠م، كما هو موضح بالجدول.

السنة	١٩٧١م	١٩٧٥م	١٩٧٧م	١٩٨٠م	١٩٨٧م	١٩٨٨م	١٩٩٥م	منتصف ٢٠٠٠م	سبتمبر ٢٠٠٣م	٢٠١٠م
عدد البنوك الإسلامية	١	٣	٧	٢٥	٥٢	٥٧	١٦٠	٢٠٠	٢٧٠	٥٠٠

جدول رقم (١)

تطور أعداد البنوك الإسلامية في الفترة من ١٩٧١ - ٢٠١٠م

المصدر: مجلة اتحاد المصارف الإسلامية ٢٠١١م وأعداد أخرى. البنك الأهلي المصري - النشرة الاقتصادية، أعداد مختلفة.

وبما أن البنوك الإسلامية هي بنوك تنمية في المقام الأول، فإن ما تقدمه من تشكيلة المنتجات المصرفية تختلف اختلافًا كبيرًا عما تقدمه غيرها من البنوك التقليدية، وخاصة المنتجات التمويلية، التي من أهمها:

١. المرابحة:

ويعتبر بيع المرابحة من أنواع البيوع المشروعة وأحد قنوات التمويل بالمصارف الإسلامية، ومن أهم شروط بيع المرابحة[١]:

١. أن يكون الثمن الأول معلومًا للمشتري. الثاني، لأن المرابحة بيع

(١) عطية فياض (دكتور): صيغ الاستثمار في المصارف الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٧.

بالثمن الأول مع زيادة ربح، والعلم بالثمن الأول شرط لصحة البيع، فإذا لم يكن معلومًا فهو فاسد.

٢. أن يكون الربح معلومًا، لأنه بعض الثمن، والعلم بالثمن شرط لصحة البيع.

٣. ألا يكون الثمن في العقد الأول مقابلًا بجنسه من أموال الربا، فإن كان كذلك اشترى المكيل أو الموزون بجنسه مثلًا بمثل لم يجز أن يبيعه مرابحة، لأن المرابحة بيع الثمن الأول وزيادة، والزيادة في أموال الربا يكون ربًا لا ربحًا.

٤. أن يكون العقد الأول صحيحًا، فإذا كان فاسدًا لم يجز هذا، وقد تعرضت المصارف الإسلامية إلى انتقادات عنيفة بسبب إفراطها في التعامل بهذه الصورة، حيث احتلت المرتبة الأولى في تعاملات كثير من المصارف، ووصلت في بعض المصارف إلى ٩٠٪ مما أدى إلى اختلالات اجتماعية ومشاكلات اقتصادية، كما تساهلت كثير من المصارف في تطبيقها مما قربها من صورة القرض الربوي، مما يحتم على المصارف الإسلامية إعادة النظر في حجم التعامل بهذه الصورة.

٢. المضاربة:

المضاربة معناها أن يدفع رب مال إلى عامل مالًا ليتجر فيه، ويكون الربح مشتركًا بينهما بحسب ما شرطا، وأما الخسارة فهي على رب المال وحده، ولا يتحمل العامل المضارب من الخسران شيئًا، وإنما هو يخسر عمله وجهده ويطلق عليه القراض، والمضاربة قد تكون فردية أو جماعية. وأما شروط صحة المضاربة، فهي[١]:

(١) محمد البلتاجي (دكتور): الصيغ المقترحة لتمويل رأس المال العامل، المؤتمر الأول للجمعية المصرية للتمويل الإسلامي، القاهرة، سبتمبر ٢٠١٢م، ص ١٥، ١٦.

١. أن يكون رأس المال معلومًا وموجودًا يمكن التصرف فيه، عينًا كان أم نقدًا، وفي الحالة الأولى يجب تقويمه بالنقد.

٢. أن يكون رأس المال عينًا لا دينًا في الذمة ومسلمًا للعامل.

٣. أن يكون الربح نسبة شائعة معلومة لكل من الطرفين، ولا يجوز أن يشرط لأحدهما مبلغًا محددًا وإن قل، ولا يشترط ربح لغير العاقدين.

٤. أن يكون العمل مباحًا حسب ما تعارف الناس فعله في عرف التجار.

والمضاربة في المصارف الإسلامية مع العملاء الراغبين قد تكون قصيرة أو متوسطة أو طويلة الأجل، فقد يضارب المصرف على صفقة واحدة، فهي مضاربة قصيرة الأجل، وقد يضارب في سلعة تشترى ثم تباع على فترات، فهي مضاربة متوسطة الأجل، وقد يشترك مع آخرين في تمويل رأس مال مشروع بالكامل لفترة طويلة، فهي مضاربة طويلة الأجل.

وتشير الدراسات أن تراجع وانحسار التعامل بهذه الصيغة ويرجع ذلك إلى عدم استيعاب المتعاملين لأسلوب تطبيق هذه الصيغة لعدم توافر نوعية المتعاملين من ذي الأمانة والثقة العالية بالإضافة إلى الأخطار المترتبة على قيام المصرف بتمويل العملية دون أن يدفع العميل حصة في التمويل.

٣. السلم والسلم الموازى:

السلم بمفهومه الفقهي بيع آجل بعاجل، أو بيع شيء موصوف في الذمة، أي أنه يتقدم فيه رأس المال ويتأخر الثمن لأجل، وهذه الصيغة تلبي احتياجات المنتجين، الذين لا يتمكنون من توفير التمويل الكافي لإنتاجهم.

وهذا الأسلوب التمويلي ينتج للمنتج أو الصانع أو الزارع سيولة تمكنه من الاستمرار في الإنتاج دون توقف، وتمكن المصارف الإسلامية أيضًا من اقتناء السلع أو البضائع بسعر أقل من مثيلاتها في السوق، وبعد ذلك تقوم بتسويق هذه السلع أو البضائع من خلال نفسها أو الغير.

وقد طورت بعض المصارف فكرة عقد السلم، وأحدثوا ما أسموه بالسلم الموازى بأن بيع المصرف سلمًا موازيًا على بضاعة من نفس النوع، الذي اشتراه بالسلم الأول، دون الربط المباشر، من العقدين، ولكن بسعر أعلى فيربح الفرق بين السعرين، كما يستطيع المصرف أن ينتظر حتى يتسلم المبيع قيمته بثمن حال، أو مؤجل بثمن أعلى، ويتحقق له الربح المقبول[١].

٤. الاستصناع والاستصناع الموازي:

يعرف الفقهاء الاستصناع هو طلب العمل من الصانع في شيء مخصوص على وجه مخصوص، أو هو عقد مع صانع على عمل شيء معين في الذمة[٢].

ويعد عقد الاستصناع التي تقوم بتقديمه المصارف من أهم العقود، التي تحقق التمويل الكافى للصناع والحرفيين وغيرهم، وهو أوسع في شروطه من عقد السلم، ففى الاستصناع يجوز أن يكون الثمن عاجلًا أو أجلًا، لا يشترط فيه تحديد الأجل، وهو عقد جائز، أي يجوز لأي من الطرفين فسخه إذا أرادا، ولا يشترط إقباض رأس المال.

٥. الإجارة:

يعرف الفقهاء الإجارة بأنه بيع للمنافع بعوض، والمنفعة قد تكون منفعة عين، كسكني الدار وركوب السيارة، وقد تكون منفعة عمل مثل عمل المهندسين والبناء والإجارة، هي عقد بيع لمنافع الأعيان والخدمات، فهي ترد على منافع الأعيان مثل استئجار الأرض للزراعة أو الدواب للنقل، كما ترد على منافع الإنسان، سواء كان هذا العمل في صورة فنية (عقلية) أو عضلية.

وعامة فالإجارة ترد على المنافع وليس الأعيان التي تتولد من الأعيان التي لا تستهلك كاملة من أول استخدام لها.

(١) عطية فياض (دكتور): صيغ الاستثمار في المصارف الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص ١٣-١٤.
(٢) المرجع السابق، ص ١٥.

وهناك نوعان من التأجير، التأجير التشغيلي والتأجير التمويلي. هذا وقد لا تكون الإجارة التشغيلية مناسبة للطبيعة المصرفية، ولذلك تم تطوير بعض صور الإجارة لتتناسب مع المصارف ويحقق مستهدفاته، وهي الصور المعروفة بالإجارة المنتهية بالتمليك، وقد عرفت بأنها "عقد إجارة يتضمن التزامًا من المؤجر بهبة العين المستأجرة عقب وفاء جميع أقساط الأجرة.

٦. المشاركة:

تعتبر المشاركة من أهم صيغ الاستثمار، من الناحية الاقتصادية، التي تؤدي إلى إحداث مردود اقتصادي كبير، وتأخذ صورة المشاركة في المصارف من خلال اشتراك المصرف واحد العملاء في مشروع ما على أن يتقاسما رأس المال بنسب متساوية أو متفاوتة والربح بينهما على حسب الاتفاق، وهي تلائم طبيعة المصرف الإسلامي وفلسفته، فيمكن استخدامها في تمويل الأنشطة الاقتصادية المختلفة ومن ثم تحقق الوظيفة الاجتماعية للاستثمار، كما تعد هذه الصورة البديل الأساسي للتمويل عن طريق القروض الربوية المطبق في المصارف التقليدية.

ويمكن استعراض أهم الفوائد التي تحققها المشاركات، والتي هي على النحو التالي[1]:

١. تؤدي المشاركات إلى عدم خلق الديون.

٢. تؤدي صيغ المشاركات إلى الربط بين عنصري العمل ورأس المال، لتفعيل الجهود في مجال التنمية الاقتصادية، وبما يعود بالربح والنفع لكل من عناصر الإنتاج، وفقًا لمساهمة كل منهم في العملية

(١) أبو بكر هاشم أبو بكر (دكتور): التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، الواقع والتحديات وآليات التطوير، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٢م، ص ٩٨ - ٩٩.
وكذلك محمد البلتاجي (دكتور): الصيغ المقترحة لتمويل رأس المال العامل، مرجع سبق ذكره، ص ٩، ١١.

الإنتاجية. أي تعمل على توسيع قاعدة الملكية، وتحقيق عدالة التوزيع لناتج المشاركات وعدم تركز الثروة لدى فئة أو فئات محدودة من المجتمع، مثلما هو حال البنوك التقليدية التي تركز توظيفاتها واستثماراتها على عدد محدود من الكيانات الاقتصادية بالمجتمع.

٣. إن صيغ المشاركات تمثل أقصى درجات الحماية للمستثمر فاحتمالات تقلب الوضع الاقتصادي ووقوعه في خسائر كبيرة تظل قائمة. وهو ما قد يعجز عن تحملها، بل أن مشاركة المصرف مع العميل في هذه الأحوال والتقلبات، تعمل على تماسك هذه الوحدات الاقتصادية، ومن ثم مؤشرات الاقتصاد الكلي كنظرة شمولية، عكس فوائد وغرامات التأخير التي تطبق على الشركات المتعاملة بالنظم الربوية، لعجزها عن السداد المؤقت في ظل ظروف الكساد. وبما يؤدي بها في أغلب الأحوال إلى الفشل المالي الكامل.

٤. صيغ المشاركات تشجع وتدفع تأسيس المشروعات والقضاء على مظاهر العجز والكسل انتظارًا للفائدة المضمونة التي يختلط فيها حلال عائد الأعمال المصرفية بالحرام منها.

٥. تعمل صيغ المشاركات على ضمان استخدام وتوجيه الموارد المالية في المجالات الاستثمارية الحقيقية المرتبطة بالإنتاج الحقيقي، بعكس النظم التقليدية التي يوجه جانب كبير من مواردها المالية إلى تمويل المضاربات السعرية، أي المضاربة على ارتفاع الأسعار لبعض الأصول.

٦. المساهمة الفاعلة لصيغ المشاركات في الاقتصاد الحقيقي، من شأنه إضافة حقيقة وملموسة للناتج القومي دون الارتفاع بمعدلات التضخم الناتجة عن زيادة النقود المرتبطة بتوالد وإيجاد النقود عن طريق الفوائد المصرفية.

٧. تعمل صيغ المشاركات على توجيه موارد المصرف التوجيه السليم، الذي يتوافق ومقاصد الشرع والضوابط الشرعية. وهو ما يعنى أن صناعة الصيرفة الإسلامية تعمل على التوازن فيما بين توجيه الموارد وفقًا للأولويات الشرعية من ناحية، واسترداد أموالها من ناحية أخرى، (إن لم تكن مشاركة مستمرة)، عكس النظم المصرفية التقليدية، التي تتمثل أولوياتها في استرداد أموالها، أي أصل القرض وما استحق عليه من فوائد، وبصرف النظر عن الأنشطة التي يتم تمويلها، أو الهدف منها، أو عائد هذا النشاط، أو الظروف الاقتصادية التي تمر بها الوحدة الاقتصادية أو الاقتصاد ككل[١].

ولصحة المشاركة وضع لها الفقهاء ضوابط وشروط شرعية من أهمها:

١. أن يكون رأس المال معلومًا، سواء كان نقدًا أم عروضًا، وفي الحالة الثانية يجب تقييم العروض لمعرفة ثمنها نقدًا.

٢. أن يكون موجودًا يمكن التصرف فيه.

٣. أن يكون الربح بينهم حسب الاتفاق بنسبة شائعة كالثلث والربع والنصف، فإذا لم يتفقوا أخذ كل منهم حصته في الربح بنسبة رأس ماله.

٤. أن يتحمل كل شريك فيما يحدث من خسارة ما يساوى حصته في رأس المال.

٥. أن يكون نشاط الشركة مشروعًا.

وقد تضاف شروط أخرى من قِبل الشركاء، ولا بأس بإضافة أي شرط ما دام هذا الشرط لا يحل حرامًا أو يحل حلالًا، ولا يحل بمقصود عقد الشركة ومقتضاها.

(١) أبو بكر هاشم أبو بكر (دكتور): التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، الواقع والتحديات وآليات التطوير، مرجع سبق ذكره، ص ٩٩.

وبتحليل الصيغ التي تقدمها المصارف الإسلامية تلاحظ أن المشاركة لا تزال تمثل نسبة ضعيفة من الصيغة الأخرى، كما يتضح من هذه الدراسة.

السنة	مرابحة		مضاربة		مشاركة	
	بالمليار ريال	النسبة	بالمليار ريال	النسبة	بالمليار ريال	النسبة
٢٠٠٠	١٧,٥٣٥	٪٢٩,٨٠	١١	٪٠,٠٢	١,٨١٧	٪٣,١٠
٢٠٠١	٢٢,٠٣٣	٪٣١,٩٠	٠	٠	٢,٠٦١	٪٣
٢٠٠٢	٢٥,٢٢٢	٪٣٠	٠	٠	٢,٣٠٧	٪٢,٦٠
٢٠٠٣	٣٢,٨٤١	٪٢٨,٨٠	٠	٠	٢,٤٦٥	٪٢,٢٠
٢٠٠٤	٦٢,١٦٤	٪٢٧,٥٠	٢,٠١٣	٪١,٢٠	٢,٣٠٠	٪١,٤٠
٢٠٠٥	٦٣,٨٦٧	٪٣٥,٢٠	١,٨٦٦	٪١	٢,٠٤٥	٪١,١٠

جدول رقم (٢)

التحليل المالي لوسائل الاستثمار في السوق السعودي خلال الفترة ٢٠٠٠ - ٢٠٠٥م

المصدر: أبو بكر هاشم (دكتور): التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية الواقع والتحديات وآليات التطوير، ص ١٧٢.

وبتحليل الأرقام الإجمالية لمحفظة التمويل بالمصارف الإسلامية لمحفظة التمويل بالمصارف السعودية، وتوضح هذه الدراسة أن استخدام صيغ المشاركات لم يتجاوز ٣٪ تقريبًا كحد أقصى من إجمالي حجم التمويل الممنوح للعملاء خلال الفترة من عام ٢٠٠٠م إلى عام ٢٠٠٥م، بل وكانت الظاهرة الملحوظة هي أن هذه النسبة أخذت في الانخفاض التدريجي، وبشكل منتظم إلى أن وصلت عام ٢٠٠٥ إلى ١,١٪ في الوقت الذي تزايدت فيه - وبشكل مستمر أيضًا - نسبة صيغ المرابحات التي وصلت إلى ٣٥٪ الأمر الذي يعني أن التمويل الإسلامي بالمملكة العربية السعودية توجه خلال تلك الفترة إلى التوسع في أدوات المداينات وتقليص صيغ المشاركات بشكل ملحوظ.

صيغ المشاركات بالمصارف الإسلامية بالمملكة وفقًا لأحدث البيانات المالية:

وفي دراسة[١] قيمة قام بها أبو بكر هاشم (دكتور) عن مقارنة بين صيغ التمويل بالمصارف الإسلامية بين ثلاثة مصارف إسلامية بالمملكة العربية السعودية (مصرف الراجحي، وبنك البلاد، ومصرف الإنماء) التي نشأت منذ بدايتها كمصارف إسلامية. وسنعرض أحدث بيانات مالية منشورة عن تلك المصارف.

٢. البنك الإسلامي للتنمية:

يعتبر البنك الإسلامي للتنمية في جدة من أهم المؤسسات المالية والاقتصادية في العالم الإسلامي، فالبنك[٢] الإسلامي للتنمية مؤسسة مالية دولية، أنشئت تطبيقًا للبيان الصادر عن مؤتمر وزراء مالية الدول الإسلامية، الذي عقد في مدينة جدة في ديسمبر ١٩٧٣م وقد افتتح البنك رسميًا في أكتوبر ١٩٧٥ ويهدف البنك الإسلامي للتنمية إلى دعم جهود التنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي لشعوب الدول الأعضاء والمجتمعات الإسلامية في الدول غير الأعضاء، مجتمعة ومنفردة طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.

أما أهداف البنك التنموية فهي[٣]:

- المساهمة في رؤوس أموال المشروعات.
- تقديم القروض للمؤسسات والمشاريع الإنتاجية للدول الأعضاء.
- تقديم المساعدة المالية للدول الأعضاء في أشكال أخرى لأغراض التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

(١) أبو بكر هاشم (دكتور): التمويل بالمشاركة، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٥.
(٢) البنك الإسلامي للتنمية، التقرير السنوي، ١٤٣٠هـ ،
(٣) صندوق النقد العربي، المؤسسات المالية العربية وتمويل التنمية والاستثمار في الوطن العربي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ٢٠٠٥م، ص ٩١ - ٩٣.

وللبنك قبول الودائع وتعبئة الموارد المالية بالوسائل التي تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

ومن مسئوليات البنك أنه يساعد في تنمية التجارة الخارجية للدول الأعضاء، وأن يعزز التبادل التجاري بينها، وبخاصة في السلع الإنتاجية، وأن يقدم لها المساعدة الفنية وأن يعمل لممارسة أنواع النشاط الاقتصادي والمالي والمصرفي في الدول الإسلامية، طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية، ورأس مال البنك المصرح به هو ستة بلايين دينار إسلامي مقسمة إلى ست مئة ألف سهم، قيمة كل سهم منها عشرة آلاف دينار إسلامي، وارتفع رأسمال البنك المكتتب فيه إلى أربعة بلايين دينار إسلامي، تسدد وفقًا لجدول محدد، وبعملة حرة قابلة للتحويل، يقبلها البنك، وفي عام ١٤٢٢هـ، قرر مجلس المحافظين في اجتماعه السنوي، الذي عقد في الجزائر زيادة رأسمال البنك المصرح به من ستة بلايين دينار، إلى ١٥ بليون دينار إسلامي، والمكتتب فيه من ٤,١ بلايين دينار إسلامي إلى ٨,١ بلايين دينار إسلامي.

وقد شهد البنك الإسلامي للتنمية تطورًا كبيرًا على مدار السنوات والعقود الماضية ليتحول إلى مجموعة تضم إلى جانب البنك كل من المؤسسة لتنمية القطاع الخاص والمؤسسة المالية لتأمين الاستثمار وائتمان الصادرات والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، هذا بالإضافة إلى عدد من الصناديق التي تم إنشاءها، داخل البنك لتعزيز الكفاءة والفعالية في تقديم بعض الخدمات للدول الأعضاء، مثل صندوق حصص الاستثمار ومحفظة البنوك الإسلامية للاستثمار والتنمية، وصندوق البنية الأساسية والهيئة العالمية للوقف، هذا وتتركز إستراتيجية بنك التنمية الإسلامي على:

- تعزيز الصناعة المالية الإسلامية.
- مكافحة الفقر.
- تعزيز التعاون بين الدول الأعضاء.

هذا وتتوزع أنشطة البنك الإسلامي للتنمية إلى أربعة مجالات رئيسية[١]، وهي تمويل المشروعات وعمليات المساعدة الفنية وعمليات تمويل التجارة وعمليات صندوق الوقف (عمليات المعونة الخاصة)، وأخيرًا العمليات والأنشطة لمختلف برامج ومؤسسات البنك الأخرى، وحتى نهاية العام المالي الهجرى ١٤٢٤هـ (٢٠٠٣ - ٢٠٠٤م)، بلغ المجموع التراكمي للتمويلات التي اعتمدتها جميع نوافذ البنك حوالي ٣٨,٨٤ مليار دولار ينخفض إلى حوالي ٣٤,٢٤ مليار دولار، بعد استبعاد العمليات الملغاة (المجموع التراكمي الصافى)، وتتوزع[٢] هذه التمويلات بين حوالي ٣٦,٩ في المئة (١٢,٦ مليار دولار لتمويل المشروعات والمساعدة الفنية شاملة أيضًا عمليات تمويل المشروعات التي تقوم بها مؤسسات البنك الأخرى، مثل صندوق حصص الاستثمار، ومحفظة البنوك الإسلامية والمؤسسات الإسلامية لتنمية القطاع الخاص، وبين حوالي ٦١,٤٪ (٢١ مليار دولار)، حصة تمويل التجارة شاملة عمليات تمويل التجارة في برنامج تمويل الواردات وبرنامج تمويل الصادرات ومحفظة البنوك الإسلامية، وصندوق حصص الاستثمار، والمؤسسة الإسلامية لتنمية القطاع الخاص، أما الباقى والبالغ نحو ١,٧٪ فهو لعمليات صندوق الوقف[٣].

أما صيغ التمويل التي يقدمها البنك الإسلامي للتنمية فهي صيغ تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كما أنها صيغ يغلب عليها الجانب التنموي والتنوع ومن أهم هذه الصيغ[٤]:

(١) صندوق النقد العربي، المؤسسات المالية العربية وتمويل التنمية والاستثمار في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٩٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٣.
(٣) البنك الإسلامي للتنمية، التقرير السنوي، ١٤٣٠هـ.
(٤) صندوق النقد العربي، المؤسسات المالية العربية وتمويل التنمية والاستثمار في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٩٤.

١. القروض الميسرة:

وهي ذات طابع ميسر، وتختلف عن القروض التي تقدمها مؤسسات التمويل متعددة الأطراف الأخرى، فالبنك يسترد مصاريفه الإدارية المتعلقة بتقديم القرض عن طريق فرض رسم يحتسب على أساس المصاريف الفعلية لإدارة التمويل بواسطة القرض، القروض العادية، والقروض المتعلقة بالدول الأعضاء الأقل نموًا.

٢. المساهمة في رأس المال:

حيث يقوم البنك عن طريق هذه الصيغة بالمساهمة في رؤوس أموال مختلف الشركات، وتتم هذه المشاركة عن طريق شكلين مساهمة مباشرة أو مساهمة عن طريق خطوط التمويل المقدمة إلى المؤسسات الوطنية للتمويل التنموي وفي كلتا الحالتين لا تتجاوز مساهمة البنك ثلث رأسمال المشروع الواحد.

٣. الإجارة:

الإجارة صيغة متوسطة الأجل يقوم بالبنك بموجبها بشراء الماكينات أو المعدات، ثم ينقل حق استخدامها إلى المستفيد لفترة زمنية محددة، يحتفظ البنك خلالها بملكية هذه الأصول.

٤. البيع لأجل:

بمقتضى هذه الصيغة يشتري البنك الأصول وبيعها إلى المستفيد بسعر أعلى، ويتم السداد على أقساط، وعلى عكس الإجارة تنقل ملكية الأصول إلى المشتري عند التسليم.

٥. المشاركة في الأرباح:

هذه الصيغة تشبه تمويل المشاريع المشتركة، ويقوم البنك بالاشتراك مع ممولين آخرين بتعبئة الموارد لإنشاء مشروع مشترك، ويكون

الربح المحقق أو الخسارة لكل طرف مناسبًا مع حصته في تمويل المشروع.

٦. الاستصناع:

الاستصناع صيغة وسيطة من صيغ التمويل، وهو عقد التصنيع (أو الإنشاء)، حيث يتفق المصنع (البائع) على أن يقوم بتوفير السلع للمشتري، وفقًا للمواصفات المحددة المتفق عليها، بعد أن تم تصنيفها/ إنشاؤها وفقًا للمواصفات في الوقت المحدد، وبثمن متفق عليه.

٧. المساعدة الفنية:

هذه الصيغة من صيغ التمويل، تتسم بطبيعة ميسرة، حيث يتم تقديم المساعدة الفنية في شكل قرض أو منحة تجمع بينهما لإجراء دراسات جدوى وتصميمات مفصلة وإعداد وثائق للمناقصات، وكذا خدمات الإشراف على المشاريع.

٨. خطوط التمويل:

تقدم هذه الخطوط من خلال المؤسسات الوطنية للتمويل التنموي لتعزير المشاريع الصغيرة والمتوسطة للقطاع الخاص. ويعتبر البنك أن هذه المشاريع الممولة من خطط على مستوى الدولة المعنية بمثابة مشاريع فرعية، ويقدم التمويل لهذه المشاريع الفرعية إما بطريق الإجارة أو بطريق البيع لأجل.

وفيما يلي جدول ليوضح تطور النشاط التمويلي لمجموعة البنك الإسلامي للتنمية، خلال عدة سنوات في الفترة من عام ٢٠٠٠م وحتى عام ٢٠٠٤م.

أما توزيع تمويلات البنك الإسلامي للتنمية حسب صيغ التمويل خلال الفترة من ١٩٧٦ إلى ٢٠٠٣م فقد كانت على النحو التالي[١]:

(١) صندوق النقد العربي، المؤسسات المالية العربية وتمويل التنمية والاستثمار في الوطن العربي، مرجع سبق ذكره، ص ٩٦ - ٩٧.

قروض والمساعدة الفنية	٪٢٧
الإجارة	٪٢٨
البيع لأجل	٪١٨
الاستصناع	٪١٣
بقية الصيغ	٪١٤
الإجمالي	٪١٠٠

أما توزيع عمليات تمويل التجارة للبنك الإسلامي للتنمية حسب نوع البرنامج خلال الفترة من ١٩٧٦ - ٢٠٠٣ فقد كانت على النحو التالي[١]:

برنامج تمويل تجارة الواردات	٪٨٢
صندوق مخصص الاستثمار	٪٢
برنامج تمويل الصادرات	٪٦
محفظة البنوك الإسلامية	٪١٠
بقية الصيغ	٪١٤
الإجمالي	٪١٠٠

أما المؤسسة الإسلامية لتنمية القطاع الخاص التي تم إنشاؤها، في عام ١٩٩٩م كمؤسسة مستقلة ضمن مجموعة البنك الإسلامية للتنمية، فتهدف إلى التعرف على الفرص الاستثمارية في القطاع الخاص، التي يمكنها دفع عجلة النمو وتوفير خدمات مالية تتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وقد بلغ مجموع التمويل الذي قدمته المؤسسة منذ بدء أعمالها وحتى نهاية عام ٢٠٠٣ - ٢٠٠٤ نحو ١٨٥ مليون دولار، وذلك بحوالي ٣٠ عملية تمويل، وتستحوذ عمليات الإجارة على ٣٩٪ من هذه العمليات تليها عمليات المساهمة بنحو ٢٥٪، ثم البيع لأجل ٢٢٪ فخطوط التمويل بنحو ٩٪.

(١) المرجع السابق، ص ٩٦ - ٩٧.

٣. بنك مصر:

يعتبر بنك مصر من بنوك القطاع العام في جمهورية مصر العربية الذي يقدم الخدمات المصرفية التقليدية بالإضافة إلى تقديمه بعض المنتجات المصرفية الإسلامية، وكذلك افتتاحه لبعض الفروع التي تقدم المعاملات الإسلامية المطابقة لأحكام الشريعة الإسلامية، والتي تدار من خلال هيئة رقابة شرعية.

وقد كان الفضل في إنشاء هذا البنك بعد الله ﷻ للاقتصادي المصري طلعت حرب.

وقد رأي طلعت حرب في إنشاء بنك مصر، هو نقطة البداية لمرحلة الإصلاح الاقتصادي وخطوة على طريق الحرية من الاستعمار الانجليزي، حيث رأي طلعت حرب أن السبيل لتحرير اقتصاد مصر هو إنشاء بنك مصري برؤوس أموال مصرية وطنية.

وقد نص عقد البنك الأساسي على أن الغرض من إنشاء بنك مصر هو القيام بجميع أعمال البنوك من خصم وتسليف على البضائع والمستندات والأوراق المالية والكابيو والعمولة وقبول الأمانات والودائع وفتح الحسابات والاعتمادات وبيع وشراء السندات والأوراق المالية والاشتراك في إصدار السندات وجميع أعمال البنوك الأخرى(١).

ويبدو أن فكر طلعت حرب كان فكرًا تنمويًا خالصًا، فقد ركز على تنمية الاقتصاد المصري في الأجل المتوسط والطويل والاهتمام بالقطاعات الإنتاجية التي تشكل نسيج الاقتصاد المصري، واعتقد أن هذا الفكر لا يختلف كثيرًا عن جوهر الفكر المصرفي الإسلامي، حيث تعد البنوك الإسلامية هي بنوك تنمية في المقام الأول.

(١) النشرة الاقتصادية، بنك مصر، القاهرة، أعداد مختلفة.

وقد اتبع طلعت حرب سياسة تخطيطية مبنية أساسًا على إيمانه بأهمية الكيان الاقتصادي الذي أسسه في القيام بدور البنك القابض الذي يؤسس مجموعة من الشركات المستقلة التي تدور في فلكه فترفعه القطاعات الاقتصادية الأخرى تدريجيًا نتيجة التغلغل الطبيعى بينها جميعًا وأدت سياسته الرشيدة إلى الكثير من التطورات التي شوهدت في الاقتصاد الوطني والتي كانت مرتبطة إلى حد كبير بنشاط بنك مصر وشركاته أو كانت تمثل نتيجة من نتائجه.

ومن أهم الشركات التي أنشأها بنك مصر:

١. شركة مصر للغزل والنسيج بالمحلة الكبرى، واستقدم طلعت حرب خبراء هذه الصناعة من بلجيكا، وأرسل البعثات من العمال والفنيين للتدريب في الخارج، كما أقام مصنعًا لحلج القطن في بنى سويف، وأنشأ البنك مخازن (شون) لجمع القطن في كل محافظات مصر.

٢. شركات مصر للملاحة البحرية.

٣. شركة مصر لأعمال الأسمنت المسلح.

٤. شركة مصر للصباغة.

٥. شركة مصر للمناجم والمحاجر.

٦. شركة مصر لتجارة وتصنيع الزيوت.

٧. شركة مصر للمستحضرات الطبية.

٨. شركة بيع المصنوعات المصرية.

٩. شركة مصر للكيماويات.

١٠. شركة مصر للفنادق.

١١. شركة مصر للتأمين.

١٢. شركة مصر للتمثيل والسينما (ستديو مصر).

لقد كانت تجربة طلعت حرب في التنمية تجربة تستحق الاحترام والتقدير، حيث نجح في تزاوج ناجح ومثمر بين الصناعة والبنوك، حيث قام بنك مصر لتمويل الشركات الصناعية والإنتاجية، ونهض بها مؤسسًا قلعة مصر الاستثمارية ومقدمًا في الوقت نفسه منظومة اقتصادية متكاملة عاشت مصر في رحابها في النصف الأول من القرن العشرين، وتشير إحدى الدراسات إلى أن تجربة طلعت حرب تمخضت عنها مجموعة اقتصادية ناجحة، عملت على خدمة المجتمع والشعب بمختلف فئاته، فضلًا عن الاقتصاد المصري بمختلف عناصره ومن هنا تكتسب أهميتها وتأثيرها الايجابي، كما أن تجربة طلعت حرب هي تجربة عكس معظم تجارب النمو الاقتصادي التي تتبناها المنظمات الرأسمالية العالمية صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، حيث يتم استغلال البشر لدفع تكلفة نمو الاقتصاد.

٤. بنك الفقراء:

تجربة بنجلاديش الخاصة (بنك الفقراء) من التجارب الرائدة التي تستحق الدراسة والاحترام، حيث يعتبر بنك الفقراء من المؤسسات المالية المتميزة، والذي يمثل فكرًا مؤسسيًّا راقيًا يترجم متطلبات وحاجات المجتمع المالية في هذا الإطار المؤسسي المتخصص، فقد لبى هذا البنك احتياجات عملائه من القروض الصغيرة ومتناهية الصغر، وقد قدم البنك منذ تأسيسه في أوائل الثمانينيات نحو ١١ مليون[١] قرض وجهت معظمها لتمويل مشروعات منزلية تقوم عليها غالبًا النساء، حيث يعطى هذا البنك الأولوية في الإقراض للنساء، وقد وصلت نسبة تسديد القروض

(١) مجدي سعيد (دكتور): تجربة بنك الفقراء، الدار المصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م، ص ١٥ - ١٦.

إلى حوالي ٩٩٪ وهي[١] نسبة عالية جدًا إذا قيست بنسب تسديد القروض على مستوى جميع المؤسسات المالية العالمية، صاحب فكرة هذه المؤسسة هو الأكاديمى والاقتصادي الدكتور محمد يونس، الذي حصل على جائزة نوبل للسلام في عام ٢٠٠٦م مقابل نجاح هذا المشروع الفريد.

وقد اكتشف الدكتور محمد يونس أن الخروج من دائرة الفقر في بلاده، وخاصة المناطق الريفية لا يمكن أن يتحقق عن طريق الحلول التقليدية، ومن خلال المؤسسات العادية، والتي لا تنظر في الغالب إلى الطبقات الفقيرة، وإنما يكون عن طريق مؤسسات غير تقليدية تلبي احتياجات هؤلاء الفقراء في الإنتاج والعمل[٢].

وقد وضع يونس أساس نظام تمويل غير تقليدي، يقوم على تقديم القروض للفقراء، دون أي ضمانات، مخالفًا بذلك أعراف وقوانين جميع البنوك في العالم، التي تعتبر الضمانات هي الشرط الأساسي لمنح القروض.

وقد بدأ البنك بتقديم قروض لا تزيد قيمتها على ٢٧ دولارًا لمجموعات قروية فقيرة من السيدات تم استغلالها في إقامة بعض المشاريع الصغيرة كتربية الدواجن وإنتاج الألبان، وقد اشترط سداد قيمة القرض قبل الحصول على قرض آخر، وذلك للاستفادة من دوران قيمة القروض لأكبر عدد من المستفيدين، هذا وتتواجد فروع بنك جرامين في المناطق المهمشة والمناطق الريفية، فهو يعمل على أساس أن الفقير لا ينبغى أن يذهب إلى البنك وإنما على البنك أن يذهب إليه، ويتعامل البنك اليوم مع سبعة ملايين شخص في أكثر من (٧١) ألف قرية، ويتخذ البنك من الوسائل الكفيلة لاستعادة هذا المال من خلال نظام مالي وإداري صارم، قائم على ضمان

(١) المرجع السابق، ص ١٦.

(٢) Princetalal.net/new/post.php.2012. PP1-5.

الجماعة المحلية، إضافة إلى رقابة ومتابعة موظفي البنك أما أنواع القروض التي يقدمها البنك فهي:

١. القرض العام، ويحصل عليه كل أعضاء البنك، ويستخدم في جميع أغراض الاستثمار الفردي.

٢. القرض الموسمى والغرض منه دعم الزراعات الموسمية.

٣. قرض الأسرة وتحصل عليه الأسرة عن طريق المرأة وهي المسئولة قانونيًّا عنه.

٤. قرض الإسكان حيث يتجه بعض هذه القروض إلى إصلاح المسكن فقط وبعضها يغطى إقامة الأعمدة والصرف الصحى، وتسدد قروض الإسكان على أقساط أسبوعية خلال مدة حدها الأقصى عشر سنوات.

وقد استطاع هذا البنك من خلال هذا الفكر المؤسسي الراقي، وبهذه المنتجات التمويلية البسيطة تحقيق ما يلي:

- التوسع والانطلاق لتجربة بنك الفقراء، فقد بدأت مؤسسات جديدة تابعة[١] للبنك بالعمل في مجالات جديدة مثل مؤسسية جرامين كريشى، التي ظهرت في عام ١٩٩١م وتهدف إلى تحسين نظام الرى والعمل على إدخال التقنية ومساعدة المزارعين على زيادة محاصيلهم والعمل على زراعة الأراضي غير المستغلة، وزيادة فرص التوظيف للنساء الفقيرات في مختلف الأنشطة الزراعية.

ومنها مؤسسة جرامين ادوج التي اشتهرت بالمنسوجات اليدوية البنغالية حيث يوجد في بنجلاديش أكثر من نصف مليون مغزل في القرى وتقوم هذه المؤسسة بما يلي:

- مساعدة النساجين بتوفير المواد والأصباغ والتصميمات الحديثة، وتقديم خدمات التسويق ومتابعة الجودة من خلال الإشراف الفني.

(١) .Princetalal.net/new/post.php.2012. PP 3-6

- نتيجة لهذا العمل فقد أضيفت (٨٠٠٠) مغزل يدوى حديث إلى قاعدة الإنتاج، ويستفيد منها أكثر من ١٠ آلاف أسرة استفادة مباشرة[١].
- قامت مؤسسة جرامين بتصدير حوالي ١٣ مليون ياردة إلى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية عبر العديد من أصحاب مصانع الملابس في بنغلاديش على شكل ملبوسات.
- توفير الطاقة المتجددة في القرى المحرومة من الكهرباء.
- تحسين الأحوال الصحية والتعليمية.

وقد أدت هذه الأنشطة المختارة بعناية ووفقًا لحاجة المجتمع البنغالي إلى النتائج التالية:

١. خروج الكثير من المستفيدين من هذه القروض من دائرة الفقر، فقد أثبتت الدراسات أن مقترضى جرامين يتحركون بثبات إلى خارج دائرة الفقر فطبقًا لإحدى الدراسات، يتحرك حوالي ٥٪ من المقترضين سنويًا خارج دائرة الفقر. كما أن المقترضين قادرين على تسديد القروض لعدة أسباب هي:

أ. أن المقترضين كانوا يتجمعون في مجموعات عددها خمس فلاحات في المتوسط وبهذا فإذا مرضت إحداهن مثلًا أو تعثرت في الإنتاج أعانتها الأخريات.

ب. أن البنك أقام شركة لتسويق منسوجاتهم في الغرب، حتى إنه استطاع في العام الأخير وحده أن يصدر ٤ مليون متر من هذه المنسوجات إلى إيطاليا وألمانيا وفرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وغيرها.

ج. أن البنك هو الذي ذهب في الناس، ولم يطلب كما هو الحال بالنسبة لبقية البنوك أن يذهب الناس إليه، وقد انتشرت فروع البنك في

(١) Ibid, P. 10.

أنحاء بنغلاديش حتى أصبح عددها (١٠٦٢) فرعًا تغطى أكثر من نصف قرى البلاد[١].

د. أن المقترضين الفقراء أصبحوا هم الذين يملكون بأنفسهم البنك، فقد اتبع يونس نظامًا يقضي ببيع سهم في رأسمال البنك قيمته ١٠ دولار للمقترض الذي تبدأ حالته في التحسن.

٢. تحسين المستوى السكني للقرويين، خاصة أن معظم سكان الريف يسكنون في ألواح مبنية من البامبو.

٣. أحياء حرف النسيج اليدوى الذي يحمل التراث الثقافي للمجتمع البنغالي.

٤. التنمية الاقتصادية والاجتماعية للفئات المهمشة وخاصة النساء الفقيرات.

٥. رفع المستوى الصحى والتعليمى والبيئى للسكان الفقراء مع انخفاض معدلات البطالة.

٦. إعطاء الثقة للمرأة الريفية وإشراكها في الإنتاج وصنع المستقبل.

٧. التخلص من استغلال مقرضي الأموال.

٨. ضم المواطنين الأقل حظًا في تنظيم مؤسسي يمكنهم من إدارته والاستفادة من خدماته.

٥. الصناديق الوطنية (أبو ظبي - الكويت - السعودية):

تعتبر الصناديق الوطنية من المؤسسات المالية الكبيرة التي تساهم في تمويل التنمية الاقتصادية بالدول العربية والإسلامية.

وتتألف الصناديق الوطنية من الصندوق الكويتى الذي أنشأ عام ١٩٦١، وصندوق أبو ظبي للتنمية والذي أنشأ أيضًا في عام ١٩٧١، وكذلك

(١) مجدي سعيد (دكتور): تجربة بنك الفقراء، مرجع سبق ذكره، ص ٥٠.

الصندوق السعودي للتنمية ١٩٧٤، وتتلخص أهداف هذه الصناديق في المساهمة في تمويل مشاريع التنمية في الدول العربية وغيرها من الدول النامية وخاصة الدول الإسلامية عن طريق تقديم القروض الميسرة والمنح اللازمة لتمويل مشاريع التنمية التي تتوافق مع متطلبات الأولويات في برامج وخطط الدول المستفيدة، ويقارب عدد الدول المستفيدة من العون الذي تقدمه هذه الصناديق حوالي ١٣٠ دولة.

ويأتى الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي (١٩٦٧) وصندوق النقد العربي ١٩٧٦ في مقدمة الصناديق العربية الإقليمية وتتركز أهداف الصندوق العربي للإنماء في دعم وتنمية الدول العربية على المستويين الاقتصادي والاجتماعي وإنجاز المشاريع العربية المشتركة التي تهدف إلى تحقيق التكامل العربي.

أما صندوق النقد العربي فيهدف إلى مساعدة الدول العربية، على نهج السياسات الاقتصادية السليمة، ويحقق الاستقرار الاقتصادي والمالي من خلال دعم موازين المدفوعات وتوفير التمويل للإصلاحات الكلية والقطاعية وخاصة القطاع المالي والمصرفي سعيًا لتحقيق التكامل النقدي العربي.

وفيما يلي العمليات التمويلية لمؤسسات التنمية العربية والإقليمية حسب مجموعات الدول المستفيدة خلال العام ٢٠١٠م.

والواقع أنه بالرغم من أهمية هذه الصناديق في تمويل برامج التنمية الاقتصادية بالدول العربية والإسلامية، إلا أن الجانب السياسي كان يلعب دورًا كبيرًا في زيادة أو منع هذه البرامج عن دول بعينها وذلك تأثرًا بالظروف السياسية مما أفقد هذه المؤسسات في بعض الأحيان الحيادية المهنية.

ثالثًا
شركات توظيف الأموال

تعتبر شركات توظيف الأموال من المؤسسات الاقتصادية, التي وجدت لتلبي احتياجات قطاع عريض من المواطنين، والخاص بتوظيف أموالهم طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية مع حصولهم على عائد مجزٍ في جميع الأحوال، حيث تقوم شركات توظيف الأموال بحشد المدخرات، وتوظيفها في النشاط الاستثماري وقد ظهرت هذه الشركات في مصر في فترة الثمانينيات كظاهرة اقتصادية جديدة على المجتمع المصري، كما أنها تمثل لونًا جديدًا من المؤسسات الاقتصادية رغم كونها شركات مساهمة، حيث صدر قانون الاستثمار رقم ١٥٩ لسنة ١٩٨١م، والخاص بإصدار شركات المساهمة، الذي أباح إنشاء ذلك النوع من الشركات، وقد بلغ عدد هذه الشركات في السوق المصري مئة وثمانين شركة، وقد استطاعت هذه الشركات أن تجتذب شريحة كبيرة من أصحاب المدخرات وذلك لاعتمادها على ما يلي:

١. إعلانها أنها تتعامل وفقًا لأحكام الشريعة الإسلامية حيث إن الطلب على مثل هذا النوع من الاستثمارات كبير جدًا في المجتمعات الإسلامية وخاصة تلك البلدان التي لا تتوافر فيها منتجات الاستثمار الإسلامي الموافق لأحكام الشريعة[١].

٢. أن العوائد التي تقوم بتوزيعها دوريًا وبانتظام تزيد كثيرًا عن العوائد السائدة التي تحققها وتوزعها، والمؤسسات الاقتصادية

(١) عبدالحميد الغزالي (دكتور): تجربة توظيف الأموال في مصر كوعاء لتمويل الاستثمار وفقًا للمنهج الإسلامي، بدون ناشر، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ١٥.

بصفة عامة والمؤسسات المالية بصفة خاصة، حيث تراوحت الأرباح التي توزعها هذه الشركات من ٢٠٪ إلى ٢٤٪[١].

٣. القيام بجميع الأنشطة الاقتصادية التجارية والزراعية والصناعية والخدمية التقليدية وغير التقليدية.

٤. أن تسليم المدخرات من المودعين، يتم بطريقة سلسة وسهلة، كما أن هذه الشركات قد راعت البعد المكاني بتلقي الأموال في القرى والأحياء المختلفة بمحافظات مصر.

وقد استطاعت هذه الشركات منافسة المؤسسات المالية القائمة، وخاصة البنوك في الحصول على أموال ضخمة من المدخرات، بالرغم من الانتقادات الكثيرة التي وجهت لها، خاصة أن العمل في بعض هذه الشركات يعتمد على خبرة القائمين على إدارتها دون الاعتماد على وجود قواعد علمية، يسترشد بها القائمون عليها من حيث الإدارة والتنظيم والتوظيف.

وقد استمرت هذه الشركات تمارس عملها غير المقنن، في تجميع الأموال واستخداماتها، لما يقرب من عشر سنوات، مع غياب القواعد التي تضمن السلامة المالية لبعض هذه الشركات، التي تزاول عملها دون ضوابط معروفة ودون التقيد بأصول محاسبية، تتناسب مع حجم الأموال التي جمعتها، فضلًا عن هروب بعض أصحاب هذه الشركات للخارج، مما دفع المشرع إلى إصدار قانون آخر هو القانون رقم ١٤١ لسنة ١٩٨٩م، أطلق عليه شركات تلقى الأموال لاستثمارها.

ومن أهم شركات توظيف الأموال التي ظهرت في السوق المصري: الشريف والريان والهدى مصر وبدر والسعد والهلال ووالیکو. وتستثمر هذه الشركات أموالها في بعض من المجالات الصناعية: كصناعة المنظفات

(١) المرجع السابق، ص ١٦ - ١٧.

الصناعية والورق والبلاستيك، والزراعية وتربية الدواجن والأغنام والعجول، وكذلك الإسكان والمشروعات العقارية، كما شملت استثماراتها المضاربة في البورصات والأسواق العالمية في الذهب والفضة والعملات المختلفة، وقد بلغ عدد المودعين في عام ١٩٨٧م حوالي ١٩٣٥٩٦ مودعًا كانت على النحو التالي:

اسم الشركة	عدد المودعين
الشريف	١٠٠,٠٠٠
الريان	٦٥٦٢٤
الهدى مصر	١٨٠٩٥
بدر	٣٠٠٠
السعد	٦٢٢٧
الهلال	٦٥٠
الإجمالي	**١٩٣٥٩٦**

المصدر: عطيات محمد حسن، درويش مرعي إبراهيم، تطويع شركات توظيف الأموال لخدمة أهداف التنمية، ندوة الاستخدامات والأنشطة الاقتصادية لشركات توظيف الأموال الإسلامية في مصر، جامعة حلوان، القاهرة، يوليو ١٩٨٨، ص ٤.

هذا وقد استطاعت هذه الشركات جذب أعداد كبيرة من المودعين نتيجة لضآلة العائد الذي تقدمه البنوك الإسلامية أو المؤسسات المالية الأخرى.

وتشير إحدى الدراسات[١] إلى ضخامة حجم هذه المدخرات بهذه الشركات، حيث تقدر حجم المدخرات سنويًا بـ ٨ إلى ١٢ مليار جنيه سنويًا حيث قام عدد كبير من المصريين العاملين بالخارج وخاصة في دول الخليج العربي بتوجيه مدخراتهم نحو هذه الشركات، خاصة في ظل إغراءات العائد المرتفع والموافق لأحكام الشريعة الإسلامية في الوقت نفسه.

(١) عطيات محمد حسن (دكتور)، درويش مرعي (دكتور): تطويع شركات توظيف الأموال لخدمة أهداف التنمية، ندوة الاستخدامات والأنشطة الاقتصادية لشركات توظيف الأموال الإسلامية في مصر، جامعة حلوان، القاهرة، يوليو ١٩٨٨م، ص ٨.

وبتحليل وضعية هذه الشركات يلاحظ ما يلي:

١. نجاح هذه الشركات في جذب أموال المودعين وبطرق غير تقليدية، سواء للمواطنين في الداخل أو الخارج.

٢. اعتمد كثير من هذه الشركات في تخصيص استثماراته على أنشطة حقيقية مرتفعة الجدوى الاقتصادية والاجتماعية للتنمية الاقتصادية، والبعض الأخرى على مشروعات متدنية الجدوى.

٣. نافست هذه الشركات المؤسسات المالية الحكومية (البنوك)، وتفوقت عليها في عملية جذب المدخرات، وكذلك في ارتفاع العائد الذي توزعه.

٤. خوف الحكومة من تنامى قدرة هذه الشركات، وتأثيرها على القطاعات الاقتصادية بالدولة وكذلك على رسم خريطة سياسية مستقبلية مغايرة لتوجهات الدولة.

٥. ضعف الهياكل الإدارية والتنظيمية بهذه الشركات، وكذلك هو الحال بالنسبة للرقابة المالية.

٦. توجه هذه الشركات إلى الاستثمار طبقًا للشريعة الإسلامية أعطاها تميزًا وخاصة في ظل ازدياد الطلب على هذا النوع من الاستثمار لقطاع كبير من المجتمع المصري.

ويلاحظ أن من بين الشركات التي ظهرت على الساحة الاقتصادية شركات ومصانع الشريف، التي حققت سمعة طيبة في مجال الإنتاج، والمدعوم بمراكز أبحاث علمية وبحثية تخدم العملية الإنتاجية والتسويقية، وخدمة العملاء التي يصفها البعض بأنها تماثل نظيراتها من الشركات في بعض دول العالم المتقدم.

أما أهم الأنشطة الاستثمارية التي قامت بها شركات ومصانع الشريف فهي:

١. الصناعة[١]:

انصب الاستثمار في المجال الصناعى في عدة صناعات، من أهمها صناعة البلاستيك، ومستلزمات البناء، والمنظفات الصناعية، والأجهزة والأدوات الكهربائية، والأدوات الكتابية، وتصنيع الأغذية، وتقديمها في شكل منتجات جاهزة، وقد بلغت استثماراته الصناعية حوالي ٨١٢,١٣٣ مليون جنيه، وقد تميزت هذه الصناعات بالجودة العالية، الأسعار المناسبة، تلبية احتياج السوق المصري والعربي في بعض الأحيان لمنتجات يحتاجها السوق.

٢. الزراعة[٢]:

قامت شركة الشريف بالدخول بقوة في مجال استصلاح الأراضي وزراعتها، وقد بدأ نشاط هذه الشركات باستصلاح حوالي ١٠٠٠ فدان في مدينة العاشر من رمضان كما قامت هذه الشركات بالاستثمار في مجال تقنيات مستلزمات الإنتاج الزراعي، التي شملت مواسير الري بالتنقيط والصوب الصناعية وقد بلغت جملة المبالغ المستثمرة في هذا المجال حوالي ٢ بليون جنيه، ولا شك أن توجيه هذه الاستثمارات نحو هذه المجالات توضح التخصيص المتميز لهذه الاستثمارات، التي تؤدي إلى سد جزء من الفجوة الغذائية الموجودة بمصر والعالم العربي.

٣. التجارة:

نتيجة للنمو الكبير في المجالات الصناعية والزراعية التي قامت بها الشركة، كان التزامن لنمو القطاع التجاري مطلبًا رئيسيًا، وإتمام هذه المنظومة، ولذلك قامت الشركة بما يلي:

(١) عطيات محمد حسن (دكتور)، درويش مرعي إبراهيم (دكتور): تطويع شركات توظيف الأموال لخدمة أهداف التنمية، مرجع سبق ذكره، ص ٥ - ٦.

(٢) التقرير السنوي لشركات ومصانع الشريف، ١٩٨٩م، ص ٦٠ - ٦٥.

- إنشاء العديد من المنافذ لتوزيع منتجات الشريف في محافظات مصر المختلفة.
- القيام بأعمال التصدير والاستيراد والوكالة التجارية.
- بلغت جملة الأموال المستثمرة في هذا المجال حوالي ٢٠٠ مليون جنيه.
- ولا شك أن هذا الفكر الراقي لشركات الشريف بالتوسع في القطاع التجاري بالتزامن مع القطاعات الإنتاجية الصناعية والزراعية يؤيده البيانات والإحصاءات العالمية، والتي تشير إلى أن معدل نمو التجارة عالميًا أعلى بكثير من معدلات نمو الناتج المحلي[١].

٤. الإسكان:

لعبت شركات الإسكان بمجموعة الشريف، وهما شركة الشريف العقارية وشركة الشريف للإسكان دورًا كبيرًا في حل مشكلات الإسكان، وتلبية احتياجات المجتمع من الوحدات السكنية، حيث قامت الشركتان تنفيذ مساكن للإيواء العاجل بالاشتراك مع محافظة القاهرة وإنشاء وحدات سكنية للإسكان المتوسط للعاملين في شركاته وغيرهم، وقد بلغت جملة المبالغ المستثمرة في هذا المجال حوالي ١٤٧ مليون جنيه[٢].

ويلاحظ أنه في الوقت الذي يحجم فيه كثير من شركات الإسكان عن الدخول في مثل هذه المشروعات (مساكن الإيواء - والوحدات السكنية ذات المستوى المتوسط) نظرًا لتدنى العائد، فإن شركات الشريف قد

(١) الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وآخرون، التقرير السنوي الموحد، أبو ظبي، سبتمبر ٢٠١١م، ص ٢٢٣.

(٢) الأهرام الاقتصادي، شركات توظيف الأموال، الأهرام، القاهرة، العدد ٩٩٥، فبراير ١٩٨٨م، ص ١٩.

قامت بدور كبير في حل جزء من مشاكل الإسكان الحقيقية التي تواجه المجتمع المصري.

كما امتلكت شركات الشريف مجموعة من الأراضي والعقارات تبلغ قيمتها حوالي ٢٦٨ مليون جنيه، ولا شك أن هذه العقارات تمثل ضمانًا للمودعين بهذه الشركات.

٥. الخدمات:

لمواكبة التطور العلمي والتكنولوجى قامت شركات الشريف بإنشاء مركز الشريف العلمي، لتقديم الاستشارات العلمية المتخصصة، وإعداد البرامج التدريبية في المجالات المختلفة الفنية والاقتصادية والإدارية والمالية، في الوقت الذي أهملت فيه الشركات الحكومية المصرية البحث العلمي والتدريب، فكان سببًا رئيسيًا لتراجع مستوى هذه الشركات.

قام بتدعيم الكتاب الجامعي في الجامعات المصرية كمشاركة مجتمعية لتطوير التعليم الجامعي من خلال الدعم المادى.

كما قامت المساهمة في تدعيم وإنشاء الأقسام الطبية والجراحية في كليات الطب.

كما قامت شركات الشريف بإنشاء مستشفى على أحدث النظم الطبية، لمعالجة العاملين بالشركات وغيرهم، كما تم تقديم الدعم للأسر المنتجة، وكذلك رعاية العاملين اجتماعيًا وثقافيًا وترفيهيًا وطبيًا.

ولا شك أن هذه المسئولية الاجتماعية الكبيرة التي قامت بها الشركات تجاه المجتمع المصري تؤسس لسلام اجتماعي، يسود المجتمع، ويرمى به نحو القيم النبيلة.

أما رأس المال المستثمر في شركات الشريف فقد بلغ حوالي ١,٥ مليار جنيه، ويحقق صافى ربح حوالي ٣٠٠ مليون جنيه.

السنة	النسبة
١٩٧٧	٪١٧
١٩٧٨	٪١٨,٤
١٩٧٩	٪٢١,٣
١٩٨٠	٪٢٣,١
١٩٨١	٪٢٤,٠٥
١٩٨٢	٪٢٢,١
١٩٨٣	٪٢٢,٧
١٩٨٤	٪٢٢,٦
١٩٨٥	٪٢١,٤
١٩٨٦	٪١٩,٨
١٩٨٧	٪٢٠,٣

جدول رقم (٣)

نسبة الأرباح الموزعة خلال الفترة من ١٩٧٧ - ١٩٨٧

المصدر: نشرة عن نشاط شركات الشريف أصدرتها إدارة شركات الشريف عام ١٩٨٧م.

ولا شك أن هذه النسبة أعلى بكثير من العوائد البنكية في نفس التاريخ، أما عدد المستثمرين فقد كان العدد يزداد بصورة مطردة، نتيجة لثقة الناس الكبيرة بمشروعات الشركة الحقيقية والواعدة، التي يرونها بأعينهم، فقد ارتفع عدد المستثمرين من ١١٣٣٥ مستثمرًا في عام ١٩٨١ إلى حوالي ١٣٧٤٥٨ مستثمرًا في عام ١٩٨٧[١].

ولكن يبدو أن نجاح بعض شركات توظيف الأموال، ومنها بطبيعة الحال مجموعة شركات الشريف لم يكن يحقق السعادة للجهات الرسمية بالدولة، خوفًا من النفوذ الاقتصادي والسياسي لهذه الشركات على المجتمع، وبدلًا من أن تمد الدولة يد العون لهذه الشركات وتصحيح الأخطاء التي وقعت فيها بعض هذه الشركات وتحضنها، على اعتبار أن عملية التنمية

(١) إدارة شركات الشريف، نشرة نشاط الشركات والمصانع، القاهرة، ١٩٨٧م.

مسئولية الجميع، كما أن نجاح هذه الشركات واستمرارها يمثل نجاحًا للدولة، فقد قامت الدولة بالحجز على هذه الشركات. عمومًا فقد أسفرت تجربة شركات توظيف الأموال في مصر عن وجود مجموعة كبيرة من الإيجابيات، فكان بالإمكان[١] تعظيمها والاستفادة منها، وكذلك مجموعة من السلبيات كان من الممكن تلافيها. أما أهم الايجابيات، فهي[٢]:

١. القدرة الفائقة على جذب وتجميع المدخرات للمواطنين المصريين بالداخل والخارج.

٢. اكتساب ثقة المودعين.

٣. حصول المودعين على عائد كبير يتناسب مع معدلات التضخم السائدة.

٤. تعدد الأنشطة الاقتصادية: الصناعية والزراعية والتجارة والخدمية التي مارستها مع تطويرها.

٥. مساهمتها في تدفق العملات الأجنبية من الخارج.

٦. قيام المنافسة مع الجهاز المصرفي.

أما أهم السلبيات فقد تركز في ما يلي:

١. المضاربة في البورصات العالمية على الذهب والفضة والعملات الأجنبية، وتحقيق الخسائر في بعض الأحيان.

٢. عدم وجود هياكل إدارية وتنظيمية ورقابية على مستوى مقبول في هذه الشركات.

٣. غياب الضمانات الفعلية للمودعين.

---

(١) يعتبر الدكتور حمدي عبدالعظيم والدكتور يوسف إبراهيم والدكتور رفعت العوضي أن الحجز على شركات توظيف الأموال وتصفيتها يعتبر انتكاسة للاقتصاد المصري.

(٢) عبدالحميد الغزالي (دكتور): تجربة توظيف الأموال في مصر كوعاء لتمويل الاستثمار وفقًا للمنهج الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص ١٠٢ - ١٠٥.

٤. تطبيق المعاملات الإسلامية كان في بعض الأحيان مجرد شعارات.

٥. هروب بعض أصحاب هذه الشركات للخارج.

رابعًا
أسواق الأوراق المالية (البورصات)

تمثل مؤسسات أسواق المال في جميع بلدان العالم المستوى الاقتصادي للدولة في كثير من الأحيان، من خلال ما تحتويه هذه الأسواق على المؤسسات المالية التي تعمل فيه، فقوة هذه المؤسسات تعبر عن قوة الدولة، ولذلك يشبه بعض الاقتصاديين السوق المالية بأنها الأوعية التي يتم من خلالها انسياب التدفقات المالية في المجتمع، فهي بمثابة الشرايين التي تغذي عروق الاقتصاد الوطني بالأموال اللازمة لاستمرارية عمله بشكل سليم، وكلما كانت هذه الشرايين واسعة وسليمة كان الاقتصاد الوطني بعيدًا عن الجلطات والأزمات الاقتصادية التي يمكن أن تلحق به وتعيقه عن التقدم، بل أن السوق المالية المنتظمة والمنضبطة تزيد من ثقة الأفراد والمؤسسات في سلامة الوضع الاقتصادي مما يزيد من جذب المدخرات واستقطاب الاستثمارات الأجنبية ومن ثم زيادة معدلات الأداء والنمو الاقتصادي.

فمن أهم وظائف سوق الأوراق المالية (البورصة) على مستوى الاقتصاد الوطني ما يلي:

١. توطين رؤوس الأموال الوطنية.
٢. تعبئة المدخرات وتوجيهها نحو الاستثمار في المشاريع ذات الجدوى الاقتصادية.
٣. جذب رؤوس الأموال الأجنبية.
٤. تمهد الطريق أمام السلطات النقدية للمزج بين السياستين المالية والنقدية.

٥. يعد مؤشرًا مهمًا على حقيقة الوضع الاقتصادي واتجاهات الأسعار ومعدلات الادخار والاستثمار.

أما أهمية سوق الأوراق المالية بالنسبة للأفراد والشركات فهي:

١. تسهيل عملية الاستثمار لجميع الفئات الداخلية.

٢. سرعة تحويل الأوراق المالية إلى نقود سائلة عند الحاجة.

٣. إتاحة الاستثمار للأفراد والمؤسسات في الآجال المختلفة (القصيرة - المتوسطة - الطويلة).

٤. التعرف على المراكز المالية للشركات من خلال إدراج الأوراق المالية في سوق الأوراق المالية.

٥. تمويل الشركات.

٦. استفادة الشركات من وفورات الحجم الكبير.

وباستعراض التعاملات والرساميل في بعض الأسواق المالية والعربية يتضح أنها كبيرة، فمثلًا تبلغ القيمة السوقية الإجمالية لأسواق الأوراق المالية العربية ٩٨٣,٨ مليار دولار في نهاية ديسمبر ٢٠١٠[١].

وكذلك حجم التداولات اليومية في سوق الأوراق المالية فمثلًا يبلغ حجم التداولات اليومية في السوق السعودي حوالي ٣٠ مليار ريال سعوديب في أوقات الرواج ونمو السوق، وحوالي ٥ - ١٠ مليار ريال في الأوقات التي تشهد تراجعًا بالسوق وفي السوق المصري حوالي مليار جنيه، والكويت أكثر من ١٠٠ مليون دينار[٢].

أما من حيث الرساميل فقد بلغت القيمة السوقية لأسهم الشركات

(١) صندوق النقد العربي وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد، أبو ظبي، ٢٠١١م، ص ٣٤٠.

(٢) عادل حميد يعقوب (دكتور): أزمة سوق المال السعودي (البورصة)، دراسة اقتصادية، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، العدد الثلاثون، القاهرة.

المدرجة في بعض الدول العربية في عام ٢٠١٠م، ولا شك أنها رؤوس أموال كبيرة. كما يتضح من الجدول التالي:

السوق / البورصة	عدد الشركات	القيمة السوقية(*)	التغير في مؤشر الأسعار (٪)	معدل دوران الأسهم (٪)	مضاعف السعر (مرة)	العائد على السهم (٪)
سوق أبو ظبي للأوراق المالية	٦٤	٧٧,٠٨١	-٠,٩	١١,٤	١٠,٠٦	٣,٩٥
بورصة عمان	٢٧٧	٣٠,٩٠٤	-٦,٣	٣٠,١	١٨,٣٤	٣,٠٧
سوق البحرين للأوراق المالية	٤٩	٢٠,٠٦٠	-١,٨	١,٦	١٠,٦٦	٤,٠٧
سوق الأسهم السعودي	١٤٦	٣٥٣,٤٠٠	٨,٢	٦٠,٢	١٤,٨٣	٣,١١
سوق الكويت للأوراق المالية	٢١٤	١١٣,٨٨٣	-٠,٧	٤٢,١	١٨,٠٠	٤,١٥
بورصة القيم المنقولة بالدار البيضاء	٧٥	٦٩,٣٨٦	٢١,٢	٧٦,٤	١٩,٤٠	٣,٢٠
بورصة الأوراق المالية بتونس	٥٦	١٠,٦١٢	١٨,٤	١٨,٩	١٤,٣٩	١,٨٣
سوق دبي المالي	٦٥	٥٤,٦٩٢	-٩,٦	٢٨,٥	١٠,٦٧	٢,٩٨
سوق الخرطوم للأوراق المالية	٥٣	٢,٤٤٦	٠,١	٣٧,٢	...	...
سوق فلسطين للأوراق المالية	٤٠	٢,٤٤٩	-٠,٧	١٩,٤	٩,٣٩	٤,١٠
سوق مسقط للأوراق المالية	١١٩	٢٨,٣٠٩	٦,١	١٣,٢	١٠,٤١	٤,٧٤
بورصة قطر	٤٣	١٢٣,٦٤١	٢٤,٨	١٧,٤	١٤,١٣	٣,٣١
بورصة بيروت	١١	١٢,٦٧٦	-٤,٩	١٤,٧	...	...
البورصة المصرية	٢١٢	٨٤,١٠٩	١٥,٢	٦٥,٧	٩,٧١	٤,٣٨

جدول رقم (٥)

أهم مؤشرات أداء الأسواق المالية العربية خلال عام ٢٠١٠م.

المصدر: قاعدة بيانات أسواق الأوراق المالية العربية - إصدارات صندوق النقد العربي، ٢٠١١م.

غير أن معظم أسواق الأوراق المالية في الدول الإسلامية، ومنها الدول العربية بطبيعة الحال تعانى من أوجه القصور المؤسساتى، التي يمنعها من الانطلاق نحو تحقيق معدلات كبيرة لتنمية حقيقية لهذه المجتمعات،

حيث تتميز الأسواق المالية بالدول الإسلامية بكثير من أوجه الخلل، الذي يؤثر على كفاءتها، ويشمل هذا الخلل[1]:

١. كفاءة التخصيص حيث إن هناك كثيرًا من الأموال اتجهت إلى المشروعات غير ذات الجدوى الاقتصادية حيث نفتقد إلى الميزة النسبية والتنافسية في كثير من الأحيان.

٢. كفاءة التسعير، وهي تعنى أن أسعار الأسهم يجب أن تكون مساوية لقيمتها الحقيقية في جميع الأوقات (القيم العادلة) وهذا لا ينطبق على معظم الأسهم بالأسواق الإسلامية.

٣. كفاءة المعلومات حيث تستلزم عدم وجود فواصل زمنية بين نشر المعلومات واستيعابها، وهذه أيضًا بها خلل كبير، ويلاحظ أن هذه المؤسسات الاقتصادية (أسواق الأوراق المالية بالدول الإسلامية لم تستطع أن يكون لها دور مؤثر بالنهوض بشعوبها ولعل ذلك يرجع إلى عدة أسباب خاصة بطبيعة التعاملات، التي تغلب على هذه الأسواق، عكس كثير من المؤسسات الاقتصادية للدول المتقدمة، التي تمارس أنشطتها في إطار أكثر انضباطًا.

ومن أهم هذه الأسباب:

١. المضاربات المحمومة:

حيث يغلب على معظم أسواق الأوراق المالية بالدول الإسلامية، ومنها الدول العربية، المضاربات التي تعتمد على سرعة البيع والشراء للأسهم، اعتمادًا على توقعات الأسعار والحصول على فروق الأسعار كربح، وهي

(١) محمد عبيدالله (دكتور): تمويل الشركات من منظور إسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، فبراير ٢٠٠٦م، ص ٣٧-٤٠.

(*) القيمة السوقية بالمليون دولار.

تختلف عن المضاربة الشرعية، التي تعنى اتحاد المال المقدم من أحد الأطراف والعمل المقدم من طرف آخر بهدف تنفيذ مشروع استثماري.

ولا شك أن المضاربات المحمومة لها تأثير ضار على الإنتاج والاستثمار، بالرغم من الاستفادة المالية، التي قد تحققها بعض المؤسسات أو بعض الأفراد.

يقول الدكتور على السالوس: المضاربة الموجودة الآن بأسواق المال أغلبها هي المقامرة بعينها، أما الرئيس الفرنسي الأسبق شيراك فيقول المضاربون هم وباء الإيدز في الاقتصاد العالمي[1].

وتشير الآثار الاقتصادية لهذه المضاربات إلى حدوث خلل بالأسواق، يتمثل في الابتعاد عن السعر العادل (التقاء الطلب الحقيقي بالعرض الحقيقي) وتسعير الأسهم بقيم تختلف عن قيمتها الحقيقية مما يؤدي إلى الأضرار بكثير من الشركات، كما قد تؤدي الارتفاعات السعرية غير المبررة إلى إحداث هبوط كبير في السوق يتطور في بعض الأحيان إلى انهيار.

٢. التعامل في أسهم بعض الشركات المحرمة شرعًا:

نكاد نجزم أن معظم الشركات المدرجة في أسواق المال الإسلامية، والمصنفة ضمن الشركات (المحرمة طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية هي شركات مباحة النشاط، فهي شركات تعمل في الأنشطة الصناعية والزراعية والخدمية، والقليل منها يعمل في أنشطة أو يمارس بعض الأنشطة المحرمة كبعض البنوك التي تمارس الإقراض الربوي وبعض المعاملات التي لا تتوافق مع الشريعة (بعض أنواع الاستثمارات -بطاقات الائتمان- بعض العمليات المصرفية)، ولكن حرمة هذه الشركات تنبع من أن رؤوس أموالها أو جزء كبير منه ناتج عن القروض الربوية.

(١) علي السالوس (دكتور): الاستثمار في أسواق المال، بدون ناشر، القاهرة، فبراير ٢٠٠٦م.

ويرى الفقهاء أن هذا النوع من الشركات المحرمة لا يجوز التعامل في أسهمها، ولا العمل فيها، ولا مناصرتها، ولا مؤازرتها، وإنما يجب مقاطعتها وحلها، فهي حرب على الله ورسوله وجهر بالمنكرات، وجرأة على حدود الله ومحارمه، وهي أسس البلاء والفساد في المجتمعات، وقد صحت نصوص شرعية كثيرة تنهي عن هذه التعاملات، وتحرمها إذا ما مورست بطريقة فردية، وهي في صورتها الحالية أكثر حرمة لعظم ضررها وآثارها[1].

أما الآثار الاقتصادية للربا، فإنه يعمل على عرقلة مسيرة التنمية الاقتصادية وتقليل مجالات الاستثمار ذلك، لأنه يؤدي إلى تمييز رأس المال على سائر عناصر الإنتاج[2] بأن يكون مستحقًا لعائد دون مقابل من إنتاج أو عمل أو تعرض لمخاطرة وبعبارة أخرى فإن المعاملات الربوية تؤدي إلى استخدام النقود في غير وظيفتها الأساسية، فتكون سلعة تباع وتشترى يباح تأجيرها بثمن معين يسمى الفائدة، مما يمنحها القدرة على إنتاج نقود من غير إسهام فعلي في العملية الإنتاجية بالعمل أو التعرض للمخاطرة أو الإنتاج الفعلي.

٣. تسريب المعلومات الكاذبة أو المضللة:

ففى هذه الأسواق كثيرًا ما يعتمد بعض المتعاملين إلى تسريب معلومات كاذبة أو إطلاق معلومات مغرضة، بهدف خفض، أو رفع القيمة السوقية لأسهم إحدى الشركات أو الحديث عن بعض الحوافز الإيجابية، مثل رفع رأس مال الشركة، أو اندماجها مع إحدى الشركات الكبرى ذات الشهرة

(١) عطية السيد فياض (دكتور): التعامل في سوق الأسهم والسندات (البورصة في الفقه الإسلامي)، دراسة مقدمة إلى كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، أبها، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ، ص ٥.

(٢) رشاد حسن خليل (دكتور): الفساد في النشاط الاقتصادي «صوره وآثاره وعلاجه»، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥م، ص ١١.

الواسعة أو الفوز بعطاءات وعقود كبيرة، كما قد يكون الحديث عن قرارات حكومية تتعلق بضبط السوق والرقابة عليه أو التدخل فيه، ومثل هذه المعلومات المغلوطة قد تهوى بالسهم إلى سعر متدنٍ فيشتري المستفيد أو ترفعه إلى عنان السماء فيبيع المستفيد، ففى الحالتين يحقق المستفيد من الشائعات المكاسب من المشترين والبائعين، الذين يقعون ضحية لهذه الشائعات، فترتفع الأسعار أو تنخفض دون مبرر اقتصادي معتبر، ومثل ما تقدم في خطورته تعمد إخفاء بعض المعلومات المتمثلة في صورة قرارات أو صفقات لا يعرف بها إلا عدد محدود من المضاربين، حيث يقوم هؤلاء بالتصرف في ضوء مثل هذه المعلومات، بينما يواجه الآخرون آثارها التي غالبا ما تكون صعبة.

ولقد حرم الإسلام غش المسلم لأخيه المسلم، وكذا الخداع والاحتيال والخيانة والكذب والكتمان، وأمر بالصدق والأمانة والوضوح والشفافية.

روى البخاري ومسلم عن حكيم بن حزام قال: قال رسول الله ﷺ: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما»[(١)]. وعند مسلم وغيره عن أبى هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يبيع بعضكم على بيع أخيه»[(٢)] وعنده «من غش فليس منى» وعند الترمذى «المسلم أخو المسلم، لا يخونه، ولا يكذبه، ولا يخذله».

٤. انعدام الشفافية:

حيث تعاني الأسواق المالية الإسلامية وخاصة العربية من عدم تحقق الشفافية في هذا القطاع، والمتمثل في عدم ربط السوق بالقوائم المالية للشركات،

(١) صحيح البخاري، باب البيوع، الجزء السابع، ص ٣٠٢.
(٢) صحيح البخاري، باب البيوع، الجزء السابع، ص ٣٣٤.

فيما يخص الموازنات المالية ومكررات الربحية بما يجعل المتعاملين والمستثمرين على دراية كاملة لطبيعة الأسهم، التي يرغبون في التعامل بها[١]، وقد أدى ذلك إلى تقديم بيانات غير صحيحة عن ميزانيات بعض الشركات أو سياستها أو خططها المستقبلية في التوسعات، وقد كان لهذه البيانات الأثر السلبى في التغرير ببعض المتعاملين بالسوق، كما قد تحرص بعض الشركات على حجب بعض المعلومات التي تهم المستثمرين أو المراقبين لحركة السوق، والتي يكون لها نفس الإشارة السابقة، أو تقدم معلومات مفيدة لبعض الأشخاص، ولذلك اعتبرت هيئة الرقابة والإشراف على الأوراق المالية والبورصة في الولايات المتحدة أن تقدم معلومات داخلية من بعض الشركات لبعض الأفراد من الانتهاكات الفاضحة التي تعتبر جريمة يعاقب عليها القانون. ولا شك أن ذلك يعد للمؤسسية التي تهدف إلى الرقي بالتعاملات[٢].

٥. الاستحواذ على نسبة كبيرة من أسهم بعض الشركات بغرض الاحتكار:

حيث ساعدت قوانين حرية الأسواق، التي تبيح شراء أو بيع كميات كبيرة من الأسهم، وبدون ضوابط في كثير من أسواق المال في الدول الإسلامية على الاحتكار، وغالبًا ما يتحقق الاحتكار في الشركات الصغيرة نسبيًا، نظرًا لسهولة الاستحواذ عليها أو على جزء كبير منها، وذلك من خلال قيام مجموعة صغيرة أو حتى أحد المستثمرين أو المضاربين بالسوق بشراء جميع الكميات المعروضة من سهم ما بغرض تحقيق نوع من الاحتكار، يمكنه فيما بعد من بيع الأسهم للراغبين في الشراء عند الأسعار التي يحددها، كما قد يقوم ومن خلال ملكيته لنسبة كبيرة من هذه الأسهم بالانفراد بصناعة القرار

(١) هاني سري: أزمة الأسواق الخليجية، المؤتمر الرابع لأسواق الأسهم الخليجية، دبي، الإمارات العربية المتحدة من ١٩ - ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٦م، ص ٣.

(٢) Michael D-shomo stock market Rules- Third edition, Jarir Book, Riyadh, ٢٠٠٦, pp ٥٩ - ٦٠.

في الشركة مالكة الأسهم، ومن الأمثلة على ذلك شركة حديد عز وشركات الأسمنت في مصر، وكثيرًا ما يسبب الاحتكار في الأسواق المالية أضرارًا اقتصادية ومالية كبيرة، ومن أهمها رفع القيمة السوقية لأسعار بعض الأسهم على غير حقيقتها، مما يؤدي إلى السبب في حدوث خسائر كبيرة لكثير من المتعاملين، نتيجة لشرائهم أسهم بأسعار بعيدة كثيرًا عن السعر العادل، كما يؤدي الاحتكار إلى خفض الكفاءة الاقتصادية للسوق، وهذا بدوره يساهم في زعزعة اقتصاد الدولة، كما أنه يساهم في زيادة سوء توزيع الدخول بين الأفراد، ولذلك فقد اعتبر الإسلام أن الاحتكار جريمة تستوجب الطرد من رحمة الله ﷻ، فالمحتكر ملعون، وبرئت منه ذمة الله ورسوله، روى ابن ماجة عن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من احتكر حكرة يريد أن يغلى بها على المسلمين فهو خاطئ»[1] وعند أحمد والطبرانى عن معقل بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: «من دخل في شيء من أسعار المسلمين ليغليه عليهم، كان حقًا تبارك وتعالى أن يقعده بعظم من النار يوم القيامة»[2]. ويلاحظ أن الأسواق المالية في الدول المتقدمة تراقب الصفقات الكبيرة في البيع والشراء، كما أنها تحدد في بعض الأحيان نسب معينة من الملكية في الشركات، لا يمكن تجاوزها حفاظًا على نزاهة السوق.

٦. تلاعب شركات الوساطة ومكاتب الاستشارات المالية والاقتصادية الخاصة بالبورصات:

تقوم بعض شركات الوساطة وهي المخول لها نظامًا في معظم دول العالم بالوكالة عن الأفراد في الاستثمار في البورصات بالتلاعب في السوق عن طريق استخدام المعلومات الداخلية أو التلاعب في تحريك أسعار الأسهم هبوطًا أو صعودًا، لتحقيق أرباح استثنائية غير مشروعة، وربما قامت في

(١) سنن ابن ماجه، الجزء الثاني، ص ٧٢٩.
(٢) مسند الإمام أحمد، الموسوعة الإسلامية الشاملة، حديث رقم ١٩٩٢٧.

كثير من الأحيان بالتصرف في أسهم العملاء دون الرجوع إليهم، وقد تقوم بعض المكاتب الاستشارية بتقديم معلومات وتحليلات كاذبة عن السوق وعن الشركات المتوقع نمو أسعار أسهمها، نتيجة لأدائها الاقتصادي المالي الجيد، وهي في ذلك قد تعمل لمصلحة بعض المتعاملين بالسوق، ولا شك أن هذا السلوك هو من الناحية الشرعية كذب وتضليل وخيانة للأمانة، وكلها جرائم شرعية، ومن الملحوظات المعتبرة أن معظم المكاتب الاستشارية تبنى تحليلاتها اعتمادًا على التحليل الفني دون الاقتصادي، حيث توجه انتقادات للتحليل الفني على أنه ضرب من الخيال، وأنه ينظر إليه على أنه مضيعة للوقت كما يفتقر التحليل الفني للرؤى المستقبلية بجانب التركيز فقط على نتائج الحدث الفعلي وإغفال هذا التحليل عددًا من العوامل الاقتصادية المهمة كالناتج المحلي الإجمالي أو الدين العام أو معدل البطالة أو التضخم مما يفقده معناه.

٧. تغليب المصالح الخاصة من قِبل متخذى القرار:

حيث يقوم بعض رجال الحكومة والمسئولين في بعض الدول الإسلامية بالتعامل في البورصات مباشرة أو من خلال آخرين (تورط علاء وجمال مبارك) في مصر في هذه العمليات. ومن أخطر ما يصيب البورصات وغيرها من مؤسسات أسواق المال أن يتحول أفراد الحكومة ورجالها إلى تجار يتربحون فيها ويستثمرون، سواء كان ذلك بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر، وهو ما لا تسمح به كثير من الأنظمة، أو بطريق غير مباشر عن طريق وكلاء أو سماسرة، فيتاجرون نيابة عنهم، وقد ترتب على قيام المنفذين بالدولة ممارسة مثل هذه الأعمال، فساد السوق واضطرابه في بعض الأحيان[1]، إذ يعمل هؤلاء لمصلحتهم ويسخرون الدولة وأنظمتها لتحقيق

(١) عبدالفتاح محمد صلاح: صيحة إلى من يهمه الأمر، لا لتدمير الاقتصاد القومي المصري، الجامعة الأمريكية المفتوحة، القاهرة، مايو ٢٠١١م، ص ١ - ٥.

ما يريدون، وتعتبر هيئة الرقابة والإشراف على الأوراق المالية والبورصة في الولايات المتحدة الأمريكية استفادة موظفي الحكومة أو الجهات الحكومية من معلومات معينة لبعض الشركات من الجرائم، التي تستحق العقاب وتعتبر الهيئة أن استفادة هؤلاء المسئولين دون غيرهم، يؤدي إلى التقليل من ثقة المستثمرين في نزاهة وسلامة أسواق الأوراق المالية.

الخاتمة

من خلال العرض السابق الذي تضمنته محتويات الكتاب تبرز بعض النقاط المهمة أعرضها فيما يلي:

١. ينسب الكثيرون سائر وجوه الفوضى وغياب التخطيط المستقبلى والقصور في الأداء وفقدان الإستراتيجية والارتباك في اتخاذ القرارات، أو اتخاذ القرارات بشكل عشوائي وغير موضوعي، وفشل التنمية والإصلاح الإداري إلى فقدان المؤسسية والفكر المؤسسي، وقد أدى ذلك كله إلى تراجع محاولات النهضة والتقدم في البلدان الإسلامية، وخاصة في القرنين التاسع عشر والعشرين.

٢. تتأثر المؤسسات الاقتصادية التي أثرت في تاريخ الأمة الإسلامية بالجوانب السياسية "الإرادة السياسية" والاجتماعية والتاريخية والإدارية والشرعية والبيئية بالإضافة إلى الجانب الاقتصادي الذي يمثل جوهر الدراسة.

٣. تكتسب عمل المؤسسات الاقتصادية في الدول الإسلامية حديثًا وبداية من أواخر القرن العشرين أهمية كبيرة خاصة في ظل اقتصاد قائم على المعلومات والمعرفة والقدرة على تحقيق أهداف أكثر طموحًا للحاق بركب الحضارة والتنمية في دول العالم المختلفة التي حققت ذلك مع الأخذ في الاعتبار التحولات الاقتصادية والدولية التي تسود العالم، والتي من أهمها:

- عولمة النشاط المالي.

- تعاظم دور الاقتصاد الرقمي والمعرفي، وخاصة في مجال الإنتاج السلعي والخدمي والمبادلات التجارية.
- تعاظم دور المنظمات الدولية في إدارة الاقتصاد العالمي.

٤. للمؤسسات الاقتصادية صورة متعددة من أهمها المصارف الإسلامية والبنوك، وكذلك مؤسسات الوقف الإسلامي ومؤسسات الزكاة ومن صور المؤسسات الاقتصادية أيضًا الشركات المالية غير المصرفية وخاصة شركات التأمين، ومنها أيضًا شركات توظيف الأموال بمختلف صورها، وكذلك الجمعيات الأهلية التي تقوم بدور اقتصادي كبير في المجتمع، كما أن هناك مجموعة من المؤسسات الاقتصادية تأخذ شكل مصارف أو بنوك أو صناديق ائتمانية ذات طابع إقليمى مثل البنك الإسلامي للتنمية بجدة والصندوق الكويتى وصندوق أبو ظبي للتنمية والصندوق السعودي للتنمية وكذلك أسواق رأس المال والبورصات بالبلدان الإسلامية المختلفة.

٥. النظريات الاقتصادية الإسلامية والتقليدية في العمران والاستهلاك والاستثمار والإنتاج والنقود والقيمة والتوزيع لا يمكن أن تتحقق صحتها على أرض الواقع إلا من خلال مؤسسات اقتصادية قوية بالإضافة إلى بيئة مناسبة لعمل هذه المؤسسات، ولذلك فإن المؤسسات الاقتصادية بأنواعها المختلفة الإنتاجية والاستثمارية والتجارية والتنموية هي الآليات الأساسية لتأصيل عمل النظريات والقوانين الإسلامية والتقليدية.

٦. يستند عمل المؤسسات الاقتصادية بصورتها المنظمة في الفكر الإسلامي إلى مبادئ عامة، تعكس أحكام الشريعة الإسلامية المرنة والسمحة، وهدفها تحقيق المصالح العامة والخاصة في كل زمان ومكان.

٧. مؤسسة الوقف تاريخيًّا هي المؤسسة التي نشأت في كنفها الحضارة الإسلامية لما وفرته من تمويل مستمر وشامل لكل مجالاتها. فقد كان للوقف الإسلامي دور عظيم ومهم في رقي الحضارة الإسلامية، وخاصة في القرن التاسع عشر، حيث كان المردود الاقتصادي لأوقاف المساجد والدعوة الإسلامية والتعليم والبحث العلمي وغيرها أكبر الأثر في انعكاسها على زيادة عمليات الإنتاج وتقدمها، بل وريادتها على بعض دول العالم في أوقات كثيرة، كما ساهمت الأوقاف في زيادة نسبة الاستهلاك، ومن ثم زيادة الطلب على سلع كثيرة، مما أدى إلى فتح مجالات إنتاجية جديدة وعديدة، فازدهرت بدورها التجارة بين المدن والحواضر الإسلامية، مما أدى إلى تخصيص أمثل للموارد الاقتصادية وإلى توزيع أفضل للثروة وإلى رفاهية اقتصادية شملت شعوب الأمة الإسلامية.

وقد ساعدت المؤسسات الوقفية بعض الدول الإسلامية على النهوض باقتصادياتها وتحقيق معدلات إيجابية في كثير من أوجه النشاط الاقتصادي، ومن أمثلة هذه الدول الجمهورية التركية فقد استطاع الوقف مع غيره من المؤسسات الاقتصادية أن يحقق طفرة في مجال دخول المواطنين، فقد استطاع الوقف مع غيره من المؤسسات الاقتصادية أن يحقق طفرة في مجال دخول المواطنين، فقد ارتفع معدل الدخل الفردي السنوي في تركيا من ٣٥٠٠ دولار عام ٢٠٠٢م إلى ١٠٥٠٠ دولار في عام ٢٠١٠م، كما ارتفع حجم الإنتاج من ١٨٠ مليار دولار عام ٢٠٠٢م إلى حوالي ٧٤٠ مليار دولار عام ٢٠١٠م، كما حققت المؤسسات الوقفية في ماليزيا نجاحات كبيرة انعكست بدورها إيجابيًّا على مؤشرات الاقتصاد الماليزي، فقد ارتفع متوسط دخل الفرد من ٦٠٠ دولار عام

١٩٨٠م إلى حوالي ٧٠٠٠ دولار عام ٢٠٠١م، وارتفع إلى حوالي ١٤ ألف دولار في عام ٢٠١١م.

٨. يحتل قطاع البنوك مكانًا متميزًا، داخل قطاع المؤسسات الاقتصادية بصفة عامة والمؤسسات المالية، فهو أقدم المؤسسات المالية وأكثرها انتشارًا فضلًا عن صلته المباشرة بنظم المدفوعات ومن ثم إدارة حركة النقود التي تمثل المحرك الأساسي للنشاط الاقتصادي، وتقسم البنوك إلى بنوك تقليدية، تقوم بأعمال الوساطة المالية وتقدم الخدمات المصرفية بدون ضوابط شرعية، أما للبنوك الأخرى فهي إسلامية وقد شهدت الصناعة المصرفية العالمية والإسلامية والعربية في السنوات القليلة الماضية تطورًا ملحوظًا في انتشار العمليات المصرفية الإسلامية، سواء من خلال إنشاء مصارف إسلامية أو من خلال تقديم منتجات مصرفية إسلامية بالبنوك التقليدية أو تحول البنوك ذاتها إلى العمل المصرفي، وقد تطور عدد المصارف الإسلامية من (٢٦٧) بنكًا في نهاية عام ٢٠٠٣م إلى ما يزيد على ٥٠٠ بنك إسلامي في عام ٢٠١٠م بالإضافة إلى بعض المصارف التي بها فروع أو نوافذ إسلامية، والتي يزيد عددها على ٣٠٠ بنك في أكثر من ٥٧ دولة على مستوى العالم. أصدر العديد منها قوانين خاصة لتنظيم العمل بالمصارف الإسلامية، ومن تلك الدول الإمارات، الكويت، إنجلترا، سنغافورة، السودان، فرنسا.

٩. تعتبر البنوك الإسلامية هي مؤسسات تنموية في المقام الأول، فإن ما تقدمه من تشكيلة المنتجات المصرفية يختلف اختلافًا كبيرًا عما تقدمه غيرها من البنوك التقليدية، وخاصة المنتجات التمويلية، والتي من أهمها:

أ. المرابحة.

ب. المضاربة.

ج. السلم والسلم الموازى.

د. الاستصناع والاستصناع الموازى.

هـ. الإجارة.

و. المشاركة.

١٠. تعتبر المشاركة في البنوك الإسلامية من أهم صيغ الاستثمار من الناحية الاقتصادية، التي تؤدي إلى إحداث مردود اقتصادي كبير، وتأخذ صورة المشاركة في المصارف من خلال اشتراك المصرف وأحد العملاء في مشروع ما، على أن يتقاسما رأس المال بنسب متساوية أو متفاوتة والربح بينهما على حسب الاتفاق، وهي تلاءم طبيعة المصرف الإسلامي وفلسفته، فيمكن استخدامها في تمويل الأنشطة الاقتصادية المختلفة، ومن ثم تحقق الوظيفة الاجتماعية للاستثمار، كما تعد هذه الصورة البديل الأساسي للتمويل عن طريق القروض الربوية المطبق في المصارف التقليدية، ومع ذلك فلا تتعدى نسبة هذه الصفة الاستثمارية أكثر من ٣٪ من جملة حجم الاستثمارات، التي تقوم بها المصارف في حين تبلغ المرابحة حوالي ٣٥٪.

١١. البنك الإسلامي للتنمية في جدة من أهم المؤسسات المالية والاقتصادية في العالم الإسلامي، فالبنك الإسلامي للتنمية مؤسسة مالية دولية أنشئت تطبيقًا للبيان الصادر عن مؤتمر وزراء مالية الدول الإسلامية، الذي عقد فى مدينة جدة في ديسمبر ١٩٧٣ وقد افتتح البنك رسميًّا في أكتوبر ١٩٧٥م، ويهدف البنك الإسلامي للتنمية إلى دعم جهود التنمية الاقتصادية، والتقدم الاجتماعي

لشعوب الدول الأعضاء والمجتمعات الإسلامية في الدول غير الأعضاء مجتمعة ومنفردة، طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية.

وقد شهد البنك الإسلامي للتنمية تطورًا كبيرًا على مدار السنوات والعقود الماضية ليتحول إلى مجموعة تضم إلى جانب البنك كل من المؤسسة المالية لتنمية القطاع الخاص والمؤسسة المالية لتأمين لاستثمار، وائتمان الصادرات، والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، هذا بالإضافة إلى عدد من الصناديق التي تم إنشاءها داخل البنك، لتعزيز الكفاءة والفعالية في تقديم بعض الخدمات للدول الأعضاء، مثل صندوق حصص الاستثمار ومحفظة البنوك الإسلامية للاستثمار والتنمية وصندوق البنية الأساسية، والهيئة العالمية للوقف وتتركز إستراتيجية بنك التنمية الإسلامي على:

- تعزيز الصناعة المالية الإسلامية.
- مكافحة الفقر.
- تعزيز التعاون بين الدول الأعضاء.

أما صيغ التمويل التي يقدمها البنك الإسلامي للتنمية، فهي صيغ تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كما أنها صيغ يغلب عليها الجانب التنموي والتنوع، ومن أهم هذه الصيغ:

أ. القروض الميسرة.

ب. المساهمة في رأس المال.

ج. الإجارة.

د. البيع لأجل.

هـ. المشاركة في الأرباح.

و. الاستصناع.

ز. المساعدة الفنية.

ح. خطوط التمويل للمشروعات الصغيرة والمستوطنة.

١٢. تعتبر تجربة بنك مصر من التجارب المهمة كحالة لأحد المؤسسات المالية، خاصة وأن فكر الاقتصادي طلعت حرب صاحب فكرة إنشاء البنك كان فكرًا تنمويًّا خالصًا، فقد ركز على تنمية الاقتصاد المصري في الأجل المتوسط والطويل، والاهتمام بالقطاعات الإنتاجية التي تشكل نسيج الاقتصاد المصري، كما أن هذا الفكر لا يختلف كثيرًا عن جوهر الفكر المصرفي الإسلامي، حيث تعد البنوك الإسلامية هي بنوك تنمية في المقام الأول، وقد اتبع طلعت حرب سياسة تخطيطية مبنية أساسًا على إيمان بأهمية الكيان الاقتصادي، الذي أسسه في القيام بدور البنك القابض الذي يؤسس مجموعة من الشركات المستقلة التي تدور في فلكه، ومن أهم الشركات التي أنشأها بنك مصر، وكان لها دور تنموي كبير في الاقتصاد المصري:

- شركة مصر للغزل والنسيج.
- شركات مصر للملاحة البحرية.
- شركة مصر للصباغة.
- شركة مصر لأعمال الاسمنت المسلح.
- شركة مصر للمناجم والمحاجر.
- شركة مصر لتجارة وتصنيع الزيوت.
- شركة مصر للمستحضرات الطبية.
- شركة بيع للمصنوعات المصرية.
- شركة مصر للكيماويات.
- شركة مصر للفنادق.

- شركة مصر للتأمين.
- شركة مصر للتمثيل والسينما.

١٣. تجربة بنجلاديش الخاصة (بنك الفقراء) من التجارب الرائدة التي تستحق الدراسة والاحترام، حيث يعتبر بنك الفقراء من المؤسسات المالية المتميزة، الذي يمثل فكرًا مؤسسيًا راقيًا، يترجم متطلبات وحاجات المجتمع المالية في هذا الإطار المتخصص، فقد لبى هذا البنك احتياجات عملائه من القروض الصغيرة ومتناهية الصغر، وقد قدم البنك منذ تأسيسه في أوائل الثمانينيات نحو ١١ مليون قرض وجهت معظمها لتمويل مشروعات منزلية، تقوم عليها غالبًا النساء حيث يعطى هذا البنك الأولوية في الاقتراض للنساء، وقد وصلت نسبة تسديد القروض إلى حوالي ٩٩٪، وهي نسبة عالية جدًا إذا ما قيست بنسب تسديد القروض على مستوى جميع المؤسسات المالية العالمية، صاحب هذه المؤسسة هو الأكاديمي والاقتصادي الدكتور محمد يونس، الذي حصل على جائزة نوبل للسلام في عام ٢٠٠٦م مقابل نجاح هذا المشروع الفرد.

١٤. الصناديق الوطنية (أبو ظبي - الكويت - السعودية) من المؤسسات المالية الكبيرة، التي تساهم في تمويل التنمية الاقتصادية بالدول العربية والإسلامية، وقد قدمت هذه الصناديق خلال السنوات الماضية مساعدات ومنحًا وقروضًا ميسرة كبيرة لكثير من البلدان العربية والإسلامية.

والواقع أنه بالرغم من أهمية هذه الصناديق في تمويل برامج التنمية الاقتصادية بالدول العربية والإسلامية، إلا أن الجانب السياسي كان يلعب دورًا كبيرًا في زيادة أو منع هذه البرامج عن دول بعينها،

وذلك تأثرًا بالظروف السياسية، مما افقد هذه المؤسسات في بعض الأحيان الحيادية المهنية.

١٥. تعتبر شركات توظيف الأموال من المؤسسات الاقتصادية، التي وجدت لتلبي احتياجات قطاع عريض من المواطنين، والخاص بتوظيف أموالهم، طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية مع حصولهم على عائد مجزٍ في جميع الأحوال، حيث تقوم شركات توظيف الأموال بحشد المدخرات وتوظيفها في النشاط الاستثماري، وقد ظهرت هذه الشركات في مصر في فترة الثمانينيات كظاهرة اقتصادية جديدة على المجتمع المصري، كما أنها تمثل لونًا جديدًا من المؤسسات الاقتصادية، ومن أهم شركات توظيف الأموال التي ظهرت في السوق المصري، الشريف والريان والهدى مصر وبدر والسعد ووالليكو وتستثمر هذه الشركات أموالها في بعض المجالات الصناعية: كصناعة المنظفات الصناعية والورق والبلاستيك والزراعة وتربية الدواجن والأغنام والعجول، وكذلك الإسكان والمشروعات العقارية، كما شملت استثماراتها المضاربة في البورصات والأسواق العالمية في الذهب والفضة والعملات المختلفة، وقد بلغ عدد المودعين في عام ١٩٨٧ حوالي ١٩٣٥٩٦ مودعًا.

ولكن يبدو أن نجاح بعض شركات توظيف الأموال، ومنها بطبيعة الحالة مجموعة شركات الشريف، لم يكن يحقق السعادة للجهات الرسمية بالدولة، خوفًا من النفوذ السياسي والاقتصادي لهذه الشركات على المجتمع. عمومًا فقد أسفرت تجربة شركات توظيف الأموال في مصر عن وجود مجموعة كبيرة من الإيجابيات، كان بالإمكان تعظيمها والاستفادة منها، وكذلك مجموعة من السلبيات كان من الممكن تلافيها.

١٦. تمثل مؤسسات أسواق المال في جميع بلدان العالم المستوى الاقتصادي للدولة في كثير من الأحيان، من خلال ما تحتويه هذه الأسواق على المؤسسات المالية، التي تعمل فيه، فقوة هذه المؤسسات تعبر عن قوة الدولة، غير أن معظم أسواق الأوراق المالية في الدول الإسلامية، ومنها الدول العربية بطبيعة الحال تعانى من أوجه القصور المؤسساتي، والتي يمنعها من الانطلاق نحو تحقيق معدلات كبيرة لتنمية حقيقية لهذه المجتمعات، حيث تتميز الأسواق المالية بالدول الإسلامية من أوجه الخلل، والذي يؤثر على كفاءتها، ويشمل هذا الخلل:

أ. كفاءة التخصيص.

ب. كفاءة التسعير.

ج. كفاءة المعلومات.

كما أن هناك خللًا في المعاملات تغلب على معظم الأسواق بهذه الدول تتمثل فى:

- المضاربات المحمومة.
- التعامل في أسهم بعض الشركات المحرمة شرعًا.
- تسريب المعلومات الكاذبة والمضللة.
- انعدام الشفافية.
- الاحتكار.
- تلاعب شركات الوساطة ومكاتب الاستشارات المالية والاقتصادية الخاصة بالبورصات.
- تغليب المصالح الشخصية من قِبل متخذى القرار، كما أن معظم هذه الأسواق يركز على المعاملات في الأسواق الثانوية، ويهمل الأسواق الأولية الخاصة بدخول شركات جديدة إلى الإنتاج.

١٧. من أهم أسباب ضعف المؤسسات الاقتصادية في الدول الإسلامية في القرن العشرين هو سقوط دولة الخلافة العثمانية، وكان من أهم أسباب سقوط هذه الدولة ما يلي:

أ. عدم الاهتمام بسنن الله الكونية.

ب. دور مصطفى كمال أتاتورك والخونة في إسقاط الخلافة العثمانية.

ج. دور الاستعمار الغربي في سقوط الخلافة.

د. دور اليهود في إسقاط الخلافة العثمانية.

هـ. دور الروس في إسقاط الخلافة العثمانية.

١٨. أثبتت الدراسات المتعلقة بتقييم مؤسسات الأوقاف الإسلامية: أن هذه المؤسسات استطاعت أن تساهم في بناء الحضارة الإسلامية في وقت ازدهارها، إلا أن واقعها المعاصر في جميع الدول الإسلامية يشير إلى أنها تعانى من ضعف شديد، ويمكن رصد أهم ملامح واقع الوقف في معظم الدول الإسلامية فيما يلي:

أ. استيلاء الحكومات في كثير من البلدان الإسلامية على أموال الوقف.

ب. سوء الإدارة الحكومية للوقف والفساد الإداري، الذي شمل إهدار المال العام.

ج. إصدار قوانين في بعض الدول الإسلامية تعيد عملية الوقف، كما أن هناك بعض الدول الإسلامية لا يوجد بها قوانين للوقف.

ضياع الكثير من أعيان الوقف نتيجة الاعتداء عليها من قِبل أصحاب النفوس المريضة في ظل غياب هيبة الدولة وتفشى الفساد.

ومع ذلك هناك بوادر قوية تحاول تلافى أسباب ضعف حالة الوقف الإسلامي، وكذلك أحياء دورة المفقود، ومن هذه البوادر:

د. تجربة إنشاء الصناديق الوقفية في بعض الدول الإسلامية.

هـ. تجربة الأسهم الوقفية.

و. وجود عدة مؤسسات خيرية فاعلة في بعض الدول الإسلامية، تقوم على وقف من بعض رجال الخير.

ويجب أن نشير أيضًا إلى بعض التجارب الوقفية الناجحة والمعاصرة، مثل تجربتي تركيا وماليزيا.

١٩. بالنسبة لتقييم تجربة المصارف الإسلامية والبنوك التقليدية أثبتت الدراسة أن المصارف الإسلامية لم تحقق حتى الآن النجاحات، كما صورها النموذج النظري المقترض، نتيجة لعدة أسباب من أهمها:

أ. عدم قناعة العاملين بهذه المصارف بجوهر المعاملات الإسلامية.

ب. عدم وجود نظرية اقتصادية إسلامية متكاملة، توضح الأدوار الحقيقية لعمل هذه المؤسسات في إطار متكامل، يحقق أعلى مردود اقتصادي للمجتمع بكافة فئاته. كما قيدت المصارف الإسلامية منتجاتها المصرفية في المرابحة بوجه خاص، بينما أهملت المشاركة والمضاربة وغيرها، وهي من المنتجات المصرفية الإسلامية المقيدة.

بالنسبة لتجربة بنك مصر، فقد استطاع هذا البنك أن يعمل بفكر تنموي، ويرجع الفضل في هذا الفكر إلى مؤسسه طلعت حرب، وقد قام البنك بإنشاء عدد كبير من الشركات المساهمة، التي تحمل اسم مصر في مجالات متعددة، واعتقد أن هذا الفكر لا يختلف كثيرًا عن جوهر الفكر المصرفي الإسلامي على اعتبار أن المصارف الإسلامية هي مصارف تنمية في المقام الأول، غير أنه يحتاج الآن إلى ضبط معاملاته بضوابط الشريعة الإسلامية.

بالنسبة لتجربة بنك الفقراء فهي تجربة رائعة، تعكس تلبية حاجات المجتمع البنغالي في تمويل المشروعات الصغيرة ومتناهية الصغر بأسلوب غير تقليدي، ولا شك أن هذه التجربة تؤكد حاجتنا في الدول الإسلامية لمزيد من المؤسسات الاقتصادية التي تلبي احتياجاتنا الاقتصادية والمالية.

بالنسبة للبنك الإسلامي للتنمية (جدة - المملكة العربية السعودية) هو منظومة مؤسسة راقية، لعب دورًا فاعلًا في دعم جهود التنمية الاقتصادية بالبلدان الإسلامية، ولكنه يحتاج إلى إعادة هيكلة قطاعاته لرفع مستوى كفاءته التشغيلية.

وأخيرًا فإن الصناديق الوطنية (أبو ظبي - الكويت - السعودية) ساهمت بشكل كبير في تمويل بعض المشروعات المهمة في الدول العربية والإسلامية، ولكنها تتأثر في عملها كثيرًا بالظروف السياسية، فيفقدها الحيادية المهنية في كثير من الأحيان.

٢٠. تقييم تجربة شركات توظيف الأموال، بالرغم من بعض السلبيات التي صاحبت عمل هذه الشركات، والذي تمثل في بعض الأحيان في الدخول في المضاربات بالبورصات العالمية على العملات والسلع وعدم وجود هياكل إدارية وتنظيمية ورقابية بمستوى يتناسب مع هذه الشركات، فقد حققت هذه الشركات طفرة اقتصادية كبيرة بمصر، ومن أهم هذه الشركات مجموعة شركات الشريف، وقد مثل إيقاف هذه الشركات وتصفيتها من قِبل الحكومة المصرية انتكاسة كبيرة على الاقتصاد المصري.

٢١. أما تقييم تجربة أسواق رأس المال "البورصات بالعالم الإسلامي" فهي تجربة اعتمدت على النموذج الغربي وتحتاج إلى إصلاحات

هيكلية كبيرة مع الاهتمام بالأسواق الأولية التي تساعد على زيادة عدد الشركات الإنتاجية بهذه الأسواق.

٢٢. بالنسبة لملامح التصور المستقبلي للمؤسسات الاقتصادية في العالم الإسلامي، فإن إقامة المؤسسات الاقتصادية الإسلامية وإصلاحها وتنميتها، لا بد أن ينطلق من مواصفات إستراتيجية، فلا يعقل حتى الآن أن تركز معظم الدراسات الاقتصادية الإسلامية على قضايا التمويل والمصارف، بينما تُهمل الدراسات الخاصة بالنظرية الاقتصادية الإسلامية، وكذلك المشكلات الإسلامية المعاصرة.

ولذلك لا بد من ضرورة وضع تصور مستقبلي للمؤسسات الاقتصادية الإسلامية، وفقًا لدواعي بالغة الأهمية لعل في مقدمها:

أ. تلبية احتياجات الأمة.

ب. التحول من الاقتصاد التقليدي إلى الاقتصاد الرقمي والمعرفي.

ج. الاستغلال الأمثل لإمكانيات وموارد العالم الإسلامي.

أما الأسس والمنطلقات فهي:

أ. ضرورة تجاوب المؤسسات الاقتصادية مع الأهداف المنشودة للتنمية بدول العالم الإسلامي.

ب. أن يتسم عمل المؤسسات الاقتصادية بطابع بيئي، يعبر عن تلبية احتياجات التنمية بالمجتمعات الإسلامية.

ج. أن تأخذ المؤسسات الاقتصادية بالأسلوب العلمي في جميع الأحوال.

د. الحرص على ارتقاء جودة المنتجات كمًّا وكيفًا.

٢٣. يجب أن يتضمن شكل المؤسسة الاقتصادية مستقبلًا ما يلي:

أ. مراعاة الظروف البيئية التي تعمل بها.

ب. المرجعية الإسلامية والعمل ضمن منظومة الأمة.

ج. تفعيل القيم الإسلامية والأخلاقيات الإسلامية (الحرية - الشورى - العدل - وخلافه).

د. مراعاة الجوانب الاقتصادية السليمة.

قائمة المراجع

أولًا: المراجع باللغة العربية:

- **الكتب:**

١. القرآن الكريم.

٢. صحيح مسلم، الموسوعة الإسلامية الشاملة. أون لاين.

٣. المسند، لأحمد بن حنبل، إسلام أون لاين.

٤. سنن البيهقى، إسلام أون لاين.

٥. سنن ابن ماجه، الجزء الثاني، إسلام أون لاين.

٦. إبراهيم الفيومى غانم (دكتور): مقاصد الشريعة في مجال الوقف، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية بالتعاون مع مركز الدراسات والبحوث القانونية والاقتصادية، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، ديسمبر ٢٠٠٦م.

٧. أبو بكر هاشم أبو بكر (دكتور): التمويل بالمشاركة في المصارف الإسلامية، الواقع والتحديات وآليات التطوير، مركز الكتاب للنشر، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠١٢م.

٨. أحمد النجار (دكتور): حركة البنوك الإسلامية حقائق الأصل وأوهام الصورة، الناشر سبرينت، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

٩. أحمد عمر هاشم (دكتور): الإسلام وإصلاح المجتمع، دراسات إسلامية، العدد ٢٠٤، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف، ج. م. ع، القاهرة، ٢٠١٢م.

١٠. أحمد محمد العسال (دكتور)، فتحي أحمد عبدالكريم (دكتور): النظام الاقتصادي في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٧.

١١. أنس المختار أحمد عبدالله (دكتور): الإدارة في الإسلام (التخطيط

- التنظيم - التوجيه - القيادة - الرقابة) في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٢. الجامعة الدولية بأمريكا الشمالية، تاريخ الدولة الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٩م.

١٣. حازم الببلاوى (دكتور): دور الدولة في الاقتصاد، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩م.

١٤. رفعت السيد العوضي (دكتور): تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد المساهمة العربية العقلانية، دار المنار، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٥. صندوق النقد العربي وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد، أبو ظبي، ٢٠١١م.

١٦. عبدالكريم العيونى: إسهام الوقف في تمويل المؤسسات التعليمية والثقافية بالمغرب خلال القرن العشرين، دراسة تحليلية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

١٧. الغريب ناصر: أصول المصرفية الإسلامية، مكتبة ابللو، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م.

١٨. فؤاد عبدالله العمر (دكتور): مقدمة في تاريخ الاقتصاد الإسلامي وتطوره، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

١٩. مجدي الصافوري (دكتور): سقوط الدولة العثمانية وأثره على الدعوة الإسلامية، دار الصحوة، الطبعة الأولى، القاهرة.

٢٠. مجدي سعيد (دكتور): تجربة بنك الفقراء، الدار المصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.

٢١. محمد البلتاجي (دكتور): المصارف الإسلامية (النظرية - التطبيق - التحديات)، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، الطبعة الأولى، يناير ٢٠١٢م.

٢٢. محمد المهدي (دكتور): نظام النظارة على الأوقاف في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة (النظام الوقفي المغربي نموذجًا)، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٢٣. محمد شوقى الفنجرى: الإسلام والضمان الاجتماعي، دار ثقيف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

٢٤. محمد عبيدالله (دكتور): تمويل الشركات من منظور إسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، المملكة العربية السعودية، فبراير ٢٠٠٦م.

٢٥. محمد علي القرى بن عيد (دكتور): مقدمة في أصول الاقتصاد إسلامي - دراسة مقارنة للنظام الاقتصادي الإسلامي، دار حافظ للنشر والتوزيع، جدة، الطبعة الأولى ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٢٦. محمد عمر شابرا: نحو نظام نقدي عادل "دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام، موسوعة الاقتصاد الإسلامي في المصارف والنقود والأسواق المالية، المجلد الثاني عشر، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٢٧. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، موسوعة تقويم أداء البنوك الإسلامية، الجزء الرابع، تقويم الدور الاقتصادي للمصارف الإسلامية، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٩٦م.

- **الأبحاث:**

١. أحمد فؤاد باشا (دكتور): المؤسسات العلمية والتعليمية في عصر الحضارة الإسلامية، المؤسسية في الإسلام تاريخًا وتأصيلًا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٢. حسين حسين شحاتة (دكتور): التطبيق المعاصر لنظام الوقف كيف توقَف مالك في سبيل الله كصدقة جارية، الندوة الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢.

٣. حسين حسين شحاتة (دكتور): الضوابط الشرعية لاستثمار أموال الوقف، الندوة الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢.

٤. حسين حسين شحاتة (دكتور): منهج وأساليب إدارة أموال المؤسسات الوقفية (التخطيط - الرقابة وتقويم الأداء - اتخاذ القرارات)، الندوة الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢.

٥. حسين حسين شحاتة (دكتور): منهج وأساليب الإدارة العلمية الحديثة في المؤسسات الوقفية، الندوة الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، الفترة من ٢٣-٢٤ أبريل ٢٠١٢.

٦. درويش مرعي إبراهيم (دكتور): القرار الإداري وتنمية الوقف الخيري، الندوة الدولية الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م.

٧. رشاد حسن خليل (دكتور): الفساد في النشاط الاقتصادي «صوره وآثاره وعلاجه»، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥م.

٨. رفعت السيد العوضي (دكتور): القيم الضابطة للمصرفية الإسلامية، مؤتمر المصرفية الإسلامية، سلطنة بروناى، ٢٠٠٧م.

٩. رفعت السيد العوضي (دكتور): المؤسسية قراءة في دورها وطبيعتها، المؤسسية في الإسلام تاريخًا وتأصيلًا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

١٠. سعيد عبدالعال (دكتور): تقييم التأجير -وجهة نظر المؤجر- دراسة تطبيقية على أموال الوقف الإسلامي الخيري، المجلة المصرية للدراسات التجارية، العدد الثاني والعشرون، كلية التجارة جامعة المنصورة، القاهرة، ١٩٨٨م.

١١. شوقى أحمد دنيا (دكتور): الوقف والتعليم الجامعي (بعض التجارب الإسلامية)، الندوة الدولية الأولى في التمويل والوقف الخيري والتعليم الجامعي، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة في الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل، ٢٠١٢م.

١٢. طه جابر علواني (دكتور): التأسيس والمؤسسية في الإسلام تاريخًا وتأصيلًا، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

١٣. عادل حميد يعقوب (دكتور): أزمة سوق المال السعودي (البورصة) دراسة اقتصادية، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، العدد الثلاثون، القاهرة، ٢٠٠٦م.

١٤. عادل حميد يعقوب (دكتور): الأزمة المالية العالمية ٢٠٠٨م وأثرها على مشكلة الغذاء في العالم العربي، ندوة الأمن الغذائي، جامعة الإيمان، صنعاء، ٢٠٠٩م.

١٥. عادل حميد يعقوب (دكتور): التطورات الحديثة في أسواق المال العالمية، بحث مرجعى، كلية التجارة جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠٠٨م.

١٦. عادل حميد يعقوب (دكتور): المظهر الاقتصادي لمخرجات التعليم

العالي بالمملكة العربية السعودية في ظل الاقتصاد الرقمي والمعرفي، جامعة الأزهر، مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، السنة التاسعة، العدد السابع والعشرون، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٧. عادل حميد يعقوب (دكتور): مظاهر الفساد الاقتصادي في البورصات «وخاصة العربية»، دراسة من منظور الفكر الإسلامي، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الاسلامي، جامعة الازهر، العدد الثاني والثلاثون، القاهرة، ٢٠٠٧م.

١٨. عبدالحميد الغزالي (دكتور): تجربة توظيف الأموال في مصر كوعاء لتمويل الاستثمار وفقًا للمنهج الإسلامي، بدون ناشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.

١٩. عبدالفتاح محمد صلاح: صيحة إلى من يهمه الأمر، لا لتدمير الاقتصاد القومي المصري، الجامعة الأمريكية المفتوحة، القاهرة، مايو ٢٠١١م.

٢٠. عزالدين فكري تهامى (دكتور): حوكمة المؤسسات الوقفية، الندوة الدولية الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، الفترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م.

٢١. عطيات محمد حسن (دكتور)، درويش مرعي (دكتور): تطويع شركات توظيف الأموال لخدمة أهداف التنمية، ندوة الاستخدامات والأنشطة الاقتصادية لشركات توظيف الأموال الإسلامية في مصر، جامعة حلوان، القاهرة، يوليو ١٩٨٨م.

٢٢. عطية السيد فياض (دكتور): التعامل في سوق الأسهم والسندات (البورصة في الفقه الإسلامي)، دراسة مقدمة إلى كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، أبها، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٦هـ.

٢٣. عطية فياض (دكتور): صيغ الاستثمار في المصارف الإسلامية، كلية الشريعة، جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠١٢م.

٢٤. علي السالوس (دكتور): الاستثمار في أسواق المال، بدون ناشر، القاهرة، فبراير ٢٠٠٦م.
٢٥. علي محيي الدين القره داغي: الوقف الخيري، الندوة الدولية الأولى في التمويل (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، القترة من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م.
٢٦. فهد عبدالله الشريف (دكتور): الفروع الإسلامية التابعة للمصارف الربوية، دراسة في ضوء الاقتصاد الإسلامي، بحث مقدم إلى المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠٥م.
٢٧. كمال محمد منصوري: نموذج العمارة الوقفية الإسلامية بين قطرات العمارة ونظرية جودة الخدمات، مجلة آفاق، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت، العدد ١٧، ٢٠٠٩م.
٢٨. محمد أحمد المصرانى: أثر الوقف في التكافل الاجتماعي، مجلة حراء العلمية، العدد ٢١ (يوليو - أغسطس) اسطنبول، تركيا، ٢٠١٢م.
٢٩. محمد البلتاجي (دكتور): الصيغ المقترحة لتمويل رأس المال العامل، المؤتمر الأول للجمعية المصرية للتمويل الإسلامي، القاهرة، سبتمبر ٢٠١٢م.
٣٠. محمد عبدالحليم عمر (دكتور): نظام الوقف الإسلامي والنظم المشابهة في العالم الغربى، مجلة مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، العدد الثلاثون، القاهرة، ٢٠٠٦م.
٣١. نادية محمود مصطفى (دكتور): المؤسسات البينية في العالم الإسلامي، المؤسسية في الإسلام تاريخًا وتأصيلًا، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.
٣٢. نعمان ترك اوغلو: الوقف العثماني حضارة واقتصاد، مجلة حراء العلمية، العدد ٣١، السنة السابعة، يوليو - أغسطس، ٢٠١٢، القاهرة.

٣٣. هاني سري: أزمة الأسواق الخليجية، المؤتمر الرابع لأسواق الأسهم الخليجية، دبي، الإمارات العربية المتحدة من ١٩ - ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٦م.
٣٤. وحيد أحمد عبدالجواد: دور الأوقاف الإسلامية في مجال تمويل نشاط التعليم والبحث العلمي، الندوة الدولية الأولى في التمويل الإسلامي (الوقف الخيري والتعليم الجامعي)، كلية التجارة جامعة الأزهر، من ٢٣ - ٢٤ أبريل ٢٠١٢م.
٣٥. يوسف إبراهيم يوسف (دكتور): مجالات وقفية مقترحة لتنمية مستدامة (الوقف المؤقت)، مجلة مركز صالح كامل لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، العدد الثلاثون، القاهرة، ٢٠٠٦م.

- **التقارير والدوريات:**

١. الأمانة العامة لجامعة الدول العربية وآخرون، التقرير الاقتصادي العربي الموحد، القاهرة، ٢٠١١م
٢. البنك الأهلي المصري، النشرة الاقتصادية، أعداد مختلفة.
٣. بنك مصر، النشرة الاقتصادية، أعداد مختلفة.
٤. التقرير السنوي لشركات ومصانع الشريف، ١٩٨٩م.
٥. مجلة اتحاد المصارف الإسلامية، النشرة الاقتصادية، أعداد مختلفة.
٦. منظمة التعاون الإسلامي والمركز الإسلامي لتنمية التجارة، التقرير السنوي حول التجارة بين الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي، الدار البيضاء، المغرب، ٢٠١١-٢٠١٢م.

- **الرسائل العلمية:**

١. لبنى المصيلحي أحمد سعد المصيلحي: التجربة التنموية التركية بين الفكر الوضعي والإسلامي، رسالة ماجستير غير منشورة، المعهد العالى للدراسات الإسلامية، القاهرة، ٢٠١٠م.

• المؤتمرات والندوات:

١. حسن خضر (دكتور): تطور تكنولوجيا المعلومات بمفهوم الأعمال والتجارة الإلكترونية كمحددات مهمة للتنمية الاقتصادية، المؤتمر التاسع للمستثمرين العرب، دبي، نوفمبر ٢٠٠١م.

ثانيا: المراجع باللغة الأجنبية:

١. Michael D-shomo stock market Rules- Third edition, Jarir Book, Riyadh, 2006.

٢. Princetalal.net/new/post.php.2012.

٣. The World Bank, world development report, Washington, DC, 2011.

٤. William. J. Oneil: How to make money in stocks, three edition, jarir Book stor Riyadh, 2006.

مجلة
البحوث الفقهية
المعاصرة

ما خرج مخرج الغالب في الصحيحين

إعداد:
الدكتورة/ مطرة بنت يحيى بخيت القيسي
أستاذ الحديث وعلومه المساعد
في جامعة تبوك

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم؛

أمَّا بعدُ:

فقد أنزل الله القرآن على قلب النبي محمدٍ ﷺ وحيًا منزَّلًا؛ ليكون هدايةً ورحمة للمؤمنين المتَّبعين، وليكون منهاجَ حياةٍ قويمًا، يسترشدون بأمره وهُدَاه، ويَقِفُون عند حدوده ونَوَاهِيه، ويستنبطون من آياته أحكامَ شريعتِهم ومنهاجَ حياتهم ونظامَ أمورِهم.

ثم بيَّنَ تعالى في القرآن أن القرآن ليس وحدَه مصدرَ التشريع للأحكام، بل هناك وحيٌ آخَرُ معه، يلي رُتْبَةَ القرآنِ في الهداية والإرشاد، والتشريعِ للأحكام، وبيان جميع شرائع الإسلام.

إنها سُنَّةُ النبي ﷺ، التي تكلَّمَ بها النبي ﷺ، أو فَعَلَها، أو أَقَرَّها؛ فإذا كان "القرآن" وحيًا منزلًا من عند الله تعالى، فإن "السنة النبوية" وحيٌ منزَّلٌ أيضًا من عند الله تعالى، وقد دلَّت نصوصُ القرآنِ على ذلك، وجعلت للنبي ﷺ مكانًا في الاتباع والطاعة والتشريع بأمر ربه ﷻ، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة:٦٧].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء:٥٩].

فالسُّنَّةُ هي الأصل الثاني بعد القرآن الكريم، والتطبيق العملي لِمَا جاء

فيه، وهي الكاشفة لغوامضه، المُجْلِيَةُ لمعانيه، الشارحة لألفاظه ومَبَانِيه. وإذا كان القرآن قد وضع القواعد والأسس العامة للتشريع والأحكام، فإن السنة قد عُنِيَت بتفصيل هذه القواعد، وبيان تلك الأسس، وتفريع الجزئيات على الكليات.

والرسول ﷺ أفصحُ مَنْ نطقَ بالضاد، والبلاغةُ التي كانت له لم تكن لأيٍّ من الصحابة، ولا لأحد من العرب، رغم وجود الشعراء والخطباء والأدباء.

وللعرب في حديثها طرائقُ متعدِّدةٌ، وأساليبُ متنوعة؛ فقد تصف الشيءَ بوصف، أو تُقَيِّدُه بقَيْدٍ، أو تلحقه بشرط؛ حتى لا يلتبسَ حديثٌ بحديث، فاللغةُ الغاية منها الإبانة والوضوح، لا اللَّبس والغموض.

وقد جاءت أحاديثُ ذُكرت فيها قيود، ووُصِفَت بأوصاف، والْتَحَقَت بها شروط، فاختلفت أنظار الشُّرَّاحِ في تلك القيود والأوصاف والشروط؛ أكانت شرطًا لازمًا فالأقول بها مقيدة، أم جاءت بيانًا غالبًا لا شرطًا لازمًا، فيكون الكلام خرج على الغالب في الخطاب؟

لذلك، عزمتُ أن أجمع أحاديثَ الصحيحين التي اشتَهَر بين بعض الشُّرَّاحِ تعليلُهم أنَّ القَيْدَ ليس مرادًا، بل خرج مخرج الغالب. ووَسَمتُ هذا البحث بـ(ما خرج مخرج الغالب في الصحيحين).

وقد اشتمل البحث على: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع.

المبحث الأول: المنطوق والمفهوم.

المبحث الثاني: دراسة للأحاديث التي قيل: إن اللفظ فيها خرج مخرج الغالب في الصحيحين.

الخاتمة: وفيها: أهم نتائج البحث والتوصيات.

المبحث الأول
المنطوق والمفهوم

دلالة الألفاظ في الكتاب والسنة، إمَّا أن تكون بالمنطوق، وإمَّا أن تكون بالمفهوم:

أولًا: المنطوق.

المنطوق لغةً: هو الملفوظ به[1].

واصطلاحًا: هو ما دلَّ عليه اللفظ في محل النطق[2].

أقسام المنطوق:

ينقسم المنطوق من حيث ظهورُه في المعنى إلى ثلاثة أقسام:

النص: وهو اللفظ يفيدُ معنًى لا يحتمل غيره.

الظاهر: وهو اللفظ الذي يفيد المعنى الذي وُضِعَ له، مع احتمال غيرِه احتمالًا مرجوحًا.

الـمُجمَل: وهو اللفظ الذي احتمل معنيين متساويين على السواء[3].

دلالة المنطوق:

قسَّم الأصوليون الدلالة إلى دلالة اقتضاء، ودلالة إشارة.

دلالة الاقتضاء: وهي دلالة اللفظ -الدال على المنطوق- على معنى مضمر، يتوقف عليه صِدْقُ الكلام، أو صحَّتُه عقلًا أو شرعًا.

(١) تاج العروس، لمرتضى الزبيدي (٢٠/ ٢٧٤).
(٢) أصول الفقه، لابن مفلح (٣/ ١٠٥٦).
(٣) جمع الجوامع، للسبكي (١/ ٢٣٦).

دلالة الإشارة: وهي دلالة اللفظ على ما لم يُقصَد به[١].

محمل المنطوق:

اللفظ الدالُّ بمنطوقه، إمَّا أن يَرِدَ من الشارع أو من غيره.

فإن ورد من الشارع، وتردَّد بين الحقيقة الشرعية، واللغوية، والعُرفية؛ فإنَّه يُحمل أولًا على الحقيقة الشرعية؛ لأن النبي ﷺ بُعِثَ لبيان الشرعِيَّاتِ.

فإن لم يكن له حقيقة شرعية، أو كان ولم يمكن الحَمْلُ عليها، حُمل على الحقيقة العُرفية الموجودة في عهده ﷺ؛ لأن التَّكَلُّمَ بالمعتاد عُرْفًا أغلبُ من المراد عند أهل اللغة، ولأنها المتبادرة إلى الفَهم.

فإن تعذَّر حَملُه عليها، حُمل على الحقيقة اللغوية. وهذا إذا كثر استعمال الشرعي والعرفي، بحيث صار يسبق أحدُهما دون اللغوي، فإن لم يكن، فإنه مشترك، لا يترجح إلَّا بقرينة، وهذا هو المختار للجمهور من المحقِّقين.

وإذا ورد اللفظ من غير الشارع، حُمِلَ على معناه اللغوي؛ لاطِّرَادِه، فإنْ تعذَّرَ حملُه على المعنى اللغوي، حُمل على المعنى العُرفي.

وهذا هو المراد من قول الفقهاء: (ما ليس له ضابطٌ في الشرع، ولا في اللغة، يُرجَع به إلى العرف). وإنما أُخِّرَ العرفُ هنا؛ لعدم انضباطه، واطِّرَادِه[٢].

ثانيًا: المفهوم.

المفهوم لغةً: ما يُستفاد من اللفظ[٣].

واصطلاحًا: ما دلَّ عليه اللفظ لا في محل النطق[٤].

(١) جمع الجوامع (١/٢٣٩)، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/٩١).
(٢) جمع الجوامع (١/٢٣٩)، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/٩٣).
(٣) معجم لغة الفقهاء، لقلعجي والقنيبي (١/٤٤٧).
(٤) أصول الفقه (٣/١٠٥٦).

أقسام المفهوم:

المعنى المفهوم من اللفظ لا في محل النطق، إمَّا أن يوافق حُكمُه حكمَ المنطوق، أو يخالِفَه.

فإن وافَقَه، فهو مفهوم الموافقة.

وإن خالفه، فهو مفهوم المخالفة[1].

١. مفهوم الموافقة:

هو ما كان المسكوت عنه موافقًا للمنطوق به في الحكم، أو مساويًا له، أو كان أَوْلَى منه[2].

وهو ينقسم إلى قسمين:

فَحْوَى الخطاب: وهو ما كان أَوْلَى بالحُكم من المنطوق.

لحن الخطاب: وهو ما كان الحكم فيه مساويًا للحكم في المنطوق.

حجية مفهوم الموافقة:

مفهوم الموافقة حجة عند الجماهير، بل القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملةُ مُـجمَعٌ عليه؛ يقول ابن مفلح: وهو حجة؛ لتبادر فَهمِ العقلاء إليه، وإن تنازعت في ذلك الظاهرية[3].

٢- مفهوم المخالفة:

وهو ما كان المسكوت عنه مخالِفًا في الحكم للمنطوق به[4].

(١) جمع الجوامع (١/ ٢٤٠)، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٩٤).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/٦٦)، البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٩٠)، مذكرة في أصول الفقه، للشنقيطي (ص/٨٦).

(٣) أصول الفقه (٣/١٠٦٢)، إرشاد الفحول، للشوكاني (٢/ ٣٩)، جمع الجوامع (١/ ٢٤٠)، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٩٤).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/٦٦)، البحر المحيط (٣/ ٩٠)، مذكرة في أصول الفقه، (ص/٨٦).

حجية مفهوم المخالفة:

اختلف العلماء في حجية مفهوم المخالفة على قولين:

القول الأول: مفهوم المخالفة حجةٌ بشروط، وهذا قول الجمهور[١].

شروط العمل بمفهوم المخالفة:

لقد اشترط القائلون بحجية مفهوم المخالفة للعمل به شروطًا لا بُدَّ منها؛ ليكون مفهوم المخالفة حجة، وإلَّا فلا يُحتجُّ به، وهي:

- ألَّا يكون المسكوتُ عنه أَوْلَى بالحكم من المنطوق.
- ألَّا يكون المسكوت عنه تُرِكَ لخوف؛ فإن كان كذلك لا يُعمَلُ به.
- ألَّا يكون المسكوت عنه تُرِكَ للجهل به.
- ألَّا يكون المنطوق خرج مخرج الغالب، فإن خرج مخرج الغالب تَعطَّلَ العملُ به أيضًا.
- ألَّا يكون المذكور بالحُكم خرج جوابًا لحادثة، أو واقعة معيَّنَةٍ.
- أن لا يكون المذكور خرج مخرج الواقع، فإن خرج مخرج الواقع لم يعمل به[٢].

القول الثاني: أن مفهوم المخالفة ليس بحجة، وذهب إلى هذا القول الحنفيةُ، وابن حزم[٣].

متى يقال: إن الكلام خرج مخرج الغالب؟

والمراد بمخرج الغالب: أن يكون العمل بهذه الصِّفة ووجودها يغلب على الناس بحسب عادتهم، ويَكثُر أخذُهم بها[٤].

(١) جمع الجوامع (١/ ٢٤٠)، الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٩٤).
(٢) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ١٤٤)، جمع الجوامع (١/ ٢٤٥).
(٣) الفصول في الأصول، للجصاص (١/ ١٨٤)، شرح السير الكبير، للسرخسي (١/ ١٨٦)، إرشاد الفحول (٢/ ٣٩)، الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (٧/ ٣٧٢).
(٤) أنوار البروق في أنواع الفروق، للقرافي (٢/ ٣٨).

واختلف القائلون بحُجِّيَّته إلى قولين:

القول الأول: ذهب الجمهور إلى أن الوصف إذا كان غالبًا على الحقيقة، صار من لوازمها، فإذا ذُكرت ذُكر الوصف الغالب عليها، وعندئذٍ يكون الكلام قد خرج مخرج الغالب، فلا مفهوم له، ولا يكون القصد تقييد الحكم بذلك الوصف(١).

القول الثاني: ذهب إمام الحرمين، والعِزُّ بن عبدالسلام، والعراقي إلى خلاف قول الجمهور.

وقالوا: الصفة إذا كانت غالبةً، دلَّت العادةُ عليها، فاستغنى المتكلم بالعادة عن ذكرها، فلمَّا ذكرَها مع استغنائه عنها، دلَّ على أنه لم يُرِدِ الإخبارَ بوقوعها للحقيقة، بل لِيُبَيِّنَ أنَّ حُكمَ المسكوت عنه مخالِفٌ لحكم المنطوق به، أو ليعرف السامع أن هذه الصفة تعرض لهذه الحقيقة(٢).

وفيما يلي، دراسة للأحاديث التي قيل: إن اللفظ فيها خرج مخرج الغالب في الصحيحين:

(١) أنوار البروق في أنواع الفروق (٢/ ٧٤)، شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٧٧٥)، البحر المحيط (٣/ ١٠١)؛ القواعد والفوائد، لابن اللحام (ص/ ٣٧١)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لعبدالقادر بدران (ص/ ١٣٧).

(٢) البرهان في أصول الفقه، للجويني (١/ ١٧٨)، البحر المحيط (٣/ ١٠٣)، أنوار البروق في أنواع الفروق (٢/ ٧٤).

المبحث الثاني
الأحاديث التي قيل:
إن اللفظ فيها خرج مخرج الغالب في الصحيحين

ذِكرُ المسلمين: (المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ)؛ خرج مخرج الغالب، أم كَفُّ الأذى عنهم شرطٌ لأفضلية الإسلام؟ وهل يدخل المسلمات في ذلك؟

عن عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النَّبِيِّ ﷺ قال: «المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ»(١).

(المُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ المُسْلِمُونَ): ذِكْرُ المسلمين هنا خَرَجَ مَخْرَجَ الغالب؛ لأنَّ محافظةَ المسلم على كَفِّ الأذَى عن أخيه المسلم، أَشَدُّ تأكيدًا، ولأنَّ الكفار بِصَدَدِ أنْ يقاتِلُوا وإن كان فيهم مَنْ يجب الكَفُّ عنه، والإتيانُ بِجَمْعِ التَّذْكِيرِ لِلتَّغْلِيبِ؛ فإن المسلمات يدخلن في ذلك، وخُصَّ اللسانُ بالذِّكر؛ لأنه المعبِّرُ عمَّا في النفس، وهكذا اليد؛ لأن أكثر الأفعال بها(٢).

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الإيمان (باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده)، (١/١١)، (١٠). من طريق: آدم بن أبي إياس، عن شعبة، عن عبدالله بن أبي السفر وإسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي... به. وأيضًا؛ في كتاب الرقاق، (باب الانتهاء عن المعاصي)، (٨/١٠٢)، (٦٤٨٤). من طريق: أبي نعيم، عن زكرياء، عن عامر... به.

(٢) فتح الباري، لابن حجر (١/٥٣).

ذِكرُ الأهلِ: (مَنِ اسْتَلَجَّ في أهله بيمينٍ)؛ خرج مخرج الغالب، أم شرط في الحكم؟

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنِ اسْتَلَجَّ[1] في أهله بيمين، فهو أعظم إثـمًا، لِيَبَرَّ»؛ يعني الكفارةَ[2].

(مَنِ استلجَّ في أهله بيمين): يُستنبَطُ من معنى الحديث أنَّ ذِكرَ الأهلِ خرج مخرج الغالب، وإلَّا فالحكمُ يتناول غيرَ الأهلِ إذا وُجِدَتِ العلةُ[3].

---

(١) استلج: من اللَّجَاج، ومعناه: أن يحلف على شيء ويرى أن غيره خيرٌ منه، فيقيم على يمينه ولا يحنث فيكفر، فذلك آثَمُ له. النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير (٤/٢٣٣).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب الأيمان والنذور، (باب ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ [المائدة:٨٩])، (١٢٨/٨)، (٦٦٢٦). به، من طريق: إسحاق بن إبراهيم، عن يحيى بن صالح، عن معاوية، عن يحيى، عن عكرمة، عن أبي هريرة ﷺ.
ومسلم، في كتاب الأيمان، (باب النهي عن الإصرار على اليمين فيما يتأذَّى به أهل الحالف مما ليس بحرام)، (٥/٨٨)، (١٦٥٥) (بمعناه مطوَّلًا، من طريق: محمد بن رافع، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن همام، عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) فتح الباري (١١/٥٢١).

التحريم على النار: (إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّار)؛ خرج مخرج الغالب، أم على ظاهره؟

عن أنس بن مالك، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ، ومعاذٌ رَدِيفُهُ على الرَّحْلِ، قال: «يَا مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ»، قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّه وَسَعْدَيْكَ، قَالَ: «يَا مُعَاذُ»، قَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّه وَسَعْدَيْكَ[1] ثَلَاثًا، قَالَ: «مَا مِنْ أَحَدٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، صِدْقًا مِنْ قَلْبِهِ، إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّارِ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّه، أَفَلَا أُخْبِرُ بِهِ النَّاسَ فَيَسْتَبْشِرُوا؟ قَالَ: «إِذًا يَتَّكِلُوا»، وَأَخْبَرَ بِهَا مُعَاذٌ عِنْدَ مَوْتِهِ تَأَثُّمًا[2][3].

(إِلَّا حَرَّمَهُ اللَّهُ عَلَى النَّار): ظاهرُه غيرُ مرادٍ؛ لأن الأدلة من الكتاب والسنة متضافرةٌ على أن طائفةً من عُصاة المؤمنين يُعَذَّبُون، ثم يخرجون من النار بالشفاعة، فتأوَّلَه العلماء فيمن قَرَنَ ذلك بالأعمال الصالحة، أو قالها تائبًا، ثم مات على ذلك. أو أن ذلك خرج مخرج الغالب؛ إذ الغالبُ أنَّ الموحِّدَ يعملُ الطاعةَ، ويجتنب المعصية. أو أن المراد بتحريمه على النار تحريمُ خلودِه فيها، لا أصل دخولها. أو أن المراد بالنار التي أُعِدَّت للكافرين، لا الطبقة التي أُفرِدَت بعُصاة الموحِّدِين. ومنها: أن المراد بتحريمه على النار، حرمة جملتِه؛ لأن النار لا تأكلُ مواضعَ السجود من المسلم، كما ثبت في حديث الشفاعة أنَّ ذلك محرَّمٌ عليها، وكذا لسانُه الناطقُ بالتوحيد[4].

---

(١) وسعديك؛ أي: ساعدتُ طاعتك مساعدةً بعد مساعدة، وإسعادًا بعد إسعاد؛ ولهذا ثُني. النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٣٦٦).

(٢) تأثمًا: تأثم الرجل -بفتح الهمزة وضم المثلثة المشددة- إذا فعل فعلًا يخرج به من الإثم. وتحرَّجَ؛ إذا فعل ما يخرج به عن الحرج. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٢٤).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب من خص بالعلم قومًا دون قوم كراهية أن لا يفهموا، (١/٣٧)، (١٢٨). من طريق: إسحاق بن إبراهيم، عن معاذ بن هشام، عن أبيه، عن قتادة... به.

(٤) فتح الباري (١/٢٧٢)، العواصم من القواصم، لأبي بكر ابن العربي (٣/٣٥١).

تعيين الماء في إزالة النجاسة: (ثُمَّ تَقْرُصُهُ بِالْمَاءِ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط؟

عن أسماء، قالت: جاءت امرأةٌ[1] النبيَّ ﷺ فقالت: أرأيتَ إحدَانا تَحيضُ في الثوب، كيف تصنعُ؟ قال: «تَـحُتُّهُ[2]، ثم تقرُصُه بالماء[3]، وتَنضَحُه[4] وتصلِّي فيه»[5].

هذا الحديث دليلٌ على أن النجاسات إنما تُزَالُ بالماء دون غيره من المائعات؛ لأن جميع النجاسات بمثابة الدم، لا فرقَ بينه وبينها إجماعًا، وهو قول الجمهور؛ أي يتعيَّـنُ الماءُ لإزالة النجاسة. وعن أبي حنيفة، وأبي يوسف: يجوز تطهيرُ النجاسة بكلِّ مائعٍ طاهرٍ، ومن حُجَّتِهم حديثُ عائشةَ: «ما كان لإحدانا إلَّا ثوبٌ واحدٌ تَحيضُ فيه، فإذا أصابه شيءٌ من دَمِ الحيضِ قالت بِرِيقِها فقَصَعَتْه بظُفُرِها»، ولأبي داود: «بَلَّتْه بريقِها»[6].

وجهُ الحجة منه: أنه لو كان الرِّيقُ لا يُطَهِّرُ لَزادَ النجاسةَ. وأُجيبَ باحتمال أن تكون قصدَتْ بذلك تحليلَ أثَرِه، ثم غَسَلَتْه بعد ذلك. وتُعُقِّبَ استدلالُ

(١) المرأة السائلة: هي أسماء بنت أبي بكر ﷺ. إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، للقسطلاني (١/ ٢٩٥).

(٢) تَـحُتُّه: المراد بذلك إزالة عينه. فتح الباري (١/ ٣٩٥).

(٣) تقرصه بالماء؛ أي: تدلك موضعَ الدم بأطراف أصابعها؛ ليتحلَّلَ بذلك، ويخرج ما تشربه الثوب منه. فتح الباري (١/ ٣٩٥).

(٤) تنضحه؛ أي: تغسله. النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ٦٩).

(٥) أخرجه البخاري، في كتاب الوضوء، (باب غسل الدم)، (١/ ٥٥)، (٢٢٧). به، من طريق: محمد بن المثنى، عن يحيى.
وأيضًا في كتاب الحيض، (باب غسل دم الحيض)، (١/ ٦٩)، (٣٠٧). بنحوه مطولًا، من طريق: عبدالله بن يوسف، عن مالك.
ومسلم، في كتاب الطهارة (باب نجاسة الدم وكيفية غسله)، (١/ ٢٤٠)، (٢٩١) بنحوه، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن وكيع، ومن طريق: محمد بن حاتم، عن يحيى بن سعيد، كلاهما: عن هشام، عن فاطمة ﷺ، عن أسماء ﷺ.

(٦) أخرجه أبو داود، في كتاب الطهارة (باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حيضها)، (١/ ١٤٠)، (٣٥٨).

مَنِ استدلَّ على تعيين إزالة النجاسة بالماء من هذا الحديث، بأنه مفهومُ لَقَبٍ وليس بحجةٍ عند الأكثر، ولأنه خرج مخرج الغالب في الاستعمال لا الشرط.

وأجيب بأن الخبر نَصَّ على الماء، فإلحاقُ غيرِه به بالقياس، وشرطُه أن لا ينقص الفرع عن الأصل في العلة، وليس في غير الماء ما في الماء من رِقَّتِه وسُرعة نفوذه، فلا يلحق به[1].

(١) فتح الباري (١/ ٣٣١)، عمدة القارىء، للعيني (٣/ ١٣٩).

ذِكرُ المَبِيت: (فإنه لا يَدْري أين باتَتْ يَدُه)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط لغسل اليد ثلاثًا قبلَ غَمْسِها في الإناء؟

عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قال: «إذا استيقظ أحدُكم من نومه، فلا يَغْمِسْ يدَه في الإناء حتى يغسِلَها ثلاثًا؛ فإنَّه لا يدري أين باتت يَدُه»[1].

(فإنه لا يدري أين باتت يده): ذكرُ اللَّيلِ للغالب لا للتقييد، ويرشد إلى ذلك أنَّه علَّله بأمرٍ يقتضي الشكَّ، وهو: «فإنَّه لا يدري أين باتت يَدُه»، فدلَّ على أنَّ الليلَ والنوم ليس مقصودًا بالتقييد[2].

(١) أخرجه مسلم، في كتاب الطهارة، (باب كراهية غمس المتوضئ وغيره يدَه المشكوكَ في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثًا)، (١/٢٣٣)، (٢٧٨). به، من طريق: نصر بن علي الجهضمي وحامد بن عمر البكراوي، عن بشر بن المفضل، عن خالد، عن عبدالله بن شقيق، عن أبي هريرة ﷺ.
ومن طريق: أبي كريب وأبي سعيد الأشج، عن وكيع،
ومن طريق: أبي كريب، عن أبي معاوية،
كلاهما: عن الأعمش، عن أبي رزين وأبي صالح،
ومن طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب، عن سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن أبي سلمة،
ومن طريق: محمد بن رافع، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري عن ابن المسيب،
ومن طريق: سلمة بن شبيب، عن الحسن بن أعين، عن معقل، عن أبي الزبير، عن جابر،
ومن طريق: نصر بن علي، عن عبدالأعلى، عن هشام، عن محمد،
ومن طريق: أبي كريب، عن خالد بن مخلد، عن محمد بن جعفر، عن العلاء، عن أبيه،
ومن طريق: محمد بن رافع، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن همام،
ومن طريق: محمد بن حاتم، عن محمد بن بكر،
ومن طريق: الحلواني وابن رافع،
كلاهما: عن عبدالرزاق، عن ابن جريج، عن زياد، عن ثابت مولى عبدالرحمن بن زيد،
جميعهم: عن أبي هريرة ﷺ. بنحوه.
والبخاري، في كتاب الوضوء، (باب الاستجمار وترًا)، (١/٤٣)، (١٦٢)، بنحوه مطوَّلًا.
من طريق: عبدالله بن يوسف، عن مالك،
ومسلم، في كتاب الطهارة، (باب كراهية غمس المتوضئ وغيره يدَه المشكوكَ في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثًا)، (١/٢٣٣)، (٢٧٨). بنحوه.
من طريق: قتيبة بن سعيد، عن المغيرة الحزامي،
كلاهما: عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ابن الملقن (٤/١٩٧).

الجلوس: (جلس بين شُعَبِهَا الأربعِ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط لوجوب الغسل؟

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «إذا جلس بين شُعَبِها الأربع ثم جَهَدَها فقد وجبَ الغُسلُ»(١).

(جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها): خرج مخرج الغالب، لا أنَّ الجلوس بين شعبها وجَهْدَها شرطٌ لوجوب الغُسلِ، وهذا لا خلافَ فيه اليومَ، وقد كان فيه خلافٌ لبعض الصحابة؛ كعثمان، وأُبَيٍّ، ومَن بعدَهم كالأعمش وداود، ثم انعقد الإجماعُ على ما ذكرنا(٢).

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الغسل، (باب إذا التقى الختانان)، (١/٦٦)، (٢٩١).
من طريق: معاذ بن فضالة وأبي نعيم، عن هشام، عن قتادة.
ومسلم، في كتاب الحيض، (باب نسخ الماء من الماء، ووجوب الغسل بالتقاء الختانين)، (١/١٨٦)، (٣٤٨) مطوَّلًا.
من طريق: زهير بن حرب وأبي غسان المسمعي،
ومن طريق: محمد بن المثنى وابن بشار،
كلاهما: عن معاذ بن هشام، عن أبيه، عن قتادة ومطر،
وأيضًا: في كتاب الحيض، (باب نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين)، (١/٨٦)، (٣٤٨).
من طريق: محمد بن عمرو بن عباد بن جبلة، عن محمد بن أبي عدي،
ومن طريق: محمد بن المثنى، عن وهب جرير،
كلاهما: عن شعبة، عن قتادة،
كلاهما (قتادة، مطر): عن الحسن، عن أبي رافع، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٤/٦٦٠).

الأمر بالغسل: (توضَّأْ واغْسِل ذَكَرَك)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط للطهارة؟

عن ابن عمر، قال: ذكر عمر بن الخطاب، لرسول الله ﷺ أنه تُصيبُه جنابةٌ من الليل، فقال له رسول الله ﷺ: «توضَّأْ واغسِلْ ذَكَرَك، ثم نَمْ»[1].

(توضأ واغسل ذكرك): يجوز تقديمُ غَسلِه على الوضوء، وهو أَوْلَى، ويجوز تقديمُ الوضوء على غسله، لكن من يقول بنقض الوضوء بمَسِّه يشترطُ أن يكون ذلك بحائلٍ، واستدلَّ به ابنُ دقيقِ العيد على تعيُّنِ الماء فيه دون الأحجار ونحوِها؛ لأنَّ ظاهرَه يعيِّنُ الغسل، والمعيَّنُ لا يقع الامتثالُ إلَّا به. وهذا ما صحَّحه النووي في شرح مسلم، وصَحَّحَ في باقي كتبه جوازَ الاقتصار؛ إلحاقًا له بالبول، وحملًا للأمر بغسله على الاستحباب، أو على أنه خرج مخرج الغالب، وهذا المعروفُ في المذهب، واستدلَّ به بعض المالكية والحنابلة على إيجاب استيعابه بالغسل عملًا بالحقيقة. لكن الجمهور نظروا إلى المعنى، فإنَّ الموجِبَ لغسله إنما هو خروج الخارج، فلا تجب المجاوزة إلى غير محلِّه ويؤيِّدُه ما عند الإسماعيلي في رواية: «فقال: توضأ واغسله»، فأعاد الضمير على المذي. ونظيرُ هذا قولُه: «مَنْ مَسَّ ذَكَرَه فلْيتوضَّأْ»، فإن النقض لا يتوقف على مَسِّ جميعِه. واختلف القائلون بوجوب غسل جميعِه، هل هو معقول المعنى، أو للتعبد؟ فعلى الثاني تجبُ النِّيَّةُ فيه[2].

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الغسل، (باب الجنب يتوضأ ثم ينام)، (١/٦٥)، (٢٩٠). من طريق: عبدالله بن يوسف؛ ومسلم، في كتاب الحيض، (باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء وغسل الفرج إذا أراد أن يأكل، أو يشرب، أو ينام، أو يجامع)، (١/٢٤٩)، (٣٠٦) من طريق: يحيى بن يحيى، كلاهما: عن مالك، عن عبدالله بن دينار... به.
وأخرجه البخاري، في كتاب الغسل، (باب غسل المذي والوضوء منه)، (١/٦٢)، (٢٦٩). من طريق: أبي الوليد، عن زائدة، عن أبي حصين، عن أبي عبدالرحمن، عن علي ﷺ. ولم يذكر: "ثم نَمْ".

(٢) فتح الباري (١/ ٣٨٠).

الصلاةُ جماعةَ في المسجد: (تُضَعَّفُ على صلاتِه في بيته)؛ شرط للمضاعفة أم خرج مخرج الغالب؟ وهل بقاء الرجل في مُصَلَّاهُ دون تغيير البقعة (ما دام في مُصَلَّاهُ) خرج مخرج الغالب أم شرط لصلاة الملائكة عليه؟

عن أبي هريرة، يقول: قال رسول الله ﷺ: «صلاةُ الرجلِ في الجماعة تُضَعَّفُ[1] على صلاته في بيته، وفي سُوقِه، خمسًا وعشرين ضِعْفًا؛ وذلك أنه: إذا توضَّأَ، فأحسَنَ الوضوءَ، ثم خرج إلى المسجد، لا يُـخرِجُه إلَّا الصلاةُ، لم يَـخْطُ خَطْوَةً، إلَّا رُفِعَتْ له بها درجةٌ، وحُطَّ عنه بها خطيئةٌ، فإذا صَلَّى، لم تَزَلِ الملائكةُ تُصَلِّي عليه، ما دام في مُصَلَّاهُ: اللَّهُمَّ صَلِّ عليه، اللهم ارْحَمْه، ولا يزال أحدُكم في صلاةٍ ما انتظرَ الصلاةَ»[2].

(صلاةُ الرجل في الجماعة تُضَعَّفُ): والذي يظهر، أن المراد بمقابل الجماعة في المسجد الصلاة في غيره منفردًا، لكنه خرج مخرجَ الغالب في أنَّ مَنْ لم يَحضُرِ الجماعةَ في المسجد صلَّى منفردًا. وبهذا يرتفع الإشكال عمَّنِ استَشْكَلَ تسويةَ الصلاة في البيت والسُّوق، ولا يلزم مِنْ حَمْلِ الحديث على ظاهره التسويةُ المذكورةُ؛ إذ لا يلزم من استوائهما في المفضولية عن المسجد أن لا يكون أحدُهما أفضلَ من الآخر، وكذا لا يلزم منه أنَّ كونَ الصلاة جماعةً في البيت أو السوق لا فضل فيها على الصلاة منفردًا، بل الظاهر أن التضعيف المذكور مختَصٌّ بالجماعة في المسجد، والصلاةُ في البيت مطلقًا

---

(١) تضعف؛ أي: تزيد عليها. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٨٨).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب الأذان، (باب فضل صلاة الجماعة)، (١/١٣١)، (٦٤٧). به، من طريق: موسى بن إسماعيل، عن عبدالواحد.
وأيضًا؛ في كتاب البيوع (باب ما ذكر في الأسواق)، (٣/٦٦)، (٢١١٩). بنحوه، من طريق: قتيبة، عن جرير، كلاهما: عن الأعمش، عن أبي صالح.
ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب المشي إلى الصلاة تمحى به الخطايا وترفع به الدرجات)، (٢/١٣١)، (٦٦٦) بمعناه مختصرًا. من طريق: إسحاق بن منصور، عن زكرياء بن عدي، عن عبيدالله بن عمرو، عن زيد بن أبي أنيسة، عن عدي بن ثابت، عن أبي حازم الأشجعي.

أَوْلَى منها في السوق؛ لما وَرَدَ من كون الأسواق موضعَ الشياطين، والصلاةُ جماعةً في البيت وفي السوق أَوْلَى من الانفراد[1].

ما دام في مُصَلَّاهُ؛ أي: في المكان الذي أوقع فيه الصلاة من المسجد، وكأنَّه خرج مخرجَ الغالب، وإلَّا فلو قام إلى بقعةٍ أخرى من المسجد مستمرًّا على نية انتظار الصلاة، كان كذلك[2].

(١) فتح الباري (٢/١٣٥).
(٢) المصدر السابق (٢/١٣٦).

ذِكْرُ الأُمِّ: (كَرَاهِيَةَ أنْ أَشُقَّ على أُمِّه)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرطٌ لتخفيف الصلاة؟

عن أبي قتادة، عن النبي ﷺ قال: «إني لَأقومُ في الصلاة أريدُ أن أطوِّلَ فيها، فأسمعُ بكاءَ الصبيِّ، فأتجوَّزُ في صلاتي[1]؛ كراهيةَ أن أشقَّ على أُمِّه»[2].

(كراهية أن أشق على أمه): وكأنَّ ذِكرَ الأُمِّ هنا خرج مخرج الغالب، وإلَّا فمَنْ كان في معناها ملتَحِقٌ بها[3].

---

(١) فأتجوز في صلاتي؛ أي: أخففها وأقللها. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ٣١٤).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب الأذان (باب من أخفى الصلاة عند بكاء الصبي)، (١/ ١٤٣)، (٧٠٧).
من طريق: إبراهيم بن موسى، عن الوليد بن مسلم،
وأيضًا؛ في كتاب الأذان، (باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس)، (١/ ١٧٣)، (٨٦٨).
من طريق: محمد بن مسكين، عن بشر بن بكر،
كلاهما: عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن عبدالله بن أبي قتادة... به.

(٣) فتح الباري (٢/ ٢٠٢).

سماع الإقامة: (إذا سمعتُمُ الإقامةَ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط للنهي عن الإسراع؟

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة وعليكم بالسكينة والوقار، ولا تُسرِعوا، فما أدركتم فصَلُّوا، وما فاتكم فأَتِمُّوا[1].

(إذا سمعتم الإقامة فامشوا إلى الصلاة، وعليكم بالسكينة والوقار): أمرٌ بالمشي ونهيٌ عن الإسراع إلى الصلاة لمن سمع الإقامة، وليس سماعُ الإقامة شرطًا للنهي، وإنما خرج مخرج الغالب؛ لأنَّ الغالبَ أنَّ الاستعجال إنما يقع عند سماع الإقامة خوفَ فَوْتِ إدراكِ التكبيرة أو الركعة، فهو كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا۟ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾ [البقرة:٢٨٣]، والرهن جائز في السفر وغيره[2].

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الأذان، (باب لا يسعى إلى الصلاة وليأتِ بالسكينة والوقار)، (١/١٢٩)، (٦٣٦). به.
وأيضًا، في كتاب الجمعة، (باب المشي إلى الجمعة)، (٢/٧)، (٩٠٨) بنحوه،
من طريق: آدم، عن ابن أبي ذئب، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب وأبي سلمة... به.
ومسلم، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة)، (٢/٩٩)، (٦٠٢).
من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد وزهير بن حرب، عن سفيان بن عيينة، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب.
ومن طريق: محمد بن جعفر بن زياد، عن إبراهيم بن سعد، عن الزهري، عن سعيد وأبي سلمة،
وطريق: حرملة بن يحيى، عن ابن وهب، عن يونس، عن الزهري، عن أبي سلمة،
وطريق: يحيى بن أيوب وقتيبة بن سعيد وابن حجر، عن إسماعيل بن جعفر، عن أيوب، عن إسماعيل، عن العلاء، عن أبيه.
وطريق: محمد بن رافع، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن همام بن منبه،
ومن طريق: قتيبة بن سعيد، عن الفضيل بن عياض، عن هشام، عن زهير بن حرب، عن إسماعيل بن إبراهيم، عن هشام بن حسان، عن محمد بن سيرين... بمعناه.

(٢) فتح الباري، لابن رجب (٥/٣٩١).

التقييد بركعة: (مَنْ أدرك من الصُبحِ ركعةً)؛ خرج مخرج الغالب، وتُدْرَكُ بأقلَّ من ذلك، أم هو شرط للإدراك؟

عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ أدرك من الصبح ركعةً قبل أن تَطلُعَ الشمس؛ فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد أدرك العصر»(١).

من أدرك من الصبح ركعة: هذا الحديث ليس على ظاهره، فإنه لا يكون بالركعة مُدركًا كلَّ الصلاة؛ بدليل قوله ﷺ: «ما أدركتُمْ فصَلُّوا، وما فاتَكُم فأَتِمُّوا»(٢)، وبفعل النبي ﷺ حيث فاتَتْه ركعةٌ من صلاته خلفَ عبدالرحمن بن عوف، فلمَّا سلَّمَ عبدُالرحمن صلَّى الركعةَ التي فاتَتْه(٣). فالمعنى أنه أدرك الصلاة؛ إلَّا أنَّه يقضي ما فاته، والإجماعُ قائمٌ على ذلك، فتَعَيَّنَ تأويلُه وإضمارُ شيءٍ فيه، وهو إمَّا فضلُها -وهو الأصحُّ عند الشافعية- في إدراك فضل الجماعة بجزءٍ، خلافًا للغزالي، وإمَّا وجوبُها في حقِّ أرباب الأعذار؛ كالحائض تَطهُرُ، والكافر يُسلِمُ، والمجنون يُفيق، والصبي يبلُغُ.

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب مواقيت الصلاة، (باب من أدرك من الفجر ركعة)؛ (١/ ١٢٠)، (٥٧٩). من طريق: عبدالله بن مسلمة،
ومسلم، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب من أدرك ركعة من الصبح)، (١/ ٤٢٥)، (٦٠٨). من طريق: يحيى بن يحيى، كلاهما: عن مالك، عن زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار وبسر بن سعيد والأعرج، عن أبي هريرة ﷺ... به.
وأيضًا، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب من أدرك ركعة من الصبح)، (١/ ٤٢٥)، (٦٠٨). به، من طريق: عبدالأعلى بن حماد، عن معتمر،
وأيضًا، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب من أدرك ركعة من الصبح)، (١/ ٤٢٥)، (٦٠٨). به، ولكن بتقديم وتأخير، من طريق: حسن بن الربيع، عن عبدالله بن المبارك، كلاهما: عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس ﷺ، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، (باب لا يسعى إلى الصلاة، وليأتِ بالسكينة والوقار)، (١/ ١٢٩).

(٣) أخرجه أحمد في المسند، (٨/ ٤١٢٤)، (١٨٤٤٤).

وأظهرُ قولَي الشافعي الوجوبُ عليهم بإدراك جزءٍ منها، وإن كان لا يَسَعُ ركعة بشرط امتداد السلامة من الموانع زمنًا يسع مقدارَ تلك الصلاةِ. وإليه ذهب أبو حنيفة، وخالف فيه مالكٌ والجمهورُ عملًا بمفهوم الحديث.

وأجاب المخالف بأن التقييد بركعة خرج مخرج الغالب، فإنَّ غالب ما يمكن معرفةُ إدراكِه بركعةٍ أو نحوها. والأظهر عند الشافعي أيضًا، الإدراكُ بالوقت المذكور الصلاةَ التي قبلَها إن كانت تُجمَع معها؛ لاشتراكهما في الوقت[1].

(١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٦/٢٠١)، عمدة القاري (٥/٤٧).

دخول الجنة: (دخل الجنة)؛ خرج مخرج الغالب، أو يكون شرطًا لمن صَلَّى البَرْدَيْنِ؟

عن أبي موسى الأشعري، أنَّ رسول الله ﷺ قال: «مَنْ صَلَّى البردَيْنِ[1] دخلَ الجنَّةَ»[2].

(دخل الجنة): إمَّا أن يكون خرج مخرج الغالب؛ لأن الغالب أنَّ من صلَّاهما ورَعَى حقوقَهما، انتهى عمَّا يُنَافِيهما من فحشاء ومنكر؛ لأن الصلاة تَنْهَى عنهما، أو يكون آخر أمرِه دخولها، وأمَّا وجهُ التخصيص بهما؛ فهو لزيادة شَرَفِهما، وترغيبًا في حِفظهما[3].

---

(١) البردين: البردان والأبردان: الغداة والعشي، وقيل: ظِلَّاهما. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/ ١١٤).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب المواقيت، (باب فضل صلاة الفجر)، (١/ ١١٩)، (٥٧٤)، (٥٧٠)، من طريق: هدبة بن خالد،
ومن طريق: إسحاق، عن حبان،
وأخرجه مسلم، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما)، (٢/ ١١٤)، (٦٣٥).
من طريق: هَدَّابِ بن خالد الأزدي،
جميعهم: عن همام، عن أبي جمرة، عن أبي بكر بن أبي موسى... به.

(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٦/ ٢٤٩).

ذِكرُ الرجل: (صلاةُ الرجلِ وهو قاعدٌ)؛ خرج مخرج الغالب، أم بيانُ أجرِ الصلاة في الأوضاع المذكورة خاصٌ به؟

عن عِمرانَ بنِ حُصَيْن، قال: سألت النبي ﷺ عن صلاة الرجل وهو قاعدٌ، فقال: «مَن صلَّى قائمًا فهو أفضل، ومن صلَّى قاعدًا فله نصفُ أجرِ القائم، ومن صلى نائمًا فله نصفُ أجر القاعد»، قال أبو عبدالله: «نائمًا عندي مضطجعًا ها هنا»[1].

(سألت النبي ﷺ عن صلاة الرجل): سؤال عمران عن الرجل خرج مخرج الغالب، فلا مفهوم له، بل الرجل والمرأة في ذلك سواء. قوله: «ومن صلى قاعدًا» يُستثنى من عمومه النبي ﷺ، فإنَّ صلاتَه قاعدًا لا ينقص أجرُها عن صلاته قائمًا[2].

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب أبواب تقصير الصلاة، (باب صلاة القاعد)، (٢/٤٧)، (١١١٥).
من طريق: إسحاق بن منصور، عن روح بن عبادة، وأيضًا: في كتاب أبواب تقصير الصلاة، (باب صلاة القاعد بالإيماء)، (٢/٤٧)، (١١١٦).
من طريق: أبي معمر، عن عبدالوارث، كلاهما: عن حسين المعلم، عن عبدالله بن بريدة... به.
وأيضًا: في كتاب أبواب تقصير الصلاة، (باب إذا لم يطق قاعدًا صلى على جنب)، (٢/٤٨)، (١١١٧).
من طريق: عبدان، عن عبدالله، عن إبراهيم بن طهمان، عن الحسين المكتب، عن عبدالله بن بريدة... بنحوه.

(٢) فتح الباري (٢/٥٨٦).

وصف المرأة بـ: (لا تنامُ باللَّيلِ)؛ خرج مخرج الغالب أم على الحقيقة؟

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: كانت عندي امرأةٌ من بني أسدٍ، فدخل عليَّ رسولُ الله ﷺ، فقال: «مَنْ هذه؟» قلت: فلانةٌ لا تنام بالليل، فذكر من صلاتها، فقال: «مَهْ، عليكم ما تُطِيقُونَ من الأعمال، فإنَّ الله لا يَمَلُّ[1] حتى تَـمَلُّوا»[2][3].

(فلانةٌ لا تنامُ الليلَ): ووصفُها بذلك خرج مخرج الغالب، وسئل الشافعي عن قيام جميع الليل فقال: لا أكرهه إلَّا لمن خشي أن يضرَّ بصلاة الصبح. وفي قوله ﷺ في جواب ذلك: (مَهْ) إشارةٌ إلى كراهة ذلك؛ خشيةَ الفتور والمَلَالِ على فاعله، لئلَّا ينقطع عن عبادةٍ التَزَمَها، فيكون رجوعًا عمَّا بذلَ لربِّه من نفسه. وقوله: «عليكم ما تطيقون من الأعمال»؛ هو عامٌّ في الصلاة، وفي غيرها[4].

---

(١) مَهْ: كلمة بُنِيَت على السكون، وهي اسم سمي به الفعل، ومعناه: اكفف؛ لأنه زجرٌ. تاج العروس (٢٦/ ٥٠٥)، جمهرة اللغة، للأزدي (١/ ١٧٠).

(٢) الله لا يمل: معناه: أن الله لا يملُّ أبدًا، مللتم أو لم تملوا. النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ٣٦٠).

(٣) أخرجه البخاري، في أبواب التهجد، (باب ما يكره من التشديد في العبادة)، (٢/ ٥٤)، (١١٥١). من طريق: عبدالله بن مسلمة، عن مالك، وأيضًا: في كتاب الإيمان، (باب أحب الدين إلى الله أدومه)، (١/ ١٧)،)٤٣ (بنحوه. من طريق: محمد بن المثنى، عن يحيى، وأيضًا، في كتاب الإيمان، (باب قول النبي ﷺ أنا أعلمكم بالله)،)١/ ١٣(، (٢٠) بمعناه. من طريق: محمد بن سلام، عن عبدة،
ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، (باب أمر مَنْ نَعَسَ في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد)،)٢/ ١٩٠)،)٧٨٥(بنحوه. من طريق: أبي بكر بن شيبة، وأبي كريب، عن أبي أسامة، ومن طريق: زهير بن حرب، عن يحيى بن سعيد، جميعُهم: عن هشام بن عروة، عن أبيه.
وأخرجه مسلم، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، (باب أمر من نعس في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد)،)٢/ ١٨٩)،)٧٨٥ (بنحوه. من طريق: حرملة بن يحيى ومحمد بن سلمة، عن ابن وهب، عن يونس، عن ابن شهاب، عن عروة.

(٤) فتح الباري (٣/ ٣٧).

ذكر ركوب الرِّحَالِ: (لا تُشَدُّ الرِّحَالُ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط للسفر؟

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «لا تُشَدُّ الرِّحالُ[1] إلَّا إلى ثلاثة مساجد: المسجدِ الحرام، ومسجد الرسول ﷺ، ومسجد الأقصى»[2].

(لا تُشَدُّ الرِّحَالُ):كَنَّى بشدِّ الرحال عن السفر؛ لأنه لازِمُه، وخرج ذكرها مخرج الغالب في ركوب المسافر، وإلَّا فلا فرقَ بين ركوب الرواحل والخيل والبغال والحمير والمشي في المعنى المذكور[3].

ذكر المرأة: (أَشْعِرْنَـها إيَّاهُ)؛ خرج مخرج الغالب، فيدخل الرجل في ذلك أمْ خاصٌّ بها؟

عن أم عطية الأنصارية رضي الله عنها، قالت: دخل علينا رسول الله ﷺ حين تُوفيت ابنتُه فقال: اغْسِلْنَها ثلاثًا، أو خمسًا، أو أكثرَ من ذلك إنْ رَأَيْتُنَّ ذلك بماءٍ وسِدْرٍ، واجعلنَ في الآخرة كافورًا، أو شيئًا من كافور، فإذا فَرَغْتُنَّ

---

(١) الرحال: الراحلة من الجمل، تقول العرب للجمل إذا كان نجيبًا: راحلة. وجمعُه رواحلُ. تهذيب اللغة، للأزهري (٥/٦).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، (باب فضل الصلاة في مكة والمدينة)، (٢/٦٠)، (١١٨٩). به، من طريق: علي، عن سفيان بن عيينة.
ومسلم، في كتاب الحج، (باب لا تشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد)، (٢/١٠١٤)، (١٣٩٧). به،
من طريق: عمرو الناقد وزهير بن حرب، عن سفيان بن عيينة.
ومسلم، في كتاب الحج، (باب لا تشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد)، (٢/١٠١٤)، (١٣٩٧). بنحوه مختصرًا
من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن عبدالأعلى، عن معمر، جميعُهم: عن الزهري، عن سعيد.
ومسلم، في كتاب الحج، (باب لا تشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد)، (٢/١٠١٤)، (١٣٩٧). بنحوه مختصرًا
من طريق: هارون بن سعيد الأيلي، عن ابن وهب، عن عبدالحميد بن جعفر، عن عمران بن أبي أنس، عن سلمان الأغر.

(٣) فتح الباري (٣/٤٦).

فآذِنَّني". فلمَّا فَرَغْنَا آذَنَّاهُ، فأعطانا حِقْوَهُ فقال: أَشْعِرْنَهَا إيَّاهُ[١]. تعني إزاره[٢].

---

(١) أَشْعِرْنَها إيَّاهُ؛ أي: اجعلنه شعارَها الذي يلي جسدها. غريب الحديث، للقاسم بن سلام (١/٤٧).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، (باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر)، (٢/٧٣)، (١٢٥٣). به، من طريق: إسماعيل بن عبدالله، عن مالك.
وأيضًا، في كتاب الجنائز، (باب ما يستحب أن يغسل وترًا)، (٢/٧٤)، (١٢٥٤). بنحوه، من طريق: محمد، عن عبدالوهاب الثقفي.
وأيضًا، في كتاب الجنائز، (باب يجعل الكافور في آخره)؛ (٢/٧٤)، (١٢٥٨). بنحوه، من طريق: حامد بن عمر، عن حماد بن زيد.
وأيضًا، في كتاب الجنائز، (باب كيف الإشعار للميت؟)، (٢/٧٥)، (١٢٦١). بنحوه مطوَّلًا، من طريق: أحمد، عن عبدالله بن وهب، عن ابن جريج.
ومسلم، في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/٦٤٦)، (٩٣٩). به، من طريق: يحيى ابن يحيى، عن يزيد بن زريع، جميعُهم: عن أيوب، عن محمد، عن أم عطية.
والبخاري في كتاب الوضوء، (باب التيمن في الوضوء والغسل)، (١/٤٥)، (١٦٧). بمعناه مختصرًا، من طريق: مسدد.
وأيضًا: في كتاب الجنائز، (باب يبدأ بميامن الميت)، (٢/٧٤)، (١٢٥٥). بمعناه مختصرًا، من طريق: علي بن عبدالله، كلاهما: عن إسماعيل، عن خالد، عن حفصة، عن أم عطية.
والبخاري، في كتاب الجنائز، (باب يجعل الكافور في آخره)، (٢/٧٤)، (١٢٥٩). من غير ذِكر: (أشعرنها إيَّاه)، من طريق: عبدالله بن وهب، عن ابن جريج. وأيضًا: في كتاب الجنائز، (باب نقض شعر المرأة)، (٢/٧٤)، (١٢٦٠). من غير ذكر: (أشعرنها إيَّاه).
ومسلم في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/٦٤٦)، (٩٣٩). بنحوه، من طريق: قتيبة ابن سعيد، عن حماد.
وأيضًا: في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/٦٤٦)، (٩٣٩). بنحوه، من طريق: يحيى بن أيوب، عن ابن علية، جميعُهم: عن أيوب، عن حفصة، عن أم عطية.
والبخاري في كتاب الجنائز، (باب مواضع الوضوء من الميت)، (٢/٧٤)، (١٢٥٦). من غير ذكر: (أشعرنها إيَّاه)، من طريق: يحيى بن موسى، عن وكيع، عن سفيان.
ومسلم في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/٦٤٧)، (٩٣٩). من غير ذكر: (أشعرنها إياه)، من طريق: يحيى بن يحيى، عن هشيم.
وأيضًا: في كتاب الجنائز (باب في غسل الميت)، (٢/٦٤٧)، (٩٣٩) بمعناه مختصرًا، من طريق: يحيى بن أيوب وأبي بكر بن أبي شيبة، وعمرو الناقد، عن ابن علية، جميعُهم: عن خالد، عن حفصة، عن أم عطية.
والبخاري في كتاب الجنائز، (باب هل يـجعل شعر المرأة ثلاثة قرون)، (٢/٧٥)، (١٢٦٢). بمعناه مختصرًا، من طريق: قبيصة، عن سفيان، عن هشام، عن أم الهذيل، عن أم عطية. =

(أشعرنها إيَّاهُ): تقييد بالمرأة خرج مخرج الغالب أو الأكثر، وإلَّا فالرجل إذا كان له شعر يُنقَضُ لأجل التنظيف، وليبلغ الماءُ البشرةَ. وذهب مَنْ مَنَعَه إلى أنَّهُ يُفضي إلى إنتاف شعره، وأجاب مَنْ أثبَتَه بأنه يُضَمُّ إلى ما انتثر منه[1].

= و(باب هل تكفن المرأة في إزار الرجل)، (٢/ ٧٤)، (١٢٥٧). بنحوه، من طريق: عبدالرحمن الحماد، عن ابن عون، عن محمد، عن أم عطية.

و(باب يلقى شعر المرأة خلفها)، (٢/ ٧٥)، (١٢٦٣). بنحوه، من طريق: مسدد، عن يحيى بن سعيد، عن هشام بن حسان.

ومسلم أيضًا: في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/ ٦٤٧)، (٩٣٩). من غير ذكر: (أشعرنها إياه)، من طريق: عمرو الناقد، عن يزيد بن هارون، عن هشام بن حسان.

وأيضًا: في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/ ٦٤٦)، (٩٣٩). بنحوه، من طريق: يحيى بن يحيى، عن يزيد بن زريع، عن أيوب، عن محمد بن سيرين. وأيضًا: في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/ ٦٤٦)، (٩٣٩). بنحوه، من طريق: قتيبة بن سعيد، عن مالك بن أنس. ومن طريق: أبي الربيع الزهراني وقتيبة بن سعيد، عن حماد. ومن طريق: يحيى بن أيوب، عن ابن علية.

وأيضًا: في كتاب الجنائز، (باب في غسل الميت)، (٢/ ٦٤٦)، (٩٣٩). بنحوه، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد، عن أبي معاوية، عن عاصم الأحول، جميعُهم: عن حفصة، عن أم عطية.

(١) فتح الباري (٣/ ١٣٢).

التقييد بالتراب: (يُسَوِّي التُّرَابَ)؛ خرج مخرج الغالب أم تعلَّقَ الحُكمُ به؟

عن مُعَيْقِيب: «أنَّ النبي ﷺ قال في الرجل يُسَوِّي الترابَ حيث يسجدُ، قال: «إن كنتَ فاعلًا فواحدةً»[(١)].

(يسوي التراب): التقييد بالحَصَى وبالتراب خرج للغالب؛ لكونه كان الموجودَ في فرش المساجد إذ ذاك، فلا يدلُّ تعليقُ الحكم به على نَفْيِه عن غيره مما يُصَلَّى عليه من الرمل والقَذَى وغير ذلك[(٢)].

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الصلاة، (باب مسح الحصى في الصلاة)، (٢/٦٤)، (١٢٠٧). من طريق: أبي نعيم،
ومسلم، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة)، (١/٣٨٨)، (٥٤٦). به، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن الحسن بن موسى، كلاهما: عن شيبان، عن يحيى، عن أبي سلمة، عن معيقيب ﷺ.
ومسلم، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة)، (١/٣٨٨)، (٥٤٦). به، من طريق: عبدالله بن عمر القواريري، عن خالد بن الحارث،
وأيضًا، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة)، (١/٣٨٨)، (٥٤٦). بمعناه، من طريق أبي بكر بن أبي شيبة، عن وكيع،
وأيضًا، في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، (باب كراهة مسح الحصى وتسوية التراب في الصلاة)، (١/٣٨٨)، (٥٤٦). بمعناه، من طريق: محمد بن المثنى، عن يحيى بن سعيد، جميعهم: عن هشام، عن ابن أبي كثير، عن أبي سلمة، عن معيقيب ﷺ.

(٢) فتح الباري (٣/٧٩).

تقييد يوم الجمعة: (غُفِرَ له ما بَيْنَه وبين الجُمُعَةِ الأخرى)؛ خرج مخرج الغالب، أم التعليلُ مقتصرٌ عليه؟

عن سلمان الفارسي، قال: قال رسول الله ﷺ: "من اغتسل يوم الجمعة وتَطَهَّرَ بما استطاع من طُهْرٍ، ثم ادَّهَنَ أو مَسَّ من طِيبٍ، ثم رَاحَ فلم يُفَرِّقْ بين اثنين، فصَلَّى ما كُتِبَ له، ثم إذا خرج الإمامُ أَنْصَتَ؛ غُفِرَ له ما بينه وبين الجمعة الأخرى[1].

(غُفر له ما بينه وبين الجمعة الأخرى): هذا التعليل يشمل يوم الجمعة وغيرَه من سائر الصلوات في المساجد وغيرها، وسائر المجامع من حِلَقِ العلم، وسماعِ الحديث، ومجالس الوعظ، وعلى هذا يُحمَلُ التقييدُ بيوم الجمعة على أنه خرج مخرج الغالب؛ لاختصاصِ الجمعة بمكان الخطبة، وكثرة الناس، بخلاف غيره[2].

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الجمعة، (باب لا يفرق بين اثنين يوم الجمعة)، (٢/٨)، (٩١٠). به،
من طريق: عبدان، عن عبدالله،
وأيضًا، في كتاب الجمعة، (باب الدهن للجمعة)، (٢/٣)، (٨٨٣). بنحوه.
من طريق: آدم،
كلاهما: عن ابن أبي ذئب، عن سعيد المقبري، عن أبيه، عن ابن وديعة، عن سلمان الفارسي ﷺ.

(٢) عمدة القاري (٢٠٧/٦).

تقييدُ العذابِ ببكاء الأهل: (إنَّ الميِّتَ لَيُعَذَّبُ ببكاءِ أهلِه عليه)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط؟

عن عبدالله بن عبيدالله بن أبي مُلَيْكَةَ، قال: تُوفيت ابنةٌ لعثمانَ ﷺ بمكة، وجئنا لِنشهَدَها، وحَضَرَها ابنُ عمرَ، وابن عباس ﷺ، وإني لَجالسٌ بينهما -أو قال: جلست إلى أحدهما- ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي، فقال عبدالله بن عمر ﷺ لعمرو بن عثمان: ألَا تَنْهَى عن البكاء؟ فإن رسول الله ﷺ قال: إن الميت لَيُعَذَّبُ ببكاء أهله عليه(١).

قول ابن عمر ﷺ على وجهين؛ أحدهما: «إن الميت يعذَّبُ ببكاء أهله عليه»، والآخر: «إن الميت لَيعذَّبُ ببكاء الحيِّ»، واللفظان مرفوعان، فهل

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الجنائز، (باب قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله)، (٢/٧٩)، (١٢٨٦). به، من طريق: عبدان، عن عبدالله،
وأخرجه مسلم، في كتاب الجنائز، (باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه)، (٣/٤٣)، (٩٢٩) به، من طريق: محمد بن رافع وعبد بن حميد، عن عبدالرزاق،
كلاهما: عن ابن جريج، عن عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليكة، عن عبدالله بن عمر ﷺ.
وأخرجه مسلم، في كتاب الجنائز، (باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه)، (٣/٤٢)، (٩٢٨) بنحوه،
من طريق: داود بن رشيد، إسماعيل ابن علية، عن أيوب، عن عبدالله بن أبي مليكة، عن عبدالله بن عمر ﷺ.
وأيضًا، في نفس الموضع، (٣/٤٤)، (٩٢٩) بنحوه مختصرًا. من طريق: عبدالرحمن بن بشر، عن سفيان، عن عمرو، عن عبدالله بن أبي مليكة،
وأخرجه البخاري، في كتاب الجنائز، (باب قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله)، (٢/٨٠)، (١٢٨٩) بنحوه مختصرًا،
من طريق: عبدالله بن يوسف، عن مالك، عن عبدالله بن أبي بكر، عن أبيه، عن عمرة بنت عبدالرحمن، عن عائشة ﷺ.
وأيضًا، في كتاب المغازي، (باب قتل أبي جهل)، (٥/٧٧)، (٣٩٧٨). بمعناه مختصرًا، من طريق: عبيد بن إسماعيل، عن أبي أسامة.
ومسلم، في كتاب الجنائز، (باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه)، (٣/٤٤)، (٩٣١) بنحوه مختصرًا.
من طريق: خلف بن هشام وأبي الربيع الزهراني، عن حماد،
كلاهما: عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة ﷺ.

يقال: يُحمَلُ المطلَقُ على المقيد، ويكون عذابُه ببكاءِ أهله عليه فقط، أو يكون الحُكمُ للرواية العامَّةِ، وأنَّه يعذَّبُ ببكاء الحي عليه، سواءٌ كان من أهله أم لا؟

وأجيبَ: بأن الظاهر جريانُ حُكم العموم، وأنه لا يختصُّ ذلك بأهله، هذا كلُّه بناءً على قول مَنْ ذهب إلى أَنَّ الميت يُعَذَّبُ بالبكاء عليه، وإنما جعلنا الحكمَ أعمَّ من ذلك ولم نحمل الـمُطلَقَ على المقيَّدِ؛ لأنه لا فرقَ في الحكم عند القائلين بعذاب الميت بالبكاء أنْ يكون الباكي عليه من أهله أو من غيرهم، بدليل النائحة التي ليست من أهل الميت، وما ورد في عموم النائحة من العذاب، بل أهلُه أَعْذَرُ في البكاء عليه؛ لقوله ﷺ في حديث أبي هريرة الذي رواه النسائي وابنُ ماجه عنه، قال: «مات مَيِّتٌ في آل رسول الله ﷺ، فاجتمع النساء يَبْكِينَ عليه، فقام عمر يَنْهَاهُنَّ ويَطْرُدُهُنَّ، فقال رسول الله ﷺ: دَعْهُنَّ يا عمرُ، فإنَّ العين دامعةٌ، والقلبَ مُصَابٌ، والعهد قريب»[1]. وهذا التعليل الذي رُخِّصَ لأجله في البكاء، خاصٌّ بأهل الميت[2].

(ببكاء أهله عليه)؛ فبكاء الأهل خرج مخرج الغالب الشائع؛ إذ المعروف أنه إنما يبكي على الميت أهلُه[3].

(١) في كتاب الجنائز، (باب الرخصة في البكاء على الميت)، (٢/ ٣٩٤)، (١٩٩٨).
(٢) عمدة القاري (٨/ ٧٧).
(٣) المصدر السابق.

ذِكرُ اللَّعنِ: (فبَاتَ غضبانَ عليها؛ لَعَنَتْها الملائكةُ حتى تُصْبِحَ)؛ خرج مخرج الغالب أم مختص بما إذا وقع ذلك منها ليلًا؟

عن أبي هريرة ﷺ، قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا دعا الرجل امرأتَه إلى فراشه فأَبَتْ فباتَ غضبانَ عليها؛ لَعَنَتْها الملائكةُ حتى تُصْبِحَ»(١).

(فبات غضبان عليها؛ لعنتها الملائكة حتى تصبح): ظاهرُ الحديثِ اختصاصُ اللعن بما إذا وقع منها ذلك ليلًا؛ لقوله: "حتى تصبح"، وكأنَّ السِّرَّ تأكُّدُ ذلك الشأن في الليل، وقوة الباعث عليه، ولا يلزم من ذلك أنه يجوز لها الامتناع في النهار، وإنما خُصَّ الليلِ بالذِّكرِ؛ لأنه الـمَظِنَّةُ لذلك. قوله: "لعنتها الملائكة حتى تصبح"؛ في رواية زُرَارَةَ: "حتى ترجع"، وهي أكثرُ فائدةً، والأُولى محمولةٌ على الغالب(٢).

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب بدء الخلق، (باب إذا قال أحدكم: أمين، والملائكة في السماء)، (٤/١١٦)، (٣٢٣٧) به، من طريق: أبي عوانة،
وأيضًا، في كتاب النكاح، (باب إذا باتت المرأة مهاجرةً فراشَ زوجها)، (٧/٣٠)، (٥١٩٣). بنحوه،
من طريق: محمد بن بشار، عن ابن أبي عدي، عن سليمان،
كلاهما: عن أبي حازم، عن أبي هريرة ﷺ.
وأخرجه البخاري، في كتاب النكاح، (باب إذا باتت المرأة مهاجرةً فراشَ زوجها)، (٧/٣٠)، (٥١٩٤). بنحوه، من طريق: محمد بن عرعرة،
ومسلم في كتاب النكاح، (باب تحريم امتناعها من فراش زوجها)، (٤/١٥٦)، (١٤٣٦). بنحوه،
من طريق: محمد بن المثنى وابن بشار، عن محمد بن جعفر،
وأيضًا، في نفس الموضع، بنحوه، من طريق: يحيى بن حبيب، عن خالد بن الحارث،
جميعهم: عن شعبة، عن قتادة، عن زرارة بن أوفى، عن أبي هريرة ﷺ.
وأخرجه مسلم، في كتاب النكاح، (باب تحريم امتناعها من فراش زوجها)، (٤/١٥٦)، (١٤٣٦). بنحوه،
من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وأبي كريب، عن أبي معاوية،
ومن طريق: أبي سعيد الأشج، عن وكيع،
ومن طريق: زهير بن حرب، عن جرير،
جميعهم: عن الأعمش، عن أبي حازم، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) فتح الباري (٦/٢٩٤).

الإيواءُ إلى الرِّحال: (حتى يُؤْوُوه إلى رِحالِهم)؛ خرج مخرج الغالب أم هو على الحقيقة؟

عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: «لقد رأيتُ الناس في عهد رسول الله ﷺ، يَبْتَاعُونَ جِزَافًا[1]»؛ يعني الطعام، يضربون أن يبيعوه[2] في مكانهم، حتى يُؤْوُوه إلى رِحَالِـهم»[3][4].

(١) يبتاعون جزافًا: الجزف والجزاف: المجهول القَدْرِ، مَكيلًا كان أو موزونًا. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٢٦٩).

(٢) يضربون أن يبيعوه؛ أي: كراهية أن يبيعوه، أو فيه "لا" مقدَّرَةٌ كما في قوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّوا۟﴾ [النساء:١٧٦]. إرشاد الساري (٤/٥٨).

(٣) رحالهم: الرحال؛ يقال لمسكن الرجل ومنزله: رحله.
غريب الحديث، لابن الجوزي (١/٣٨٥).

(٤) أخرجه البخاري، في كتاب البيوع، (باب مَنْ رأى إذا اشترى طعامًا جزافًا أن لا يبيعه حتى يؤويه إلى رحله، والأدب في ذلك)، (٣/٦٨)، (٢١٣٧). به، من طريق: يحيى بن بكير، عن الليث، عن يونس.
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب ما يذكر في بيع الطعام والحُكْرَةِ)، (٣/٦٨)، (٢١٣١). بنحوه، من طريق: إسحاق بن إبراهيم، عن الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي.
وأيضًا: في كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، (باب كم التعزير والأدب؟)، (١/١٧٤)، (٦٨٥٢). بنحوه، من طريق: عياش بن الوليد، عن عبدالأعلى، عن معمر.
ومسلم، في كتاب البيوع، (باب بطلان بيع المبيع قبل القبض)، (٥/٨)، (١٥٢٧). به، من طريق: حرملة بن يحيى، عن ابن وهب، عن يونس.
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب بطلان بيع المبيع قبل القبض)، (٥/٨)، (١٥٢٧). بنحوه، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن عبدالأعلى، عن معمر.
جميعهم: عن ابن شهاب، عن سالم بن عبدالله. عن ابن عمر رضي الله عنهما.
والبخاري، في كتاب البيوع، (باب ما ذكر في الأسواق)، (٣/٦٦)، (٢١٢٣). من طريق: إبراهيم بن المنذر، عن أبي ضمرة، عن موسى.
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب منتهى التلقي)، (٣/٧٣)، (٢١٦٦). من طريق: موسى بن إسماعيل، عن جويرية.
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب منتهى التلقي)، (٣/٧٣)، (٢١٦٧). من طريق: مسدد، عن يحيى، عن عبيدالله.
ومسلم: في كتاب البيوع، (باب بطلان بيع المبيع قبل القبض)، (٥/٨)، (١٥٢٦). من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن علي بن مسهر، عن عبيدالله. ومن طريق: محمد بن عبدالله بن نمر، عن أبيه، عن عبيدالله،
جميعهم: عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما... بمعناه.

(حتى يؤووه إلى رحالهم): الإيواء إلى الرحال خرج مخرج الغالب، وفي بعض طرق مسلم عن ابن عمر: «كنَّا نبتاع الطعام فيبعث إلينا رسول الله ﷺ مَنْ يأمُرُنا بانتقاله من المكان الذي ابتعناه فيه إلى مكانٍ سواه قبل أن نَبِيعَه»[1]. وفرَّق مالك في المشهور عنه بين الجزاف والـمَكِيل، فأجاز بيعَ الجزاف قبل قبضه، وبه قال الأوزاعي وإسحاق، واحتجَّ لهم بأنَّ الجزاف مُرَبًّى، فتكفي فيه التخلية والاستيفاء، إنما يكون في مَكِيلٍ أو موزون[2].

(١) سبق تخريجه برقم (١٥٢٧).
(٢) فتح الباري (٤/ ٣٥٠).

ذِكرُ الرُّكْبَانِ: (لا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط لمن يجلب الطعام؟

عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تَلَقَّوُا الرُّكْبَانَ[1]، ولا يَبِعْ حاضرٌ لِبَادٍ[2]»، قال: فقلت لابن عباس: ما قوله: «لا يبيعُ حاضرٌ لِبَادٍ»؟ قال: لا يكون له سمسارًا[3].

(لا تلقوا الركبان): خرج مخرج الغالب في أنَّ مَنْ يجلب الطعامَ يكونون عددًا رُكْبَانًا، ولا مفهومَ له، بل لو كان الجالبُ عددًا مشاةً، أو واحدًا راكبًا أو ماشيًا، لم يختلف الحكم. وقوله: «للبيع» يشمل البيع لهم والبيع منهم، ويفهم منه اشتراط قصد ذلك بالتَّلَقِّي، فلو تلقى الركبان أحدٌ للسلام، أو الفُرْجَةِ، أو خرج لحاجة له فوجدهم فبايَعَهم، هل يتناوله النهي؟ فيه احتمال، فمَنْ نظر إلى المعنى لم يفترق عنده الحكمُ بذلك، وهو الأصحُّ عند الشافعية، وشرط بعض الشافعية في النهي أن يبتدئ المتلقي فيَطلبَ من الجالب البيعَ، فلو ابتدأ الجالبُ بطلب البيع فاشترى منه المتلقي، لم يدخل في النهي[4].

(١) (لا تلقوا الركبان): وهو أن يستقبل الحَضَرِيُّ البدويَّ قبل وصوله إلى البلد، ويخبره بكساد ما معه كذبًا؛ ليشتري منه سلعته بالوكس، وأقل من ثمن المثل، وذلك تغريرٌ محرَّمٌ. النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/٢٦٦).

(٢) الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم في البادية، والمنهي عنه أن يأتي البدوي البلدة ومعه قوت يبغى التسارع إلى بيعه رخيصًا، فيقول له الحضري: اتْرُكْهُ عندي لأغالي في بيعه. النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٣٩٩).

(٣) أخرجه البخاري، في كتاب البيوع، (باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر، وهل يعينه أو ينصحه)، (٣/٧٢)، (٢١٥٨). به، من طريق: الصلت بن محمد.
وأيضًا: في كتاب الإجارة، (باب أجر السمسرة)، (٣/٩٢)، (٢٢٧٤). بنحوه مختصرًا، من طريق: مسدد،
كلاهما: عن عبدالواحد، عن معمر، عن عبدالله بن طاوس، عن أبيه... به.
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب النهي عن تلقي الركبان)، (٣/٧٢)، (٢١٦٣). بنحوه موقوفًا، من طريق: عياش بن الوليد، عن عبدالأعلى.
ومسلم، في كتاب البيوع، (باب تحريم بيع الحاضر للبادي)، (٥/٥)، (١٥٢١). بنحوه مختصرًا، من طريق: إسحاق بن إبراهيم، وعبد بن حميد، عن عبدالرزاق.
كلاهما: عن معمر، عن عبدالله بن طاوس، عن أبيه.

(٤) فتح الباري (٤/٣٧٥).

ذِكْرُ الأخ: (على بَيْعِ أَخِيهِ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط في النهي؟

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «لا يَبِيعُ بعضُكم على بَيْعِ أخيه»[1].

(لا يبيع بعضكم على بيع أخيه): إنما هو لا يَشْتَرِ على شراء أخيه، فإنما وقع النهى على المشتري لا على البائع؛ لأن العرب تقول: بِعتُ الشيءَ؛ بمعنى اشتريته، قال أبو عبيد: وليس للحديث عندي وجهٌ غيرُ هذا؛ لأن البائع لا يكاد يدخل على البائع، هذا قليل في معاملة الناس، وإنما المعروف أن يعطيَ الرجلُ الرجلَ بسلعته شيئًا، فيجيء مشترٍ آخَرُ فيزيد عليه[2].

---

(١) أخرجه البخاري: في كتاب البيوع، (باب لا يبيع على بيع أخيه، ولا يَسُومُ على سَوْمِ أخيه، حتى يأذن له أو يترك)، (٣/٦٩)، (٢١٣٩). به، من طريق: إسماعيل،
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب النهي عن تلقي الركبان)، (٣/٧٢)، (٢١٦٥). بنحوه مطوَّلًا، من طريق: عبدالله بن يوسف، كلاهما: عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما.
ومسلم: في كتاب النكاح، (باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك)، (٤/١٣٨)، (١٤١٢).
من طريق: زهير بن حرب ومحمد بن المثنى، عن يحيى القطان،
وأيضًا: في كتاب النكاح، (باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك)، (٤/١٣٨)، (١٤١٢).
من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن علي بن مسهر،
كلاهما: عن عبيدالله، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما... بنحوه.
والبخاري: في كتاب النكاح، (باب لا يخطب على خطبة أخية حتى ينكح أو يدع)، (٧/١٩)، (٥١٤٢). به مطوَّلًا، من طريق: مكي بن إبراهيم، عن ابن جريج.
ومسلم: في كتاب النكاح، (باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك)، (٤/١٣٨)، (١٤١٢). بنحوه مطوَّلًا، من طريق: قتيبة بن سعيد وابن رمح، عن الليث،
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه)، (٥/٣)، (١٤١٢). بنحوه، من طريق: أبي كامل الجحدري، عن حماد، عن أيوب،
وأيضًا: في كتاب البيوع، (باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه)، (٥/٣)، (١٤١٢). بنحوه مطوَّلًا، من طريق: يحيى بن يحيى،
جميعُهم: عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) شرح صحيح البخاري، لابن بطال (٦/٢٦٧).

ولا فرق في ذلك بين المسلم والذِّمِّيِّ. ولفظ (الأخ) في الحديث خرج مخرج الغالب. وإنما حُرِّمَ بيعُ البعض على بعضٍ؛ لأنه يُوغِرُ الصدورَ، ويُورِثُ الشَّحْنَاءَ[1].

(١) عمدة القاري (٢٥٧/١١)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٣٤٦/١٣).

إرادة التعفُّف للفتيات: (إنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا)؛ خرج مخرج الغالب أم شرط للنهي عن الإكراه؟

عن جابرٍ قال: كان عبدالله بن أُبَيٍّ ابن سلول يقول لجارية له: اذهبي فابْغِينَا شيئًا. فأنزل الله ﷻ: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا۟ عَرَضَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۚ وَمَن يُكْرِههُّنَّ فَإِنَّ ٱللَّهَ مِنۢ بَعْدِ إِكْرَٰهِهِنَّ﴾ [النور:٣٣] (لهن) ﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١).

(إن أردن تحصنًا): لا مفهوم له، بل خرج مخرج الغالب، ويحتمل أن يقال: لا يُتصوَّرُ الإكراه إذا لم يُرِدْنَ التعفُّفَ؛ لأنهنَّ حينئذٍ في مقام الاختيار(٢).

---

(١) أخرجه مسلم: في كتاب التفسير، (باب قول الله تعالى:﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ﴾، (٤/ ٢٣٢٠)، (٣٠٢٩). به، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وأبي كريب، ومن طريق: أبي كامل الجحدري وأبي عوانة،
كلاهما: عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي سفيان. عن جابر ﷺ.

(٢) فتح الباري (٤/ ٤٦١).

تقييدُ قتلِ الولد بـ (خَشْيَةَ أنْ يَطْعَمَ)؛ خرج مخرج الغالب أم شرط للحكم؟ وكذلك تقييد الحَليلَة بـ (أن تُزَانِي بحليلةِ جارك)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط في تعظيم هذا الذنب؟

عن عبدالله ﷺ، قال: سألت -أو سُئِلَ- رسول الله ﷺ: أيُّ الذنب عند الله أكبرُ؟ قال: «أن تجعلَ للَّهِ نِدًّا[1] وهو خَلَقَكَ»، قلت: ثم أيٌّ؟ قال: «ثم أن تَقْتُلَ ولدَك خشيةَ أن يَطْعَمَ معك»، قلت: ثم أيٌّ؟ قال: «أن تُزَانِي بحَليلَةِ[2] جارِك»، قال: ونزلت هذه الآية تصديقًا لقول رسول الله ﷺ: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ﴾ [الفرقان:٦٨][3].

---

(١) أن تجعل لله ندًّا: هو مثل الشيء الذي يضادُّه في أموره ويناوُّه؛ أي: يخالفه. ويريد بها ما كانوا يتَّخِذُونَه آلهةً من دون الله. النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/ ٣٥).

(٢) حليلة؛ أي: من يحلُّ له وَطؤُها من حُرَّةٍ أو أَمَة. إكمال المعلم، للقاضي عياض (١/ ٣٥٢).

(٣) أخرجه البخاري، في كتاب التفسير، (باب قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا ﴿٦٨﴾﴾ [الفرقان:٦٨] «العقوبة»)، (٦/ ١٠٩)، (٤٧٦١).

من طريق: مسدد، عن يحيى، عن سفيان، عن منصور وسليمان،

ومن طريق: مسدد، عن يحيى، عن سفيان، وواصل،

كلاهما: عن أبي وائل، عن أبي ميسرة... به.

وأخرجه، في كتاب الديات، (باب قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ﴾ [النساء:٩٣])، (٩/ ٢)، (٦٨٦١). بنحوه.

وأيضًا: في كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، (باب إثم الزناة)، (٨/ ١٦٤)، (٦٨١١) بنحوه مختصرًا.

وأيضًا، في كتاب التوحيد، (باب قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا﴾ [البقرة:٢٢])، (٩/ ١٥٢)، (٧٥٢٠) بنحوه مختصرًا. وأيضًا، في كتاب التوحيد، (باب قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ (٩/ ٥٥)، (٧٥٣٢). بنحوه.

من طريق: قتيبة بن سعيد، عن جرير، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن عمرو بن شراحيل، عن عبدالله ﷺ.

وأخرجه في كتاب التفسير، (باب قوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾)، (٦/ ١٨)، (٤٤٧٧). بنحوه مختصرًا.

من طريق: عثمان بن أبي شيبة، عن جرير، =

(خشيةَ أن يَطْعَمَ)؛ أي: لأجل خشية أن يطعم معك، قيل: القتلُ مطلقًا أعظمُ، فما وجهُ هذا التقييد؟ وأجيب بأنه خرج مخرج الغالب؛ إذ كانت عادتُهم ذلك، وهذا المفهوم لا اعتبارَ له. وجواب آخر: وهو أن فيه شيئين؛ القتلَ، وضعفَ الاعتقاد في أن الله هو الرزاق، وهذا نظيرُ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ﴾ [الإسراء:٣١]، وقوله تعالى: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام:١٤٠][1].

(أن تُزَانِيَ بحَلِيلَةِ جارك)؛ أي: مَنْ يَحِلُّ له وَطْؤُها من حُرَّةٍ أو أَمَةٍ، وذكر الحليلة هنا خرج مخرج الغالب، فلا مفهوم له، وأمَّا لفظ الجار فخرج مخرجَ شدَّةِ التقبيح؛ لما فيه من إبطال حقِّ الجار[2].

= وأيضًا: في كتاب الأدب، (باب قتل الولد خشيةَ أن يأكل معه)، (٨/٨)، (٦٠٠١) بنحوه، من طريق: محمد بن كثير، عن سفيان،
ومسلم في كتاب الإيمان، (باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده)، (٦٣/١)، (٨٦). بنحوه،
من طريق: عثمان بن أبي شيبة وإسحاق بن إبراهيم، عن جرير،
جميعُهم: عن منصور، عن أبي وائل، عن عمرو بن شراحيل، عن عبدالله ﷺ.

(١) عمدة القاري (٣١/٢٤).

(٢) إكمال المعلم (٣٥٢/١).

ذِكرُ الرجلِ المسلم في الأمر بالوصية: (ما حقُّ امرئٍ مسلمٍ)؛ خرج مخرج الغالب أم شرط لها؟

عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «ما حقُّ امرئٍ مسلمٍ له شيءٌ يُوصي فيه، يَبِيتُ ليلتيْنِ إلَّا ووصيَّتُه مكتوبةٌ عندَه»(١).

(ما حق امرئ مسلم): المرء هو الرجل، لكن التعبير به خرج مخرج الغالب، وإلَّا فلا فرقَ في الوصية الصحيحة بين الرجل والمرأة، ولا يشترط فيها إسلامٌ، ولا رُشدٌ، ولا ثويبة، ولا إذْنِ زوجٍ؛ وإنما يشترط في صحَّتِها العقلُ والحرية(٢).

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الوصايا، (باب الوصايا وقول النبي ﷺ: وصية الرجل مكتوبة عنده)، (٢/ ٤)، (٢٧٣٨). به، من طريق: عبدالله بن يوسف.
ومسلم، في كتاب الوصية، (٣/ ١٢٤٩)، (١٦٢٧). به، من طريق: أبي خيثمة ومحمد بن المثنى، عن يحيى بن سعيد، عن عبيدالله،
وأيضًا: في كتاب الوصية، (٣/ ١٢٤٩)، (١٦٢٧). به مطوَّلًا، من طريق: أبي بكر بن شيبة، عن عبدة بن سليمان وعبدالله بن نمير، ومن طريق: ابن نمير، عن أبيه، عن عبيدالله،
وفي كتاب الوصية، (٣/ ١٢٤٩)، (١٦٢٧). به، من طريق: أبي كامل الجحدري عن حماد بن زيد، ومن طريق: زهير بن حرب، عن إسماعيل ابن علية، كلاهما: عن أيوب،
ومن طريق: أبي الطاهر، عن ابن وهب، عن يونس، ومن طريق: هارون بن سعيد الأيلي، عن ابن وهب، عن أسامة بن زيد الليثي، ومن طريق: محمد بن رافع، عن ابن أبي فديك، عن هشام بن سعد،
جميعُهم: عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما.
ومسلم، في كتاب الوصية، (٣/ ١٢٤٩)، (١٦٢٧). به مطوَّلًا، من طريق: هارون بن معروف، عن عبدالله بن وهب، عن عمرو بن الحارث،
وأيضًا: في كتاب الوصية، (٣/ ١٢٤٩)، (١٦٢٧). به، من طريق: أبي الطاهر وحرملة، عن ابن وهب، عن يونس، ومن طريق: عبدالملك بن شعيب بن الليث، عن أبيه، عن جدِّه، عن عقيل، ومن طريق: ابن أبي عمر وعبد بن حميد، عن عبدالرزاق، عن معمر،
جميعهم: عن الزهري، عن سالم، عن أبيه رضي الله عنهم.

(٢) فتح الباري (٥/ ٣٥٦).

وصفُ الرَّبِيبَةِ بكونها في الحَجْرِ: (لو أنَّها لم تكن رَبِيبَتي في حَجْرِي)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط للتحريم؟

عن زينبَ بنتِ أبي سَلَمَةَ، أنَّ أُمَّ حبيبةَ بنتَ أبي سفيانَ، أخبرَتْها أنها قالت: يا رسول الله، انْكِحْ أختي بنت أبي سفيان، فقال: «أَوَتُحِبِّينَ ذلك»، فقلت: نعم، لستُ لك بمُخْلِيَةٍ(١)، وأَحَبُّ مَنْ شارَكَني في خيرٍ أختي، فقال النبي ﷺ: «إنَّ ذلك لا يَحِلُّ لي». قلت: فإنَّا نُحَدَّثُ أنك تريد أن تَنكِحَ بنتَ أبي سلمة؟ قال: «بنتَ أبي سلمة»، قلت: نعم، فقال: «لو أنها لم تكن رَبِيبَتي في حَجْرِي ما حَلَّتْ لي، إنَّها لَابنةُ أخي من الرَّضَاعة، أَرْضَعَتْني وأبا سلمة ثُوَيْبَةُ، فلا تَعْرِضْنَ عليَّ بَنَاتِكُنَّ ولا أخواتِكُنَّ»(٢).

---

(١) لست لك بمخليه؛ أي: لم أجدك خاليًا من الزوجات غيري. النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٧٤).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب النكاح، (باب ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ ويحرم من الرضاع ما يحرم من النسب)، (٩/٧)، (٥١٠١). به، من طريق: الحكم بن نافع، عن شعيب، عن الزهري،

*وأيضًا: في كتاب النكاح، (باب قوله: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾)، (١١/٧)، (٥١٠٦) بنحوه، من طريق: الحميدي، عن سفيان، عن هشام،

ومسلم، في كتاب الرضاع، (باب تحريم الربيبة وأخت المرأة)، (١٠٧٣/٢)، (١٤٤٩)، بنحوه، من طريق: أبي كريب، عن أبي أسامة، عن هشام، جميعهم: عن عروة بن الزبير، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم حبيبة ﷺ.

والبخاري، في كتاب النكاح، (باب ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ إِلَّا مَا قَدۡ سَلَفَ﴾)، (١١/٧)، (٥١٠٧). به، دون ذكر: الربيبة، من طريق: عبدالله بن يوسف،

*وأيضًا، في كتاب النفقات، (باب المراضع من الموالیات وغيرهن)، (٦٧/٧)، (٥٣٧٢). به، من طريق: يحيى بن بكير، كلاهما: عن الليث، عن عقيل، عن ابن شهاب، عن عروة، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم حبيبة ﷺ.

ومسلم، في كتاب الرضاع، (باب تحريم الربيبة وأخت المرأة)، (١٠٧٣/٢)، (١٤٤٩)، من طريق: محمد بن رمح المهاجر، عن الليث،

وأيضًا، في كتاب الرضاع، (باب تحريم الربيبة وأخت المرأة)، (١٠٧٢/٢)، (١٤٤٩). به، من طريق: عبدالملك بن شعيب بن الليث، عن أبيه، عن جدِّه، عن عقيل بن خالد،

ومن طريق: عبد بن حميد، عن يعقوب بن إبراهيم الزهري، عن محمد بن عبدالله بن مسلم، جميعُهم: عن ابن أبي حبيب، عن الزهري، عن عروة بن الزبير، عن زينب بنت أبي سلمة، =

(لو أنَّها لم تكن رَبِيبَتي في حَجْرِي): قد يحتجُّ بهذا الحديث مَنْ يرى اختصاصَ تحريم الربيبة بكونها في الحجر، وهو الظاهري، وجمهور الفقهاء على التحريم مطلقًا، وحملوا التخصيص على أنه خرج مخرج الغالب، وقالوا: ما خرج مخرج الغالب: لا مفهوم له[1].

وقال ابن حجر: وقوله: «في حجري»؛ راعى فيه لفظَ الآية، وإلَّا فلا مفهوم له، كذا عند الجمهور، وأنه خرج مخرج الغالب[2].

= عن أم حبيبة ﵂.

*والبخاري في كتاب النكاح، (باب عرض الإنسان ابنتَه وأخيه على أهل الخير)، (٧/ ١٤)، (٥١٢٣) بنحوه مختصرًا، من طريق: قتيبة، عن الليث، عن يزيد بن أبي حبيب، عن عراك ابن مالك، عن زينب بنت أبي سلمة

(١) إحكام الأحكام (٢/ ١٧٣).

(٢) فتح الباري (٩/ ١٤٤).

شهود الرجل: (وزوجُها شاهدٌ)؛ خرج مخرج الغالب، أم هو شرط للإذن بالصوم ودخول بيته وغيبته تقتضي الإباحة؟

عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «لا يَحِلُّ للمرأة أن تصوم وزوجُها شاهدٌ إلَّا بإذنه، ولا تأذن في بيته إلَّا بإذنه، وما أنفقتْ من نفقةٍ عن غير أمره فإنه يؤدَّى إليه شَطرُه»(١).

(وزوجها شاهد): في الحديث أنَّ حق الزوج آكَدُ على المرأة من التطوع بالخير؛ لأنَّ حقَّه واجبٌ، والقيام بالواجب مقدَّمٌ على القيام بالتطوع. قوله: (ولا تأذن في بيته)؛ زاد مسلم، من طريق همام، عن أبي هريرة: (وهو شاهدٌ إلَّا بإذنه)(٢)، وهذا القَيْدُ لا مفهومَ له، بل خرج مخرج الغالب، وإلَّا فغَيْبَةُ الزوجِ لا تقتضي الإباحةَ للمرأة أنْ تأذَنَ لمن يدخلُ بيتَه، بل يتأكد حينئذٍ عليها المنعُ؛ لثبوت الأحاديث الواردة في النهي عن الدخول على المغيبات، أي مَنْ غاب عنها زوجُها(٣). ويحتمل أن يكون له مفهومٌ، وذلك أنه إذا حضر تيسَّرَ استئذانُه، وإذا غاب تعذَّرَ، فلو دَعَتِ الضرورةُ إلى الدخول عليها، لم

(١) أخرجه البخاري، في كتاب النكاح، (باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها لأحد)، (٧/ ٣٠)، (٥١٩٥).
به، من طريق: أبي اليمان، عن شعيب، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ﷺ.
وأخرجه، في كتاب النكاح، (باب صوم المرأة بإذن زوجها تطوعًا)، (٧/ ٣٠)، (٥١٩٢).
بنحوه مختصرًا، من طريق: محمد بن مقاتل، عن عبدالله،
وأيضًا، في كتاب البيوع، (باب قول الله تعالى: ﴿أَنفِقُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ﴾)، (٣/ ٥٦)، (٢٠٦٦)، وكتاب النفقات، (باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد)، (٧/ ٦٥)، (٥٣٦٠) بنحوه مختصرًا، من طريق: يحيى بن جعفر، عن عبدالرزاق،
ومسلم، في كتاب الزكاة، (باب ما أنفق العبد من مال مولاه)، (٢/ ٧١١)، (١٠٢٦). بنحوه، من طريق: محمد بن رافع، عن عبدالرزاق، كلاهما: عن معمر، عن همام بن منبه، عن أبي هريرة ﷺ.

(٢) سبق في تخريج الحديث رقم (١٠٢٦).

(٣) (لا يدخلن رجل، بعد يومي هذا، على مغيبة، إلَّا ومعه رجل أو اثنان).
أخرجه مسلم في كتاب السلام، (باب تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها)، ٧/ ٧)، (٢١٧٣).

تفتقر إلى استئذانه؛ لتعذُّره، ثم هذا كلُّه فيما يتعلق بالدخول عليها، أمَّا مطلَقُ دخولِ البيت بأنْ تأذن لشخص في دخول موضع من حقوق الدار التي هي فيها، أو إلى دار منفردة عن سكنها، فالذي يظهر أنه ملتحق بالأول[1].

وقال النووي: في هذا الحديث إشارة إلى أنه لا يُفتَاتُ على الزوج وغيره من مالكي البيوت وغيرِها بالإذن في أملاكهم إلَّا بإذنهم، وهذا محمول على ما لا يُعلَمُ رِضَا الزوجِ ونحوِه به، فإن عَلمت المرأةُ ونحوُها رضاه به، جاز[2].

(١) فتح الباري (٩/٢٩٦).
(٢) المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي (٧/٩٤).

ذكر المرأة المكلفة المؤمنة: (لا يحلُّ لامرأةٍ تؤمنُ بالله واليوم الآخر)؛ خرج مخرج الغالب، أم هو شرط للإحداد؟

عن زينبَ بنتِ أبي سلمة، قالت: دخلتُ على أُمِّ حبيبةَ، زوجِ النبي ﷺ حين تُوفي أبوها أبو سفيان بن حرب، فدَعَت أُمُّ حبيبةَ بطِيبٍ فيه صُفرَةٌ، خَلُوقٌ أو غيرُه، فدهنت منه جارية ثم مَسَّتْ بعارِضَيْها[1]، ثم قالت: والله، ما لي بالطيب من حاجةٍ، غيرَ أنِّـي سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يحلُّ لامرأةٍ تؤمِنُ بالله واليوم الآخر أنْ تُحِدَّ على مَيِّتٍ فوقَ ثلاثِ ليالٍ، إلَّا على زوجٍ أربعةَ أشهرٍ وعشرًا»[2].

---

(١) بعارضيها: العارض من اللحية: ما ينبت على عرض اللِّحَى فوق الذَّقَن، وقيل: عارضَا الإنسانِ: صَفْحَتَا خَدَّيْهِ. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٢٠٨).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب الطلاق، (باب تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشرًا)، (٧/٩٥)، (٥٣٣٤).
به، من طريق: عبدالله بن يوسف،
وأيضًا، في كتاب الجنائز، (باب إحداد المرأة على زوجها)، (٢/٧٨)، (١٢٨١) مختصرًا، من طريق: إسماعيل،
ومسلم، في كتاب الطلاق، (باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة، وتحريمه في غير ذلك إلَّا ثلاثة أيام)، (٢/١١٢٣)، (١٤٨٦). به، من طريق: يحيى بن يحيى،
جميعهم: عن مالك، عن عبدالله بن أبي بكر، عن حميد بن نافع، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم حبيبة ﷺ... به.
وأخرجه البخاري، في كتاب الجنائز، (باب إحداد المرأة على زوجها)، (٢/٧٨)، (١٢٨٠) بنحوه، من طريق: الحميدي،
ومسلم، في كتاب الطلاق، (باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلَّا ثلاثةَ أيام)، (٤/٢٠٣)، (١٤٨٦) بنحوه، من طريق: عمرو الناقد وابن أبي عمرو،
جميعهم: عن سفيان، عن أيوب بن موسى، عن حميد بن نافع، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم حبيبة ﷺ.
وأخرجه البخاري، في كتاب الطلاق، (باب الكحل للحادَّةِ)، (٧/٦٠)، (٥٣٣٨) بمعناه مختصرًا، من طريق: آدم بن أبي إياس،
وأيضًا، في كتاب الطب، (باب الإثمِد والكحل من الرمد)، (٧/١٢٦)، (٥٧٠٦)، بمعناه مختصرًا، من طريق: مسدد، عن يحيى،
ومسلم، في كتاب الطلاق، (باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلَّا ثلاثةَ = = أيام)، (٤/٢٠٣)، (١٤٨٨) بمعناه، من طريق: عبدالله بن معاذ، عن أبيه،

(لا يَحِلُّ لامرأةٍ): تمسَّكَ بمفهومه الحنفيَّةُ، فقالوا: لا يجبُ الإحدادُ على الصغيرة، وذهب الجمهور إلى وجوب الإحداد عليها كما تَجِبُ العدةُ، وأجابوا عن التقييد بالمرأة أنه خرج مخرج الغالب، وعن كونها غيرَ مكلَّفَةٍ بأنَّ الوليَّ هو المُخاطَبُ بمنعها مما تُمنَعُ منه المعتَدَّةُ، ودخل في عموم قوله: «امرأة» المدخولُ بها وغيرُ المدخولِ بها، حرَّةً كانت أو أَمَةً، ولو كانت مُبَعَّضَةً أو مكاتَبَةً أو أُمَّ ولَدٍ إذا مات عنها زوجُها لا سيِّدُها؛ لتقييده بالزوج في الخبر، خلافًا للحنفية.

قوله: (تؤمن بالله واليوم الآخر)؛ استدلَّ به الحنفية بأنْ لا إحدادَ على الذِّمِّيَّةِ؛ للتقييد بالإيمان، وبه قال بعضُ المالكية، وأبو ثور، وترجم عليه النسائي[1] بذلك. وأجاب الجمهور بأنه ذُكِرَ تأكيدًا للمبالغة في الزجر، فلا مفهومَ له، كما يقال: هذا طريق المسلمين وقد يَسلُكُه غيرُهم، وأيضًا فالإحداد من حق الزوج، وهو ملتحق بالعدة في حفظ النسب، فتدخل الكافرة في ذلك بالمعنى كما دخل الكافر في النهي عن السَّوْمِ على سَوْمِ أخيه[2].

وأيضًا، في كتاب الطلاق، (باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلَّا ثلاثةَ أيام)، (٤/٢٠٢)، (١٤٨٦) به، من طريق: محمد بن المثنى، محمد بن جعفر،

وأيضًا، في كتاب الطلاق، (باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام)، (٤/٢٠٢)، (١٤٨٨). بنحوه مختصرًا، من طريق: محمد بن المثنى، محمد بن جعفر، جميعهم: عن شعبة، عن حميد بن نافع، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم حبيبة ﵂... به.

وأخرجه البخاري، في كتاب الطلاق، (باب ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا﴾ إلى قوله: ﴿بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾)، (٧/٦١)، (٥٣٤٥) بنحوه مختصرًا، من طريق: محمد بن كثير، عن سفيان، عن عبدالله بن أبي بكر،

ومسلم، في كتاب الطلاق، (باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام)، (٤/٢٠٣)، (١٤٨٦) بمعناه مختصرًا، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد، عن يزيد بن هارون، عن يحيى بن سعيد، كلاهما: عن حميد بن نافع، عن زينب بنت أبي سلمة، عن أم حبيبة ﵂... به.

(١) في كتاب الطلاق، (باب سقوط الإحداد عن الكتابية المتوفى عنها زوجها)، (١/٦٩٨)، (٣٥٢٧).

(٢) فتح الباري (٩/٤٨٦).

تحديدُ حَلِفِ اليمينِ الكاذبة بالوقت بعد العصر: (حَلَفَ على يمينٍ كاذبةٍ بعد العصر)؛ خرج مخرج الغالب، أم هو قيد للعقوبة (لا يُكَلِّمُهم اللهُ يومَ القيامة ولا ينظر إليهم)؟

عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم: رجلٌ حَلَفَ على سلعةٍ، لقد أعطى بها أكثرَ ممَّا أعطى وهو كاذبٌ، ورجل حلف على يمين كاذبة بعد العصر لِيَقْتَطِعَ[1] بها مالَ امرئٍ مسلم، ورجلٌ مَنَعَ فضلَ ماءٍ فيقولُ اللهُ يومَ القيامة: اليومَ أمنَعُك فَضْلِي كما مَنَعْتَ فضلَ ما لم تعمَلْ يَدَاكَ»[2].

(حلف على يمين كاذبة بعد العصر): ليس قيدًا، بل خرج مخرج

(١) ليقتطع بها مال امرئ مسلم؛ أي: يأخذه لنفسه متملكًا. النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/٨١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الشرب والمساقاة (باب من رأى أن صاحب الحوض والقربة أحق بمائه) (٣/١١٢)(٢٣٦٩)، به، من طريق: عبدالله بن محمد،
وأيضا: في كتاب التوحيد (باب قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾)، (٩/١٣٣)، (٧٤٤٦). به،
من طريق: عبدالله بن محمد،
ومسلم، في كتاب الإيمان، (باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمنِّ بالعَطِيَّةِ وتنفيق السلعة بالحلف)، (١/٧٣)، (١٠٨). بنحوه، من طريق: عمرو الناقد،
جميعهم: عن سفيان، عن عمرو، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ.
وأخرجه البخاري، في كتاب الشرب والمساقاة، (باب إثم مَنْ مَنَعَ ابنَ السبيل من الماء)، (٢/١١٠)، (٢٣٥٨). بنحوه، من طريق: موسى بن إسماعيل، عن عبدالواحد بن زياد،
وأيضًا، في كتاب الشهادات، (باب اليمين بعد العصر)، (٣/١٧٨)، (٢٦٧٢). بنحوه،
من طريق: علي بن عبدالله، عن جرير بن عبدالحميد،
وفي كتاب الأحكام، (باب من بايع رجلًا لا يبايعه إلا للدنيا)، (٩/٧٩)، (٧٢١٢). بنحوه.
من طريق: عبدان، عن أبي حمزة.
ومسلم، في كتاب الإيمان، (باب بيان غلظ تحريم إسبال الإزار والمنِّ بالعطية وتنفيق السلعة بالحلف)، (١/٧٣)، (١٠٨). بنحوه،
من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وأبي كريب، عن أبي معاوية،
ومن طريق: زهير بن حرب، عن جرير،
ومن طريق: سعيد بن عمرو الأشعثي، عن عبثر،
جميعهم: عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ.

الغالب؛ إذ كان مثلُه يقعُ آخرَ النهار عند فَرَاغِهم من المعاملات، أو خَصَّه لكونه وقتَ ارتفاع الأعمال. (ليقتطع بها مال امرئ مسلم، ورجل منع فضل ماء) زائدًا على حاجته مَنْ يحتاجُ إليه، وفي الشرب رجل كان له فضلُ ماء بالطريق فمَنَعَه من ابن السبيل، (فيقول الله) ﷻ (يوم القيامة: اليومَ أمنعُك فَضْلي كما منعتَ فضلَ ما لم تعمَلْ يَدَاكَ)[1]؛ أي: ليس حصولُه وطلوعُه منَ مَنْبَعِه بقُدْرَتِك، بل هو بإنعامي وفضلي[2].

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الشرب والمساقاة، (باب من رأى أن صاحب الحوض والقربة أحق بمائه)، (٣/١١٢)، (٢٣٦٩).

(٢) إرشاد الساري (١٠/٤١١).

ذِكرُ العدد: (والكافرُ يأكلُ في سبعةِ أمعاءٍ)؛ خرج مخرج الغالب، أم هو على الحقيقة؟

عن نافعٍ، قال: كان ابنُ عمرَ لا يأكل حتى يُؤتَى بمسكينٍ يأكل معه، فأدخلتُ رجلًا يأكل معه فأكل كثيرًا، فقال: يا نافع، لا تُدخِلْ هذا عليَّ، سمعتُ النبيَّ ﷺ يقول: «المؤمن يأكل في مِعًى واحدٍ، والكافرُ يأكل في سبعة أمعاء»(١).

(والكافر يأكل في سبعة أمعاء): خرج مخرج الغالب، وليست حقيقةُ العددِ مرادةً؛ قالوا: تخصيص السبعة للمبالغة في التكثير، كما في قوله تعالى:

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في مِعًى واحد)، (٧/ ٧١)، (٥٣٩٣). به،
من طريق: محمد بن بشار، عن عبدالصمد،
ومسلم، في كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في مِعًى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء)، (٣/ ١٦٣١)، (٢٠٦٠). به مختصرًا، من طريق: أبي بكر الباهلي، عن محمد بن جعفر،
كلاهما: عن شعبة، عن واقد بن محمد، عن نافع، عن ابن عمر ﷺ.
والبخاري، في كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في مِعًى واحد)، (٧/ ٧١)، (٥٣٩٤). بنحوه مختصرًا. من طريق: محمد بن سلام، عن عبدة،
ومسلم، في كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في مِعًى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء)، (٣/ ١٦٣١)، (٢٠٦٠). بنحوه، من طريق: زهير بن حرب ومحمد بن المثنى وعبيدالله بن سعيد، عن يحيى بن القطان،
كلاهما: عن عبيدالله، عن نافع، عن ابن عمر ﷺ.
والبخاري، في كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في مِعًى واحد)، (٧/ ٧١)، (٥٣٩٥). بنحوه مختصرًا، من طريق: علي بن عبدالله، عن عمرو، عن ابن عمر ﷺ.
ومسلم، في كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في مِعًى واحدٍ، والكافر يأكل في سبعة أمعاء)، (٣/ ١٦٣١)، (٢٠٦٠). بنحوه، من طريق: محمد بن عبدالله بن نمير، عن أبيه،
ومن طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن أبي أسامة وابن نمير، عن عبيدالله،
ومن طريق: محمد بن رافع وعبد بن حميد، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن أيوب،
جميعُهم: عن نافع، عن ابن عمر ﷺ.
وفي كتاب الأطعمة، (باب المؤمن يأكل في معى واحد، والكافر يأكل في سبعة أمعاء)، (٣/ ١٦٣١)، (٢٠٦١). به مختصرًا، من طريق: محمد بن المثنى، عن عبدالرحمن، عن سفيان، عن أبي الزبير، عن جابر وابن عمر ﷺ.

﴿وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾ [لقمان:٢٧]، والمعنى: أنَّ مِنْ شأنِ المؤمن التقلُّلَ من الأكل؛ لاشتغاله بأسباب العبادة، ولعلمه بأن مقصود الشرع من الأكل ما يَسُدُّ الجوع، ويمسك الرَّمَقَ، ويُعِين على العبادة، ولخشيته أيضًا من حساب ما زاد على ذلك. والكافرُ بخلاف ذلك كلِّه؛ فإنَّه لا يقف مع مقصود الشرع، بل هو تابع لشهوة نفسه، مسترسل فيها غيرُ خائفٍ من تَبِعَاتِ الحرام، فصار أكلُ المؤمن لما ذكرته إذا نُسِبَ إلى أكل الكافر كأنَّه بقَدْرِ السُّبُعِ منه، ولا يلزم من هذا اطِّرَادُه في حقِّ كلِّ مؤمنٍ وكافر؛ فقد يكون في المؤمنين مَنْ يأكلُ كثيرًا، إمَّا بحسب العادة، وإمَّا لعارضٍ يَعرِضُ له من مرضٍ باطنٍ، أو لغير ذلك، ويكون في الكُفَّار مَنْ يأكل قليلًا، إمَّا لمراعاة الصحة على رأي الأطباء، وإما للرياضة على رأي الرُّهبانِ، وإما لعارضٍ كضعف المعدة[1].

(١) فتح الباري (٩/ ٥٣٩).

ذِكرُ الرَّاكبِ: (سارَ راكبٌ بِلَيْلٍ)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط في النَّهْيِ عن الانفراد؟

عن ابن عمر، عن النبي ﷺ، قال: «لو يعلمُ النَّاسُ ما في الوَحْدَةِ ما أعلمُ، ما سارَ راكبٌ بليلٍ وحدَه»[١].

(سار راكب بليل): هذا من قبيل الغالب، وإلَّا فالراجل أيضًا كذلك؟ فإن قلت: ذَكَرَ في الباب حديثين؛ أحدهما: في الجواز[٢]، والثاني: في المنع[٣]، قلت: تؤخذ الجواب عنه مما ذكرنا في أول الباب، وأيضًا أنَّ للسير في الليل حالتين؛ إحداهما: الحاجة إليه مع غلبة السلامة، كما في حديث الزبير. والأخرى: حالة الخوف، فحذَّرَ عنها الشارعُ، وأيضًا إذا اقتضَتِ المصلحةُ الانفرادَ؛ كإرسال الجاسوس والطليعة، فلا كراهةَ وإلَّا فالكراهةُ، والله أعلم[٤].

---

(١) أخرجه البخاري، في كتاب الجهاد والسير، (باب السَّيْرِ وحدَه)، (٢٩٩٨).
من طريق: أبي الوليد، ومن طريق: أبي نعيم،
كلاهما: عن عاصم بن محمد، عن أبيه، عن ابن عمر... به.

(٢) حديث الزبير: (ندب النبي ﷺ الناس يوم الخندق، فانتدب الزبير، ثم ندبهم فانتدب الزبير، ثم ندبهم فانتدب الزبير، قال النبي ﷺ: إن لكل نبي حواريًّا وحواريَّ الزبيرُ بن العوام).
أخرجه البخاري، في كتاب الجهاد والسير، (باب السير وحده)، (٤/٣٧)، (٢٩٩٧).

(٣) حديث الباب.

(٤) عمدة القاري (١٤/٢٤٨).

ذكرُ المسلم: (قضيتُ له بحقِّ مسلمٍ)؛ خرج مخرج الغالب أم يشمل الحُكمُ الذِّمِّيَّ والمعاهدَ والمرتدَّ؟

أَنَّ زَيْنَبَ بِنْتَ أُمِّ سَلَمَةَ أَخْبَرَتْهُ: أَنَّ أُمَّهَا أُمَّ سَلَمَةَ ﵂، زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ أَخْبَرَتْهَا، عن رسول الله ﷺ: «أنه سمع خصومةً بباب حُجرَته، فخرج إليهم فقال: إنما أنا بشرٌ، وإنَّه يأتيني الخَصْمُ، فلعلَّ بعضَكم أن يكون أبلَغَ من بعضٍ، فأحسبُ أنَّه صَدَقَ فأقضي له بذلك، فمَنْ قضيتُ له بحقِّ مسلمٍ فإنما هي قطعةٌ من النار، فلْيَأْخُذْها أو فليتركها»[1].

(١) أخرجه البخاري، في كتاب المظالم والغصب، (باب أثم من خاصم في باطل وهو يعلمه)، (٣/١٣١)، (٢٤٥٨). وأيضًا، في كتاب الأحكام، (باب من قُضي له بحق أخيه فلا يأخذه، فإن قضاء الحاكم لا يُحِلُّ حرامًا ولا يحرِّمُ حلالًا)، (٩/٧٢)، (٧١٨١). من طريق: عبدالعزيز بن عبدالله، عن إبراهيم بن سعد، عن صالح، عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة ﵂... به.

وأخرجه، في كتاب الشهادات، (باب من أقام البينة بعد اليمين)، (٣/١٨٠)، (٢٦٨٠). بمعناه مختصرًا، وكتاب الأحكام، (باب موعظة الإمام للخصوم)، (٩/٦٩)، (٧١٦٩). بنحوه. من طريق: عبدالله بن مسلمة، عن مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة ﵂.

وأخرجه، في كتاب الأحكام، (باب القضاء في قليل الماء وكثيره سواء)، (٩/٧٣)، (٧١٨٥). بنحوه،

من طريق: أبي اليمان، عن شعيب،

ومسلم، في كتاب الأقضية، (باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة)، (٣/١٣٧)، (١٧١٣). بنحوه،

من طريق: حرملة بن يحيى، عن عبدالله بن وهب، عن يونس،

وأيضًا، في كتاب الأقضية، (باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة)، (٣/١٣٨)، (١٧١٣). بنحوه، من طريق: عمرو الناقد، عن يعقوب بن إبراهيم بن سعد، عن أبيه، ومن طريق: عبد بن حميد، عن عبدالرزاق، عن معمر، جميعهم: عن ابن شهاب، عن عروة بن الزبير، عن زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة ﵂.

وأخرجه البخاري، في كتاب الحيل، (باب إذا غصب جارية فزعم أنها ماتت، فقضي بقيمة الجارية الميتة، ثم وجدها صاحبها فهي له، ويرد القيمة ولا تكون القيمة ثمنًا)، (٩/٢٥)، (٦٩٦٧). بمعناه، من طريق: محمد بن كثير، عن سفيان،

ومسلم، في كتاب الأقضية، (باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة)، (٣/١٣٨)، (١٧١٣). بنحوه، من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة، عن وكيع، ومن طريق: أبي كريب وابن نمير، =

(قضيتُ له بحقِّ مسلم): ذكر المسلم خرج مخرج الغالب؛ لأن مال الذمي والمعاهد والمرتد في هذا كَمَالِ المسلمِ[1].

= وأيضًا، في كتاب الأقضية (باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة)، (٣/١٣٨)، (١٧١٣).
بمعناه، من طريق: يحيى بن يحيى التميمي، عن أبي معاوية،
جميعُهم: عن هشام بن عروة، عن عروة، عن زينب بنت أم سلمة، عن أم سلمة ﵂.

(١) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (١٥/٦٢١).

النَّهيُ عن المشي عند انقطاع الشِّسْعِ: (إذا انقطع شِسْعُ أحدِكم)؛ خرج مخرج الغالب، أم هو شرط للنهي عن المشي فيها؟

عن أبي رَزِين، قال: خرج إلينا أبو هريرة، فضرب بيده على جبهته، فقال: أَلَا إنَّكم تَـحَدَّثونَ أنِّـي أكذبُ على رسول الله ﷺ، لِتَهْتَدُوا وأَضَلَّ، أَلَا وإني أشهدُ لَسمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إذا انقطع شِسْعُ[1] أحدِكم، فلا يَـمْشِ في الأخرى حتى يُصلِحَها»[2].

(إذا انقطع شسع أحدكم): فهذا لا مفهوم له حتى يدلَّ على الإذن في غير هذه الصورة، وإنما هو تصويرٌ خرج مخرجَ الغالب، ويمكن أن يكون من مفهوم الموافقة، وهو التنبيه بالأدنى على الأعلى؛ لأنه إذا مُنِعَ مع الاحتياج، فمع عدم الاحتياج أَوْلَى، وفي هذا التقرير استدراكٌ على مَنْ أجاز ذلك حين الضرورة، وليس كذلك، وإنما المراد أنَّ هذه الصورة قد يُظَنُّ أنها أخفُّ؛ لكونها للضرورة المذكورة، لكن لعِلَّة موجودة فيها أيضًا[3].

قال الخطَّابي: قد يدخل في هذا، كلُّ لباسٍ شَفْع؛ كالخفين، وإخراج اليد الواحدة من الكم دون الأخرى، وللتَّرَدِّي على أحد المنكبين دون الآخر[4].

---

(١) شسع: الشسع أحد سيور النعل، وهو الذي يدخل بين الأصبعين، ويدخل طرفه في الثقب الذي في صدر النعل المشدود في الزمام، والزمامُ السير الذي يُعقد في الشسع. النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٤٧٢).

(٢) أخرجه مسلم، في كتاب اللباس والزينة، (باب إذا انتعل فليبدأ باليمين، وإذا خلع فليبدأ بالشمال)، (٣/ ١٦٦٠)، (٢٠٩٨).
من طريق: أبي بكر بن أبي شيبة وأبي كريب، عن ابن إدريس، عن الأعمش، عن أبي رزين، عن أبي هريرة ﷺ.
وفي كتاب اللباس والزينة، (باب إذا انتعل فليبدأ باليمين، وإذا خلع فليبدأ بالشمال)، (٣/ ١٦٦٠)، (٢٠٩٨) بمعناه مختصرًا، من طريق: علي بن حجر السعدي، عن علي بن مسهر، عن الأعمش، عن أبي رزين وأبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) فتح الباري (١٠/ ٣١٠).

(٤) ينظر: أعلام الحديث، للخطابي (٣/ ٢١٥٠).

تقييد الاجتماع ببيتٍ من بيوت الله: (وما اجتمعَ قومٌ في بيت من بيوت الله)؛ خرج مخرج الغالب أم هو شرط لنزول السكينة والرحمة....؟

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ نفَّسَ[1] عن مؤمن كُرْبَةً من كُرَبِ الدنيا، نفَّسَ اللهُ عنه كربةً من كرب يوم القيامة، ومَنْ يسَّرَ على مُعسرٍ، يَسَّرَ اللهُ عليه في الدنيا والآخرة، ومَنْ سَتَرَ مسلمًا، سَتَرَهُ اللهُ في الدنيا والآخرة، واللهُ في عَوْنِ العبدِ ما كان العبدُ في عون أخيه، ومَنْ سَلَكَ طريقًا يلتمسُ فيه علمًا، سهَّلَ اللهُ له به طريقًا إلى الجنة، وما اجتمع قومٌ في بيتٍ من بيوت الله، يَتْلُونَ كتابَ الله، ويتدارَسُونَه بينهم، إلَّا نزلت عليهم السكينةُ، وغَشِيَتْهُمُ الرحمةُ وحفَّتْهُمُ الملائكةُ، وذَكَرَهُمُ اللهُ فيمن عندَه، ومَنْ بَطَّأَ به عملُه، لم يُسْرِعْ به نَسَبُه»[2].

(وما اجتمعَ قومٌ في بيتٍ من بيوت الله): مُطْلَقٌ يتناولُ جميعَ المواضعِ ويكون التقييدُ في الحديثِ خرج على الغالب، لا سيَّما في ذلك الزمانِ، فلا يكون له مفهوم يعمل به[3].

---

(١) من نفَّس عن مؤمن كربة؛ أي: فرَّجَ. النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/٩٣).

(٢) أخرجه مسلم، في كتاب الذكر والدعاء والاستغفار، (باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر)، (٨/٧١)، (٢٦٩٩).
من طريق: يحيى بن يحيى التميمي وأبو بكر بن شيبة ومحمد بن العلاء، عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، أبي هريرة ﷺ... به.
وأخرجه، في الموضع السابق، من طريق: محمد بن عبدالله بن نمير، عن أبيه،
ومن طريق: نصر بن علي الجهضمي، عن أبي أسامة،
كلاهما: عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة ﷺ... به.
وأخرجه، في كتاب البر والصلة والآداب، (باب بشارة من ستر الله تعالى عيبَه في الدنيا بأن يستر عليه في الآخرة)، (٨/٢١)، (٢٥٩٠) بنحوه مختصرًا،
من طريق: أمية بن بسطام العَيْشي، عن يزيد بن زريع، عن روح،
وأيضًا، في نفس الموضع. من طريق: أبي بكر بن شيبة، عن عفان، عن وهيب، كلاهما: عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة ﷺ.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (١٧/٢٢).

الاستزادة للمُحسن والاستعتاب للمُسيءِ (إمَّا مُحسنًا فلعلَّه يَزْدَادُ، وإمَّا مسيئًا فلعله يَسْتَعْتِبُ)؛ خرج مخرج الغالب أم الحصر على هاتين الحالتين؟

عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ، قال: «لا يتمَنَّى أحدُكُمُ الموتَ، إمَّا محسنًا فلعله يزداد، وإمَّا مسيئًا فلعله يَسْتَعْتِبُ[1]»[2].

(إمَّا محسنًا فلعله يزداد، وإمَّا مسيئًا فلعلَّه يستعتب): ظاهر الحديث انحصارُ حالِ المكلَّفِ في هاتين الحالتين، وبقي قسم ثالث، وهو أن يكون مخلطًا فيستمر على ذلك، أو يزيد إحسانًا، أو يزيد إساءةً، أو يكون محسنًا فينقلب مسيئًا، أو يكون مسيئًا فيزداد إساءةً. والجواب: أن ذلك خرج مخرج الغالب؛ لأن غالب حال المؤمنين ذلك، ولا سيَّما والمخاطَبُ بذلك شفاهًا الصحابةُ، وأنَّ فيه إشارةً إلى تغبيط المحسن بإحسانه، وتحذير المسيء من إساءَتِه، فكأنَّه يقول: مَنْ كان محسنًا فليترك تمنِّيَ الموتِ ولْيستمِرَّ على إحسانه، والازدياد منه، ومَنْ كان مسيئًا فلْيترُكْ تمني الموت، ولْيُقلِعْ عن الإساءة؛ لئلَّا يموت على إساءته فيكون على خطرٍ؛ وأمَّا مَنْ عدا ذلك ممن تضمَّنَه التقسيم، فيؤخذ حُكمُه من هاتين الحالتين؛ إذ لا انفكاكَ عن أحدهما[3].

---

(١) يستعتب؛ أي: يرجع عن الإساءة ويطلب الرِّضَا. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ١٧٥).

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب التمني، (باب ما يُكره من التمني)، (٩/ ٨٤)، (٧٢٣٥). من طريق: عبدالله بن محمد، عن هشام بن يوسف، عن معمر.
وأيضًا، في كتاب التمني، (باب تمني المريض الموت)، (٧/ ١٢١)، (٥٦٧٣). من طريق: أبي اليمان، عن شعيب
كلاهما: عن الزهري، عن أبي عبيد، عن أبي هريرة ﷺ... به، وفي طريق شعيب جزءٌ من حديث. ومسلم، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، (باب كراهة تمني الموت لضُرٍّ نزل به)، (٢٦٨٢). بمعناه مطوَّلًا، من طريق: محمد بن رافع، عن عبدالرزاق، عن معمر، عن همام بن منبه.

(٣) فتح الباري (١٣/ ٢٢٢).

١. الصناعة[١]:

انصب الاستثمار في المجال الصناعى في عدة صناعات، من أهمها صناعة البلاستيك، ومستلزمات البناء، والمنظفات الصناعية، والأجهزة والأدوات الكهربائية، والأدوات الكتابية، وتصنيع الأغذية، وتقديمها في شكل منتجات جاهزة، وقد بلغت استثماراته الصناعية حوالي ٨١٢,١٣٣ مليون جنيه، وقد تميزت هذه الصناعات بالجودة العالية، الأسعار المناسبة، تلبية احتياج السوق المصري والعربي في بعض الأحيان لمنتجات يحتاجها السوق.

٢. الزراعة[٢]:

قامت شركة الشريف بالدخول بقوة في مجال استصلاح الأراضي وزراعتها، وقد بدأ نشاط هذه الشركات باستصلاح حوالي ١٠٠٠ فدان في مدينة العاشر من رمضان كما قامت هذه الشركات بالاستثمار في مجال تقنيات مستلزمات الإنتاج الزراعي، التي شملت مواسير الري بالتنقيط والصوب الصناعية وقد بلغت جملة المبالغ المستثمرة في هذا المجال حوالي ٢ بليون جنيه، ولا شك أن توجيه هذه الاستثمارات نحو هذه المجالات توضح التخصيص المتميز لهذه الاستثمارات، التي تؤدي إلى سد جزء من الفجوة الغذائية الموجودة بمصر والعالم العربي.

٣. التجارة:

نتيجة للنمو الكبير في المجالات الصناعية والزراعية التي قامت بها الشركة، كان التزامن لنمو القطاع التجاري مطلبًا رئيسيًا، وإتمام هذه المنظومة، ولذلك قامت الشركة بما يلي:

(١) عطيات محمد حسن (دكتور)، درويش مرعي إبراهيم (دكتور): تطويع شركات توظيف الأموال لخدمة أهداف التنمية، مرجع سبق ذكره، ص ٥ - ٦.

(٢) التقرير السنوي لشركات ومصانع الشريف، ١٩٨٩م، ص ٦٠ - ٦٥.

فهرس المصادر والمراجع:

١. الإحكام في أصول الأحكام. علي بن محمد الآمدي. أبو الحسن. تحقيق: د. سيد الجميبي. دار الكتاب العربي. بيروت. الطبعة: الأولى. ١٤٠٤هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار الآفاق الجديدة. بيروت.

٣. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري. أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبدالملك القسطلاني. المطبعة الكبرى الأميرية: مصر. الطبعة: السابعة. ١٣٢٣هـ.

٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول. محمد بن علي بن محمد الشوكاني. تحقيق: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ.

٥. أصول الفقه، محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج. تحقيق: د فهد بن محمد السدحان. مكتبة العبيكان. الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ.

٦. أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري). أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي. تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبدالرحمن آل سعود. جامعة أم القرى: مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي. الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

٧. إكمال المعلم بفوائد مسلم. عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي. تحقيق: د. يحيى إسماعيل. دار مصر. الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

٨. أنوار البروق في أنواع الفروق. للقرافي. ضبطه وصححه: خليل المنصور. دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ.

٩. البحر المحيط. للزركشي. تخريج: د. محمد محمد ناصر، دار الكتب العلمية: بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ.
١٠. البرهان في أصول الفقه. للجويني. تحقيق: صلاح بن محمد عويضه، دار الكتب العلمية: بيروت. ١٤١٨هـ.
١١. نشر البنود على مراقي السعود. عبدالله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي. الداي ولد سيدي بابا - أحمد رمزي، مطبعة فضالة بالمغرب.
١٢. تاج العروس من جواهر القاموس. محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني. الملقب بمرتضى الزَّبيدي. مجموعة من المحققين. دار الهداية.
١٣. التوضيح لشرح الجامع الصحيح. ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري. دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث. دار النوادر: دمشق- سوريا. الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٤. تهذيب اللغة. محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي. تحقيق: محمد عوض مرعب. دار إحياء التراث العربي: بيروت. الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.
١٥. جمع الجوامع في أصول الفقه. قاضي القضاة تاج الدين السبكي. تعليق: عبدالمنعم خليل إبراهيم. دار الكتب العلمية. ١٤٢٤هـ.
١٦. جمهرة اللغة. أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي. تحقيق: رمزي منير بعلبكي. دار العلم للملايين: بيروت.الأولى. ١٩٨٧م.
١٧. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. المكتبة العصرية. صيدا: بيروت.
١٨. شرح السير الكبير. محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي. الشركة الشرقية للإعلانات. ١٩٧١م.
١٩. شرح صحيح البخارى. ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم. مكتبة الرشد:الرياض،الثانية، ١٤٢٣هـ.

٢٠. شرح مختصر الروضة، للطوفي، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ.
٢١. صحيح البخاري. محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي. دار طوق النجاة. مصورة عن السلطانية. ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي. الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.
٢٢. صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ). مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. دار إحياء التراث العربي، بيروت.
٢٣. عمدة القاري شرح صحيح البخاري. أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى. دار إحياء التراث العربي: بيروت.
٢٤. العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ. القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي. تعليق: محب الدين الخطيب رحمه الله. وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد. الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٥. غريب الحديث. جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي. تحقيق: د. عبد المعطي أمين القلعجي. دار الكتب العلمية: بيروت. الطبعة: الأولى، ١٤٠٥هـ.
٢٦. غريب الحديث. أبو عُبيد القاسم بن سلَّام بن عبدالله الهروي البغدادي. تحقيق: د. محمد عبدالمعيد خان. مطبعة دائرة المعارف العثمانية:حيدر آباد. الدكن. الطبعة: الأولى، ١٣٨٤هـ.
٢٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري. أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي. رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي. تعليق: عبدالعزيز بن عبد الله بن باز. دار المعرفة: بيروت، ١٣٧٩.

٢٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري. زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَّلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: ٧٩٥هـ) تحقيق: مجموعه من العلماء. مكتبة الغرباء الأثرية: المدينة النبوية. مكتب تحقيق دار الحرمين: القاهرة. الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٩. الفصول في الأصول. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي. وزارة الأوقاف الكويتية.

٣٠. القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية. ابن اللحام، علاء الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي الحنبلي. المحقق: عبدالكريم الفضيلي. المكتبة العصرية. ١٤٢٠ هـ.

٣١. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، عبدالقادر بدران، تحقيق: محمد أمين ضناوي، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٣٢. مذكرة في أصول الفقه. محمد الأمين بن محمد المختار بن عبدالقادر الجكني الشنقيطي. مكتبة العلوم والحكم: المدينة المنورة. الطبعة: الخامسة، ٢٠٠١م.

٣٣. مسند الإمام أحمد بن حنبل. أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار الحديث: القاهرة. الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ.

٣٤. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدبن عبدالحميد، دار الكتاب العربي.

٣٥. معجم لغة الفقهاء. محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي. دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة: الثانية، ١٤٠٨هـ.

٣٦. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. أبو زكريا محيي الدين يحيى ابن شرف النووي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.

٣٧. منهاج الوصول إلي علم الأصول للقاضي البيضاوي. مع شرح تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب.دار الكتب العلمية: بيروت. ١٤١٦هـ.

٣٨. النهاية في غريب الحديث والأثر. مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبدالكريم الشيباني الجزري ابن الأثير. تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي. المكتبة العلمية: بيروت. ١٣٩٩هـ.

فتاوي الفقهاء(*)

- **حكم ما إذا ظهر دين على الميت بعد قسمة التركة، تفسخ القسمة، سواء كان الدين محيطًا بالتركة أو لا.**

  سليم رستم باز اللبناني

- **الزكاة في الدين.**

  الإمام مالك بن أنس

- **حكم ما لو عقد بمجهول أو بحرام.**

  أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

- **حكم ما إذا فاضل بين ولده في العطية.**

  موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي

(*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضًا من فتاوى السلف، للدلالة على حيوية الفقه الإسلامي، ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة.

حكم ما إذا ظهر دين على الميت بعد قسمة التركة، تفسخ القسمة، سواء كان الدين محيطًا بالتركة أو لا.

سليم رستم باز اللبناني

أما الأول فظاهر، لأنه يمنع الملك فيمنع التصرف، وأما الثاني فلتعلق حق الغرماء بالتركة شائعًا، ولأن القسمة مؤخرة عن قضاء الدين لحق الميت (حامدية) ومثله إذا ظهر موصى له بألف مرسلة، فتفسخ إلا إذا قضاها الورثة، لتعلق حق الموصي له مرسلًا بمالية التركة، بخلاف ما إذا ظهر وارث آخر، أو موصى له بالثلث أو الربع، فقال الورثة: نقضي حقه، ولا نفسخ القسمة، فليس لهم ذلك، بل تفسخ القسمة لتعلق حق الوارث والموصي له بعين التركة، فلا ينتقل إلى مال آخر إلا برضاهما، لكن هذا إذا كانت القسمة بغير قاض فلو به فظهر وارث، وقد عزل القاضي نصيبه لا تنقض، وكذا لو ظهر موصى له في الأصح (تتارخانية)، إلا إذا أدى الورثة الدين، أو أبرأهم الدائنون منه، أو ترك الميت مالا سوى المقسوم يفي بالدين، فعند ذلك لا تفسخ القسمة لزوال المانع (درمختار)، ولو اقتسم الورثة التركة، وضمنوا الدين للدائن كلهم أو بعضهم، إن كان الضمان مشروطًا في القسمة فسدت، وإلا فإن ضمن أحدهم بشرط الرجوع في التركة، أو سكت، ولم يقل على أن لا أرجع فسدت أيضًا، وإن ضمن على أن لا يرجع في التركة صحت القسمة إذا أدى (حامدية)، لأن التركة في هذه الصورة تكون قد خلت من الدين، بخلاف ما لو بقي للوارث الضامن حق الرجوع فيها. وفي رد المحتار أجاز الغريم، قسمة الورثة قبل قضاء الدين له نقضها، وكذا إذا ضمن بعض الورثة دين الميت، برضا الغريم فللغريم نقضها أيضًا إلا إذا ضمن الدين أحد الورثة بشرط براءة الميت، لأنها تصير حوالة فينتقل الدين على الوارث وتخلو التركة عنه، وهي الحيلة لقسمة تركة فيها دين، كما بسطه في البزازية وغيرها،

اهـ وفي الخانية لو طلب الورثة من القاضي قسمة التركة، وأقاموا البينة على موت مورثهم والميراث، وعلى الميت دين لغائب فإن القاضي لا يقسم، فإن كان الدين أقل من التركة، وسألوا القاضي أن يعزل شيئًا لأجل الدين، ويقسم الباقي فالقاضي يفعل ذلك استحسانًا إلا أنه إذا فعل ثم هلك ما عزل لأجل الدين ردت القسمة، إلا أن يقضي الورثة الدين من حصصهم، اهـ وفيها ميراث بين قوم لم يكن هناك دين ولا وصية، فمات أحد الورثة، وعلى الميت الثاني دين، أو أوصى بوصية، أو كان له وارث غائب أو صغير، فاقتسم الورثة ميراث الميت الأول بغير قضاء، كان لغرماء الميت الثاني أن يبطلوا القسمة، وكذلك لصاحب الوصية، والوارث الغائب والصغير، لأن ورثة الميت الثاني قاموا مقامه، ولو كان هو حيًّا غائبًا لم تنفذ قسمتهم عليه، فكذا إذا كان ميتًا اهـ وفيها اقتسم الورثة التركة، ثم باع أحدهم نصيبه من الآخر، أو من أجنبي، ثم ظهر دين على الميت، بطلت القسمة والشراء، لأنه تصرف من الوارث في التركة، فلا ينفذ مع قيام الدين على الموروث، اهـ.

ولو ظفر الدائن بعد القسمة بكل الورثة أمام الحاكم أخذ دينه من الجميع، وإن لم يظفر إلا بأحدهم أخذ مما في يده ما بقي بدينه (أنقروي)، أي ويرجع هذا الوارث على باقي الورثة بمثل ما يصيبهم من الدين[1].

❁ الزكاة في الدين.

الإمام مالك بن أنس

عن السائب بن يزيد: أن عثمان بن عفان كان يقول: هذا شهر زكاتكم، فمن كان عليه دين فليؤد دينه، حتى تحصل أموالكم، فتؤدون منه الزكاة.

(١) شرح المجلة ص ٦٤١-٦٤٢.

عن أيوب بن أبي تميمة السختياني: أن عمر بن عبدالعزيز: كتب في مال قبضه بعض الولاة ظلمًا يأمر برده إلى أهله، ويؤخذ زكاته لما مضي من السنين، ثم عقب بعد ذلك بكتاب أن لا يؤخذ منه إلا زكاة واحدة، فإنه كان ضمارا.

عن يزيد بن خصيفة: أنه سأل سليمان بن يسار عن رجل له مال وعليه دين مثله، أعليه زكاة؟ فقال: لا. قال مالك الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا في الدين أن صاحبه لا يزكيه حتى يقبضه، وإن أقام عند الذي هو عليه سنين ذوات عدد، ثم قبضه صاحبه، لم تجب عليه إلا زكاة واحدة، فإن قبض منه شيئًا لا تجب فيه الزكاة، فإنه من كان له مال سوى الذي قبض تجب فيه الزكاة فإنه يزكى مع ما قبض من دينه ذلك. قال: وإن لم يكن له ناض غير الذي اقتضى من دينه، وكان الذي اقتضى من دينه لا تجب فيه الزكاة، فلا زكاة عليه فيه، ولكن ليحفظ عدد ما اقتضى، فإن اقتضى بعد ذلك عدد ما تتم به الزكاة مع ما قبض قبل ذلك فعليه الزكاة فيه. قال: فإن كان قد استهلك ما اقتضى أولا، أو لم يستهلكه، فالزكاة واجبة عليه، مع ما اقتضى من دينه، فإذا بلغ ما اقتضى عشرين دينارًا عينًا، أو مائتي درهم، فعليه فيه الزكاة، ثم ما اقتضاه بعد ذلك من قليل أو كثير، فعليه فيه الزكاة بحساب ذلك.

قال مالك: والدليل على الدين يغيب أعوامًا، ثم يقتضى فلا يكون فيه إلا زكاة واحدة، أن العروض تكون للتجارة عند الرجل أعوامًا، ثم يبيعها فليس عليه في أثمانها إلا زكاة واحدة، وذلك أنه ليس على صاحب الدين أو العروض أن يخرج زكاة ذلك الدين أو العروض من مال سواه، وإنما يخرج زكاة كل شيء منه، ولا يخرج الزكاة من شيء عن شيء غيره.

قال مالك: الأمر عندنا في الرجل يكون عليه دين، وعنده من العروض ما فيه وفاء لما عليه من الدين، ويكون عنده من الناض سوى ذلك ما تجب فيه

الزكاة، فإنه يزكي ما بيده من ناض تجب فيه الزكاة، وإن لم يكن عنده من العروض والنقد إلا وفاء دينه، فلا زكاة عليه، حتى يكون عنده من الناض فضل عن دينه ما تجب فيه الزكاة، فعليه أن يزكيه[1].

❁ حكم ما لو عقد بمجهول أو بحرام

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

قال المزني: قال الشافعي رضي الله عنه: إذا عقد النكاح بمهر مجهول أو حرام، كان النكاح جائزًا، ولها مهر مثلها. وهو قول جمهور العلماء.

وقال مالك في أشهر الروايتين عنه: إن النكاح باطل بالمهر الفاسد، وإن صح بغير مهر مسمى. استدلالًا بنهي النبي ﷺ عن نكاح الشغار: لفساد المهر فيه.

قال: ولأنه عقد نكاح بمهر فاسد، فوجب أن يكون باطلًا كالشغار، ولأنه عقد معاوضة ببدل فاسد، فوجب أن يكون باطلًا كالبيع.

قال: ولئن صح النكاح بغير مهر، فلا يمتنع أن يبطل بفساد المهر، كما يصح البيع بغير أجل وغير خيار، ويبطل بفساد الأجل وفساد الخيار.

ودليلنا: رواية ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل». فتضمن هذا الخبر نفي النكاح بعدم الولي والشاهدين، وإثبات النكاح بوجود الولي والشاهدين.

وهذا نكاح بولي وشاهدين، فوجب أن يكون صحيحًا.

ولأن فساد المهر لا يوجب فساد العقد كالمهر المغصوب، ولأن كل نكاح صح بالمهر الصحيح صح بالمهر الفاسد، كما لو أصدقها عبدًا فبان حرًّا.

---

(١) موطأ الإمام مالك برواية يحيى بن يحيى الليثي ١٦٨-١٦٩.

قال الشافعي: ولأنه ليس في فساد المهر أكثر من سقوطه، وليس في سقوطه أكثر من فقد ذكره، ولو فقد ذكره لم يبطل النكاح، فكذلك إذا ذكر فاسدًا.

وتحريره قياسًا: أن كل ما تعلق بالمهر لم يؤثر في صحة النكاح، قياسًا على تركه.

فأما الجواب عن نكاح الشغار: فهو أنه لم يبطل بفساد المهر، وإنما بطل بالتشريك على ما بينا.

وأما قياسه على البيع: فالمعنى فيه أنه يبطل بترك الثمن فبطل بفساده، والنكاح لا يبطل بترك المهر فلم يبطل بفساده.

وأما استدلاله بأن البيع يبطل بفساد الخيار والأجل، ولا يبطل بتركهما.

فالجواب عنه: أن الخيار والأجل قد قابلا جزءًا من الثمن، بدليل أن الثمن في العرف يزيد بدخول الخيار والأجل، فإذا بطلا أوجب بطلان ما قابلهما من الثمن، فصار الباقي مجهولًا، وجهالة الثمن تبطل البيع، وليس فيما أفضى إلى فساد المهر أكثر من سقوطه، وسقوطه لا يبطل النكاح.

مستوى فصل القول في فساد المهر لجهالته.

فإذا ثبت صحة النكاح بجهالة المهر وتحريمه، فالمهر باطل بالجهالة، وكل جهالة منعت من صحة البيع منعت من صحة المهر.

وقال أبو حنيفة: إذا أصدقها عبدًا غير معين ولا موصوف، جاز، وكان لها عبد سندي: لأن الرومي أعلى، والزنجي أدنى، والسندي وسط، فيحكم لها به: لأنه أوسط العبيد.

احتجاجًا بأن المهر أحد عوض النكاح، فجاز أن يكون مجهولًا كالبضع.

قال: ولأن جهالة مهر المثل أكثر من جهالة العبد: لأن مهر المثل مجهول الجنس، مجهول القدر، مجهول الصفة، والعبد معلوم الجنس معلوم القدر، مجهول الصفة.

فإذا جاز أن يجب فيه عندكم مهر المثل فلأن يجب العبدالمسمى أولى.

ودليلنا أنها جهالة تمنع صحة البيع فوجب أن تمنع صحة الصداق، أصله: إذا أصدقها ثوبًا. وافقنا أبو حنيفة على فساد الصداق بإطلاقه، ولأنه عوض في عقد يبطل بجهالة الثوب، فوجب أن يبطل بجهالة العبد كالبيع.

فأما الجواب عن قياسه على جهالة البضع، فهو أن جهالة البضع تمنع من الصحة، ألا ترى أنه لو كان له ثلاث بنات: كبرى وصغرى ووسطى، وقال: زوجتك بنتي وأطلق، كان باطلًا، ولم يجز أن يحمل على الوسطى، كما لا يجوز أن يحمل على الكبرى والصغرى، كذلك إذا أصدقها عبدًا، وأطلق، لم يجز أن يحمل على عبد وسط، كما لا يجوز أن يحمل على أعلى وأدنى.

وأما ما استشهد به من جهالة مهر المثل، فيفسد بجهالة الثوب، ومهر المثل إنما أوجبناه: لأنه قيمة متلف يجوز مثله في البيع إذا وجبت فيه قيمة متلف، وإن جهلت.

فإذا تقرر أن النكاح صحيح، وإن سقط المهر بالفساد، فلها مهر المثل: لأن البضع مفوت بالعقد، فلم تقدر على استرجاعه، فوجب أن تعدل إلى قيمته وهي مهر المثل، كمن اشترى عبدًا بثوب فمات في يده ورد بائعه الثوب بعيب، رجع بقيمة العبد حين فات الرجوع بعينه[1].

(١) الحاوي الكبير ج ١٢ ص ٨-١٠.

حكم ما إذا فاضل بين ولده في العطية

موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي

وإذا فاضل بين ولده في العطية، أمر برده، كأمر النبي ﷺ، وجملة ذلك أنه يجب على الإنسان التسوية بين أولاده في العطية، وإذا لم يختص أحدهم بمعنى يبيح التفضيل، فإن خص بعضهم بعطيته، أو فاضل بينهم فيها أثم، ووجبت عليه التسوية بأحد أمرين؛ إما رد ما فضل به البعض، وإما إتمام نصيب الآخر. قال طاوس: لا يجوز ذلك، ولا رغيف محترق. وبه قال ابن المبارك، وروي معناه عن مجاهد، وعروة. وكان الحسن يكرهه، ويجيزه في القضاء. وقال مالك، والليث، والثوري، والشافعي، وأصحاب الرأي: ذلك جائز. وروي معنى ذلك عن شريح، وجابر بن زيد، والحسن بن صالح؛ لأن أبا بكر ﷺ نحل عائشة ابنته جذاذ عشرين وسقًا، دون سائر ولده. واحتج الشافعي بقول النبي ﷺ في حديث النعمان بن بشير: «أشهد على هذا غيري».

فأمره بتأكيدها دون الرجوع فيها، ولأنها عطية تلزم بموت الأب، فكانت جائزة، كما لو سوى بينهم. ولنا ما روى النعمان بن بشير قال: تصدق عليَّ أبي ببعض ماله، فقالت أمي عمرة بنت رواحة: لا أرضى حتى تشهد عليها رسول الله ﷺ. فجاء أبي إلى رسول الله ﷺ ليشهده على صدقته، فقال: «أكل ولدك أعطيت مثله؟» قال: لا. قال: «فاتقوا الله، واعدلوا بين أولادكم». قال: فرجع أبي، فرد تلك الصدقة. وفي لفظ قال: «فارده». وفي لفظ قال: «فأرجعه». وفي لفظ: «لا تشهدني على جور» وفي لفظ: «فأشهد على هذا غيري». وفي لفظ: «سو بينهم». وهو حديث صحيح، متفق عليه.

وهو دليل على التحريم؛ لأنه سماه جورًا، وأمر برده، وامتنع من الشهادة عليه، والجور حرام، والأمر يقتضي الوجوب، ولأن تفضيل بعضهم يورث

بينهم العداوة والبغضاء وقطيعة الرحم، فمنع منه، كتزويج المرأة على عمتها أو خالتها. وقول أبي بكر لا يعارض قول النبي ﷺ، ولا يحتج به معه. ويحتمل أن أبا بكر رضي الله عنه خصها بعطيته لحاجتها وعجزها عن الكسب والتسبب فيه، مع اختصاصها بفضلها، وكونها أم المؤمنين زوج رسول الله ﷺ، وغير ذلك من فضائلها، ويحتمل أن يكون قد نحلها ونحل غيرها من ولده، أو نحلها وهو يريد أن ينحل غيرها، فأدركه الموت قبل ذلك. ويتعين حمل حديثه على أحد هذه الوجوه؛ لأن حمله على مثل محل النزاع منهي عنه، وأقل أحواله الكراهة، والظاهر من حال أبي بكر اجتناب المكروهات. وقول النبي ﷺ: «فأشهد على هذا غيري». ليس بأمر؛ لأن أدنى أحوال الأمر الاستحباب والندب، ولا خلاف في كراهة هذا. وكيف يجوز أن يأمره بتأكيده، مع أمره برده، وتسميته إياه جورًا، وحمل الحديث على هذا حمل لحديث النبي ﷺ على التناقض والتضاد.

ولو أمر النبي ﷺ بإشهاد غيره، لامتثل بشير أمره، ولم يرد، وإنما هذا تهديد له على هذا، فيفيد ما أفاده النهي عن إتمامه. والله أعلم[1].

(١) المغني والشرح الكبير ج ٦ص ٢٦٢-٢٦٤.

مسائل في الفقه(*)

الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة

٥٠٠ ** لفظ (التوحيد) وما إذا كان قد ورد في الكتاب والسنة.

٥٠١ ** الشُّبه المصاحبة للعفو عن القصاص.

٥٠٢ ** حكم ما إذا كان يجوز للزوجة البقاء مع زوجها وهولا يصلي.

٥٠٣ ** حكم ما إذا أرضعت امرأة طفلاً وشكت في عدد رضعاته.

٥٠٤ ** تيئيس المريض خطأ تجب فيه المساءلة.

(*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء، ويجيب عنها صاحب المجلة ورئيس تحريرها معالي الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة، وتنشرها في موقع المجلة على الشبكة (www.alfiqhia.com).

٥٠٠ ❁ لفظ (التوحيد) وما إذا كان قد ورد في الكتاب والسنة أو آثار الصحابة وما إذا كان قد ثبت عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه التصريح بتقسيم التوحيد إلى أقسام

سؤال من الأخ جعفر أحمد مدير مدرسة بيت العلوم في جمهورية بنغلاديش يقول فيه: هل ورد لفظ (التوحيد) في كتاب الله تعالى أو في سنة رسوله ﷺ أو في آثار الصحابة رضي الله عنهم، وما إذا كان قد ثبت عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه بتقسيم التوحيد إلى أقسام.

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه ورسوله محمد وعلى آله وصحابته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن التوحيد في اللغة مشتق من الفعل (وحّد يُوحّد) ووحّد الله ﷻ أقر وآمن بأنه واحد، و(توحّد الله) بربوبيته وجلاله وعظمته تفرد بها. (الأحد) أصله (وحد)، ويكون مرادفًا له في موضعين: أحدهما وصف اسم الباري تعالى فيقال هو (الواحد) وهو (الأحد) لاختصاصه بـ (الأحدية)، فلا يشركه فيها غيره، ولهذا لا ينعت به غيره تعالى، فلا يقال (رجل أحد) ولا (درهم أحد)، ونحو ذلك. الثاني: أسماء العدد للغلبة وكثرة الاستعمال فيقال أحد وعشرون وواحد وعشرون[١].

ومعنى التوحيد في الاصطلاح مماثل لمعناه في اللغة، وهو الإيمان بأن الله ﷻ واحد أحد لا شريك له في ربوبيته وألوهيته وأسماءه وصفاته أو هو تجريد الذات الإلهية عن كل ما يتصور في الأوهام والأذهان[٢].

وقد ورد لفظ (التوحيد) في القرآن الكريم في موضعين: الأول: بلفظ

(١) المعجم الوسيط ج ١ ص ١٠١٦.
(٢) المعجم الوسيط ج ١ص ١٠١٦.

(واحد)، والثاني ورد بلفظ (أحد)، وقد ورد اللفظ الأول: في آيات كثيرة من كتاب الله العزيز، منها إنكار الله ﷻ على النصارى قولهم: إن الله ثالث ثلاثة، أي الأب والابن والروح، ومبينًا لهم أنه لا إله إلا إله واحد هو الله ﷻ، ومحذرًا لهم بأن من يقول خلاف ذلك فهو كافر ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [المائدة:٧٣]، ومن الآيات أمر الله لنبيه ورسوله ﷺ أن يقول للمشركين إذا كنتم تشهدون أن مع الله آلهة أخرى، لتقديسكم اللات والعزى، فأنا لا أشهد معكم، لأن فعلكم هذا شرك وكفر، وأنه لا إله إلا الله واحد هو الله، ولا أحد غيره، وفي هذا قال ﷻ: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [الأنعام:١٩]. ومن الآيات أمر الله لنبيه ورسوله محمد ﷺ أن يقول للمشركين: إن الله هو الخلاق لكل شيء، وأنه الخالق لإلهتهم فعليهم أن يعبدوه ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد:١٦] ومن الآيات أمره كذلك لنبيه ورسوله ﷺ أن يقول للناس بأن القرآن بلاغ لهم ونذير لهم لما فيه من الأوامر والمواعظ ليعلموا أنه ليس من إله إلا إله واحد هو الله، وفي هذا قال ﷻ: ﴿هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُواْ بِهِۦ وَلِيَعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٥٢﴾﴾ [ابراهيم:٥٢]. والآيات بهذا اللفظ كثيرة.

أما الموضع الثاني من القرآن الكريم، فقد ورد فيه لفظ (الأحد) في سورة الإخلاص في قول الله ﷻ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص:١]، وأما لفظ (التوحيد) في السنة فقد ورد في عدة أحاديث، منها عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «يعذب ناس من أهل التوحيد في النار حتى يكونوا فيها حممًا، ثم تدركهم الرحمة، فيخرجون ويطرحون على أبواب الجنة قال: فترش عليهم أهل الجنة الماء فينبتون، كما ينبت الغثاء في حمالة السيل، ثم يدخلون الجنة». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، وقد روي

من غير وجه عن جابر[١] ومن الأحاديث ما رواه عبدالله بن مسعود وغيره: أن النبي ﷺ قال: «سيخرج قوم من النار من أهل التوحيد، ويدخلون الجنة»[٢] ومنها عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال قال رسول الله ﷺ: «أن رجلًا لم يعمل من الخير شيئًا قط إلا التوحيد، فلما حضرته الوفاة، قال لأهله: إذا أنا مت، فخذوني واحرقوني، حتى تدعوني حممة، ثم اطحنوني، ثم اذروني في البحر، في يوم ريح، قال: ففعلوا به ذلك، قال: فإذا هو في قبضة الله، قال: فقال الله عز وجل له: ما حملك على ما صنعت؟ قال: مخافتك، قال: فغفر الله له»[٣]. ومن الأحاديث ما رواه ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «بني الإسلام على خمسة: على أن يوحد الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، والحج». فقال رجل: الحج وصيام رمضان؟ قال: لا صيام رمضان والحج، هكذا سمعته من رسول الله ﷺ[٤].

وحول سؤال الأخ السائل عما إذا كان قد ثبت عن الإمام أبي حنيفة تقسيم التوحيد إلى أقسام، فإن الجواب عليه مما يطول، فالإمام أبو حنيفة رحمه الله نظر إلى التوحيد في شموله وعمومه، وجاء تقسيم التوحيد فيما ورد في (الفقه الأكبر)، فحول توحيد الربوبية حاج في أهل الكلام بالعقل فلما قالوا له ما قالوا في هذا التوحيد، قال لهم: أخبروني قل أن نتكلم في هذه المسألة عن سفينة في دجلة تذهب فتمتلئ من الطعام والمتاع وغيره بنفسها وتعود بنفسها فترص بنفسها وتتفرغ بنفسها، وترجع كل ذلك من غير أن يدبرها أحد، فقالوا: هنا محال لا يمكن أبدًا فقال لهم: إذا كان هذا محالًا

(١) أخرجه الترمذي في كتاب صفة جهنم عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء أن للنار نفسين، وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد برقم (٢٥٩٧)

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب ما جاء فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله برقم (٢٦٣٨)

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج١ ص ٣٩٧.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام برقم (١٦).

في سفينة، فكيف في هذا العالم كله علوه وسفله[١].

وفي تقريره لتوحيد الربوبية والألوهية جاء في الفقه الأكبر: إن الله ﷻ ابتدأ في الفاتحة بالحمد لله رب العالمين، يشير إلى تقرير توحيد الربوبية، المترتب عليه توحيد الألوهية المقتضي من الخلق تحقيق العبودية، وهو ما يجب على العبد أولًا من معرفة الله ﷻ، فيلزم من توحيد العبودية تحقيق الربوبية، دون العكس في القضية، يقول الله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٥٢][٢].

وفي تقرير لتوحيد الأسماء والصفات، يقول الإمام: إن الله لا يشبه شيئًا من الأشياء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خلقه، لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية.

وقد ورد تقسيم التوحيد في كتاب العقيدة الطحاوية، وهو أحد كتب في المذهب الحنفي، ففي شرحها للإمام القاضي علي بن أبي العز الدمشقي: ذكر أن التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع: الأول الكلام في الصفات، وهو أن نفاة الصفات أدخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد. كالجهم بن صفوان ومن وافقه، فقالوا: إن إثبات الصفات يستلزم تعدد الواجب، وهذا القول غاية الفساد.

وأما النوع الثاني: فتوحيد الربوبية كالإقرار بأن الله خالق كل شيء، وأنه ليس للعالم صانعان متكافئان في الصفات والأفعال، وهذا التوحيد حق لا ريب فيه وهو الغاية عند كثير من أهل النظر والكلام، وطائفة من الصوفية، ولم يذهب إلى نقيض هذا طائفة معروفة من بني آدم... وأشهر من عرف بتجاهله وتظاهره بإنكار الصانع فرعون، وقد كان متيقنًا به في الباطن، كما قال ﷻ عنه وقومه: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا

(١) شرح كتاب الفقة الأكبر، للإمام أبي حنيفة، مع شرحه للملا علي القاري الحنفي ص ١٤.
(٢) شرح كتاب الفقة الأكبر، للإمام أبي حنيفة، مع شرحه للملا علي القاري الحنفي ص ٢٥.

وَعُلُوًّا﴾ [النمل:١٤][1].

النوع الثالث: توحيد الإلهية: هو التوحيد الذي دعت إليه الرسل ونزلت به الكتب وهو عبادة الله وحده لا شريك له، فإن المشركين كانوا يقرون بتوحيد الربوبية، وأن خالق السماوات والأرض واحد، كما أخبر الله عنهم بقوله: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ [لقمان:٥٢] وقوله ﷻ: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾﴾ [المؤمنون:٨٤-٨٥]، ولم يكونوا يعتقدون في الأصنام أنها مشاركة له في العالم بل كان حالهم فيها كحال أمثالهم من مشركي الأمم[2].

وحاصل المسألة جوابا للأخ السائل: أن لفظ (التوحيد) مشتق من (وحد) (يوحد) لم يرد في القرآن الكريم بهذا اللفظ، بل ورد لفظ (الواحد) و(الأحد)، أما في السنة فقد ورد في عدد من الأحاديث بلفظ (التوحيد)، وتقسيم التوحيد إلى توحيد الربوبية والألوهية والأسماء والصفات لم يرد في كتاب (الفقه الأكبر) للإمام أبي حنيفة بهذا التقسيم، بل ورد بهذا المعنى، ولكنه أي التقسيم ورد في الطحاوية وشرحها، وهي من أهم كتب العقيدة في الفقه الحنفي.

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٤- ٢٦.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٩.

٥٠١ الشُّبه المصاحبة للعفو عن القصاص

سائل يقول: كثيرًا ما نسمع عن العفو عن القصاص في القتل العمد مصحوبًا بما يحصل عليه العافي من ملايين الدراهم من ذوي الجاني لقاء هذا العفو، والسؤال هو عما إذا كان هذا العفو صحيحًا أم لا؟

وفي الجواب على هذا السؤال أربع وقفات:

الوقفة الأولى: فرضية القصاص من الجاني، جزاء جنايته خاصة القتل العمد في السؤال، والقصاص من قص الأثر أي أتبعه، كما قال ﷻ: ﴿فَٱرْتَدَّا عَلَىٰٓ ءَاثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [الكهف:٦٤]، والقص يأتي بمعنى الجرح أو القطع، والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع والمعقول. أما الكتاب فقول الله ﷻ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾ [البقرة:١٧٨] والكتابة هنا بمعنى الفرض، وحقيقته أن من قتل غيره وجب عليه الاستسلام لما كتب الله عليه، وهو القصاص منه، لأن نفسه ليست أفضل من نفس مقتوله، كما قال ﷻ: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة:٤٥]، وكما يلزم القاتل الاستسلام لما فرض الله عليه من القصاص، يلزم ولي المقتول الاستسلام كذلك لما فرض الله له، وهو القصاص من قاتل وليه بعينه، فلا يتعدى إلى قتل غيره، كما كان العرب في جاهليتهم يفعلون، فيقتلون غير القاتل، كقتل قريبه أو أحد عشيرته، أو عدم المماثلة فيه فإذا قُتلت امرأة منهم لم يقبلوا إلا رجلًا، وإذا قتل مملوكا لم يقبلوا كذلك إلا حرًّا.

وأما السنة، فالأحاديث كثيرة، منها ما رواه أنس ﷺ كسرت الربيع وهي عمة أنس ﷺ ثنية جارية من الأنصار، فطلب القوم القصاص، فأتوا النبي ﷺ فأمر ﷺ بالقصاص فقال أنس بن النضر: لا والله لا تكسر ثنيتها يا رسول الله. فقال رسول الله ﷺ: «يا أنس كتاب الله القصاص». فرضي

القوم وقبلوا الأرش، فقال رسول الله ﷺ: «إن من عباد الله من لو أقسم على الله لأبرهَ»[١]. ومنها قول رسول الله ﷺ: «من قتل مؤمنًا متعمدًا دفع إلى أولياء القتيل، فإن شاءوا قتلوه، وإن شاءوا أخذوا الدية»[٢].

أما الإجماع، فقد أجمعت الأمة في سلفها وخلفها على أن القصاص من الجاني حكم من أحكام الله.

وأما المعقول: فإن الله ﷻ ساوى بين عباده، فلم يجعل لأحد منهم فضلا على الآخر، إلا بما يكون عليه أحدهم من التقوى. وهذه المسألة تقتضي حكما أن نفس كل واحد منهم مساوية لنفس الآخر، فمن تعدى منهم على هذه الأنفس وجب القصاص منه، وفي ذلك عمران الأرض وعدم فسادها، ولو لم يكن هذا الحكم الرباني لبغى القوي على الضعيف والكبير على الصغير، وفي ذلك فساد الأرض، التي حكم الله وحكمه الحق: أنها صالحة لحياة عباده.

وقد اختلف الفقهاء في مسألة القصاص في القتل العمد، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة أن ما يجب في قتل العمد القصاص عينا، فلا يجوز لولي الدم أن يأخذ الدية من القاتل دون رضاه[٣] وهو أيضًا في مذهب الإمام مالك[٤] والحجة في ذلك قول الله ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ وما كتبه الله ليس فيه تخيير، والحجة أيضًا سن الربيع، ففيه قال رسول الله ﷺ: «كتاب الله القصاص» فدل هذا على أن الواجب في القتل العمد القصاص، وفي مذهب الإمام الشافعي قولان، أظهرهما أن في القتل العمد القصاص وأن الدية بدل له إذا سقط وأن للولي العفو عن القصاص على الدية دون رضا القاتل[٥]. وفي مذهب الإمام أحمد: أن الواجب في القتل العمد القصاص

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلح، باب الصلح في الدية برقم (٢٧٠٣)
(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب ولي العمد يأخذ الدية برقم (٤٥٠٨)
(٣) بدائع الصنائع، للكاساني ج ٧ص٢٤١ وأحكام القرآن، للجصاص ج ١ص ١٨٦
(٤) حاشية الدسوقي ج٤ص ٢٦٠وبداية المجتهد ج ٢ ص ٣٩٣.
(٥) روضة الطالبين ج ٩ص ٢٣٩ ومغني المحتاج ج ٤ص ٤٨.

أو الدية، فللولي الخيار، فإن شاء أخذ بالقصاص، وإن شاء أخذ الدية ولو لم يرض القاتل[١]. واستدلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة:١٧٨]، وسيأتي بيان ذلك. وكذلك ما رواه أبو هريرة ﷺ مرفوعًا: «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يودي، وإما أن يقاد»[٢]. وكذلك ما رواه أبو شريح الكعبي، قال: إن رسول الله ﷺ قال: «إنكم معشر خزاعة قتلتم هذا القتيل من هذيل، وإني عاقله، فمن قتل له بعد مقالتي هذه قتيل فأهله بين خيرتين: أن يأخذوا العقل، أو يقتلوا»[٣]. وفي رواية أخرى عن أبي شريح أن رسول الله ﷺ قال: «عام الفتح من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، إن أحب أخذ العقل، وإن أحب فله القود»[٤]. قال أبو حنيفة: قلت لابن أبي ذئب: أنأخذ بهذا يا أبا الحارث؟ فضرب صدري، وصاح صياحًا كثيرًا ونال مني، وقال: أحدثك عن رسول الله ﷺ، وتقول نأخذ به! نعم آخذ به، وذلك الفرض عليّ وعلى من سمعه أن الله ﷻ اختار محمدًا ﷺ من الناس، فهداهم به على يديه، واختار لهم ما اختاره له وعلى لسانه، فعلى الخلق أن يتبعوه طائعين وداخرين، لا مخرج لمسلم من ذلك، قال: وما سكت عني حتى تمنيت أن يسكت[٥].

والخلاف بين الفقهاء في مسألة القصاص والتخيير فيه ظاهر في المذهب الواحد فمنهم من يرى القصاص دون الدية، ومنهم من يرى تخيير ولي الدم بين استيفاء القصاص أو أخذ الدية.

الوقفة الثانية: أن في القصاص حياة للعباد: والأصل في ذلك قول الله عز

(١) المغني ج ٨ ص ٣٣٦ وكشاف القناع ج ٥ص ٥٤٣.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين برقم (٦٨٨٠)
(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب ولي العمد يأخذ الدية برقم (٤٥٠٦).
(٤) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار ج١ ص ١٣١والشافعي في مسنده ج١ص ٢٤٣.
(٥) أخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار ج١ ص ١٣١والشافعي في مسنده ج١ص ٢٤٣.

ذكره: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:١٧٩]، وفي هذا حكم من الله وهو أحكم الحاكمين - فقد كان العرب في جاهليتهم يحمون القاتل منهم، فتحمي القبيلة القاتل منها، ثم يحدث القتل بينها وبين قبيلة المقتول، فيقتل من هذه ومن تلك أناس أبرياء، فلما شرع الله القصاص من القاتل اكتف القتل، لأن القاتل أصبح يدرك أنه سيقتل بعينه فكان في ذلك دفع لشره، ونفع عظيم لدفع ضرر كبير عن العباد، فهذا هو الحياة، وقد خاطب الله أصحاب العقول، لكي يدركوا هذه النعمة والحكمة الإلهية، فيمتنعون عن القتل.

وقد عرف الإسلام في بداية عهده القصاص سواء في القتل أو ما دونه، وكان رسول الله ﷺ أول من قص من نفسه فبينما كان ﷺ يقسم شيئًا إذا أكب عليه رجل فطعنه بعرجون كان معه فصاح الرجل فقال رسول الله ﷺ: «تعال فاستقد»، فقال الرجل لقد عفوت يا رسول الله ﷺ وكما فعل ﷺ فعل أصحابه، فقد توعد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عماله إذا ظلموا بقوله: (إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم، أو ليأخذوا أموالكم، فمن فعل ذلك فليرفعه إليَّ أقصه منه)[1]، والقصص في هذا كثيرة.

الوقفة الثالثة: العفو عن القصاص: والدليل فيه عند من يقول به قول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾ [البقرة:١٧٨]، وقد اختلف المفسرون في تأويل هذه الآية فأحد تأويلاتها قول ابن عباس رضي الله عنهما وجماعة من المفسرين: أن (من) يراد به القاتل، و(عفي) يراد منها ولي الدم، و(أخيه) يراد به المقتول، و(شيء) هو الدم المعفو عنه، ويرجع إلى أخذ الدية[2]، والمعنى كما يقول الإمام القرطبي: أن القاتل إذا عفا عنه ولي المقتول عن دم مقتوله وأسقط

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب القود من الضربة وقص الأمير من نفسه برقم (٤٥٣٩)

(٢) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ج٢ص ٢٥٣.

القصاص فإنه يأخذ الدية، ويتبع بالمعروف، ويؤدي إليه القتل بإحسان[١] ﴿ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾، وفي هذا منة من الله ﷻ على أهل هذا الدين في عدم التعسير عليهم، فقد كان أهل التوراة يقتصون، ولم يكن لهم أخذ الدية وكان لأهل الإنجيل العفو وليس لهم غيره من قود أو دية[٢]. ويستدل أيضًا من قال بالعفو بقول الله تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة:٤٥] وأن رسول الله ﷺ ما رفع إليه شيء فيه قصاص إلا أمر فيه بالعفو[٣].

الوقفة الرابعة: الشبه المصاحبة للقصاص: دل ما سبق على أن القصاص في القتل العمد حكم من أحكام الله التي شرعها لعباده لنفعهم ودفع الضر عنهم، كما دل على أن العفو عن القصاص من شرع الله، فمن أراد أن يقتص من القاتل فله ذلك، ومن أراد أن يعفو عنه ويأخذ البدل فله ذلك، وما ورد في السؤال عن دفع ذوي القاتل ملايين الدراهم لقاء العفو عن القاتل يثير فعلا الشبه والشكوك حول حقيقة هذا العفو ومن هذه الشبه: الإغراء بالمال، حتى يظن أن هذا الإغراء أصبح متاجرة بالدم، فالمراد من العفو الصدقة أي أن المجروح عندما يعفو عن قاتل وليه فإنه يتصدق عليه وفي هذا قال الله ﷻ: ﴿وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة:٤٥]، وفيه قال رسول الله ﷺ: «ما من مسلم يصاب بشيء من جسده فيتصدق به، إلا رفعه الله به درجة، وحط عنه به خطيئة»[٤].

إن العفو في معناه ومبناه أكبر من أن يكون تجارة تسترخص بها النفس، فيعلم المجرمون أنهم سينجون من القصاص بفعل ما يبذله ذووهم من المال، فلا يبالون حينئذ بما يفعلون من القتل والعدوان، فمن عفا وأخذ

(١) الجامع لأحكام القرآن ج٢ص٢٥٤.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ج٢ ص ٢٥٤.
(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب الإمام يأمر بالعفو في الدم ج٢ ص ٤٧٨.
(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج٦ص ٤٤٨.

البدل فله الحق في ذلك، والبدل معلوم من دية النفس وقدرها، مما جاءت بها الأحكام في أزمنتها وأمكنتها.

ومن الشبه: الدفع النفسي للورثة للعفو عن القصاص، هذا مما يقوم به أولياء القاتل أو وسطاؤهم، فيأتون بالحجج للتأثير عليهم ودفعهم للعفو، ونحو ذلك مما قد يحدث لهم إذا عفوا عن القاتل، فيقع الورثة عندئذ بين الترغيب والترهيب، فيعفو عنه وهم كارهون.

ومن الشبه إغراء بعض الورثة للعفو (كالزوجة)، فمن المعلوم أن أحد المستحقين من الورثة إذا أسقط حقه في القصاص يسقط حق الباقين منهم، لأن القصاص حق واحد لا يتجزأ، والخشية في هذا أن بعض الورثة ممن لم يوافق على العفو، قد يثأر من القاتل فيقتص منه، فيستمر التقاتل بين ذوي الفريقين، ويقتل أناس أبرياء.

ومن الشبه استغلال ذوي القاتل أو وسطائهم لطول مدة التحقيق مع القاتل، وما يتبع ذلك من الإجراءات الضرورية لبقائه في السجن، مما يؤثر على الورثة أو بعضهم للعفو، رغبة في إنهاء معاناتهم مما حدث لقتيلهم.

قلت: والقتل العمد أمر عظيم، والعفو كذلك، والأعمال بالنيات، فمن عفا بقصد الحصول على ملايين الدراهم عن قتل موليه، فعفوه مردود عليه، ومن كان يريد ابتغاء الأجر (ولو أخذ البدل) فأجره على الله، ولكل امرئ ما نوى، كما قال رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[1].

وخلاصة المسألة:

أن القتل العمد أمر عظيم، وجزاؤه في الدنيا القصاص من صاحبه، كما كتبه الله وفرضه على عباده، وأخذ البدل أمر مشروع، والعفو عنه أمر

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ برقم (١).

مشروع أيضًا، ولكن ينبغي أن يكون هذا العفو حرًّا يقصد به صاحبه الصدقة على القاتل وابتغاء المثوبة من الله (حتى لو أخذ البدل عنه)، وألا يكون مشوبًا بشيء من الشبه منها الإغراء بالمال أو دفع الورثة نفسًا للعفو عن القاتل، كما يفعل ذلك أولياء القاتل أو وسطاؤهم ممن يتقاضون أجرًا عن وساطتهم. ومن هذه الشبه إغراء بعض الورثة كالزوجة للعفو حتى يسقط حق الباقين منهم، مما قد ينتج عنه ثأر أحدهم لمورثه، فيستمر القتل بين ذوي الفريقين، فيقتل بسبب ذلك أناس أبرياء. ومن هذه الشبه استغلال أولياء القاتل أو وسطائهم لطول مدة التحقيق، وما يتبع ذلك من الإجراءات الضرورية لبقائه في السجن، مما يؤثر على الورثة أو بعضهم للعفو رغبة في إنهاء معاناتهم مما حدث لمورثهم.

والجواب على السؤال: أن من عفا بقصد الحصول على ملايين الدراهم عن قتل موليه فعفوه مردود عليه، ومن كان يريد ابتغاء الأجر ولو أخذ البدل فأجره على الله ولكل امرئ ما نوى، كما قال رسول الله ﷺ: (إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى)[1].

(١) أخرجه البخاري في كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ برقم (١).

٥٠٢ ❁ حكم ما إذا كان يجوز للزوجة البقاء مع زوجها وهو لا يصلي

سؤال من الأخ ع... السيد من جمهورية مصر العربية عما إذا كان يجوز للزوجة البقاء مع زوجها وهو لا يصلي الصلاة المفروضة؟

أمر الصلاة أمر عظيم، فهي الركن الثاني من أركان الإسلام، قد فرضها الله على عباده فرض عين، لا تسقط عن أي منهم إلا بأدائها، وفرضيتها معلومة في آيات من كتاب الله تعالى، منها قوله تعالى: ﴿فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء:١٠٣]، ومنها أمره عز ذكره لنبيه ورسوله محمد ﷺ بإقامتها في أوقات معينة وهذا الأمر أمر لأمته: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴿٧٨﴾﴾ [الإسراء:٧٨]، ومنها قوله جل ثناؤه: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾﴾ [البينة:٥]، وكما عظم الله أمر الصلاة، عظم عقوبة تاركها والمتهاون فيها، فقال جل وعلا: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا ﴿٥٩﴾﴾ [مريم:٥٩]، وقال جل ثناؤه: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾﴾ [الماعون:٤-٥].

كما أن فرضية الصلاة معلومة من سنة رسول الله ﷺ، فقد روي عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان»[(١)].

وترك الصلاة كفر، فمن تركها عمدًا خرج من ملة الإسلام، والأصل فيه

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، فتح الباري ج١ ص ٦٤، رقمه (٨).

قول رسول الله ﷺ: «العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة، فمن تركها فقد كفر»[1]. ومن تركها تهاونًا فقد يخرج من هذه الملة على قول بعض أهل العلم.

وأيا كان القول فإنه ما من شك بأن ترك الصلاة ولو تهاونًا يعد خروجًا على أمر الله وأمر رسوله، وهذا موجب للعقوبة في الدنيا والآخرة، ولا يرتاب في ذلك إلا من فسدت عقيدته وعميت بصيرته وضل عن الطريق المستقيم.

والجواب عن سؤال الأخ السائل إن كان الزوج في السؤال يجحد وجوب الصلاة، فهذا الجحود يخرجه من الملة، والبقاء مع هذا الزوج من عدمه يرجع للقضاء، لما يتداخل في ذلك من مسألة الطلاق والأولاد، والنفقة ونحو ذلك من المسائل الأخرى.

وإن كان هذا الزوج يترك الصلاة تهاونًا فهذا قد يخرجه أيضًا من الملة على قول بعض أهل العلم كما ذكر.

وينبغي للزوجة نصحه وإرشاده، ودعوته بالحكمة والموعظة الحسنة، وتذكيره بما يترتب على تركه للصلاة من العقوبة والعذاب الأليم، فإن أصر على هذا الترك أو التهاون، فهذا لا خير فيه، وسيجعل الله لها من أمرها يسرًا.

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان، باب ما جاء في ترك الصلاة، سنن الترمذي ج٥ ص ١٥، رقمه (١٢٦٢).

٥٠٣ ❁ حكم ما إذا أرضعت امرأة طفلا وشكت في عدد رضعاته

سؤال من ع....س من جمهورية مصر العربية يقول فيه: أرضعت امرأة طفلًا، ولكن هذا أراد أن يتزوج من إحدى بناتها، ولكنها شكت في عدد الرضعات التي رضعتها له، فهل تزوج ابنتها له أم، أنها لا تحل له، وإذا وقع الزواج بالفعل فما حكمه.

عدد الرضعات التي تحرم محل خلاف بين الأئمة، فمنهم من قال بعدم تحديدها بعدد، وقد روى ابن عباس رضي الله عنهما أن قليل الرضاع وكثيره يحرم[١]. وقال بهذا عدد من التابعين[٢] وقال به أيضًا الإمام مالك[٣] والأوزاعي[٤] والإمام أبوحنيفة عنده أن المرأة إذا جعلت ثديها في فم الصبي، لا تعرف أهو مص اللبن أم لا؟ ففي القضاء لا تثبت الحرمة بالشك وفي الاحتياط تثبت حرمة الرضاع إذا دخل في فم الصبي من الثدي مائع لونه أصفر[٥].

ومن قال بهذا احتج بقول الله عز وجل: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء:٢٣]. كما احتج بقول رسول الله ﷺ: «يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب»[٦]. فلم يحدد في الآية وفي الحديث عدد الرضعات.

وفي قول آخر: إن التحريم يلزمه ثلاث رضعات، وممن قال به أبو ثور[٧]

(١) المغني، لابن قدامة ج١١ ص ٣١٠ تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
(٢) المغني، لابن قدامة ج١١ ص ٣١٠ تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
(٣) جامع الأحكام الفقهية للإمام القرطبي من تفسيره ج ٢ ص ٣٨٠.
(٤) المغني، لابن قدامة ج١١ ص ٣١٠ تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
(٥) الفتاوى الهندية ج١ ص ٣٧٧.
(٦) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، فتح الباري ج٨ ص ٦٥، رقمه (٥١١١).
(٧) المغني، لابن قدامة ج١١ ص ٣١٠ تحقيق الدكتور عبدالله التركي.

وأهل الظاهر[١]، استدلالًا بقول رسول الله ﷺ: «لا تحرم الإملاجة ولا المصتان»[٢]، فاقتضى هذا ثبوت التحريم في ثلاث رضعات.

وفي قول آخر يلزم من التحريم خمس رضعات استدلالًا بأن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ والأمر على ذلك[٣]. واستدلالًا أيضًا بحديثها رضي الله عنها عن سهلة بنت سهيل: أن رسول الله ﷺ قال: «أرضعي سالمًا خمس رضعات تحرمي عليه»[٤]، وهذا هو القول الثاني في مذهب الإمام أحمد[٥]، وفي مذهب الإمام الشافعي[٦].

وفي الجمع بين هذه الروايات والأقوال استقر الحال على أن التحريم يثبت بخمس رضعات معلومات، فإذا حدث شك في وقوع الرضاع أو في عدده فلا تثبت الحرمة، لأن الأصل براءة الذمة، فالرضاع لا يثبت إلا بعلم يقين ولا يزول هذا اليقين بالشك.

والجواب على ما ذكره الأخ السائل: أن المرأة محل السؤال إذا كانت قد شكت في عدد الرضعات التي رضعتها للصبي أهي خمس أم أقل أم أكثر، فلا تثبت الرحمة بين الصبي وبنتها فله أن يتزوجها.

وإذا كان الزواج قد وقع فعلًا لا يؤثر الشك فيه، لأنه لا عبرة للشك مع الأصل هو براءة الذمة.

(١) المحلى بالآثار، لابن حزم ج١٠ ص ١٨٩.
(٢) أخرجه مسلم في كتاب الرضاع، باب في المصة والمصتان، صحيح مسلم ج٢ ص ١٠٧٣- ١٠٧٥.
(٣) المغني، لابن قدامة ج١١ ص ٣١٠ تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج٦ص ٢٠١.
(٥) المغني، لابن قدامة ج١١ ص ٣١٢ تحقيق الدكتور عبدالله التركي.
(٦) الحاوي الكبير، للماوردي ج ١٤ ص ٤٥٢-٤٥٣.

٥٠٤ ❁ تيئيس المريض خطأ تجب فيه المساءلة

سائل يقول: ذهب مريض إلى المستشفى، فتحدث إلى الطبيب عن مرضه، وبعد مدة قليلة فاجئه بأن مرضه من الأمراض الصعبة، ولا يستطيع علاجه، فأصيب المريض بقلق واضطراب عصبي.

وسائل يقول: إن مريضة ذهبت إلى المستشفى فتحدثت إلى الطبيب فذكرت له أن طبيبًا آخر قال لها: إن في رأسها ورمًا صغيرًا ففاجئها الطبيب بأن في رأسها أورامًا وليس ورمًا واحدا فأغمي عليها، وأصبحت فيما يشبه الانهيار العصبي.

وسائل يقول: إن ابنًا لمريض ذهب بأبيه إلى المستشفى يشكو من بعض التعب البسيط فسأل الطبيب عن عمره، فقال له الابن: إنه يقرب من السبعين من العمر، فالتفت إليه الطبيب، وقال له: ماذا تنتظرون منه بعد هذا العمر؟!

أسئلة كثيرة تتشابه مع هذه الأسئلة، وكلها تتحدث عن هذه المعاملة من (بعض) الأطباء لمرضاهم، ومع أنه لا يراد من هذه المعاملة من قبل هؤلاء إيذاء المرضى، ولكنها في حقيقة الأمر خطأ جسيم، وإيذاء يرتكبه (بعض) الأطباء، وهم لا يشعرون بمدى الأذى، الذي يسببه تعاملهم مع مريض يحتاج إلى معاملته بالرفق خاصة، وأنه يكون في وضع نفسي بسبب مرضه.

والجواب على هذه الأسئلة من وجهين:

الوجه الأولى: أن علم الطبيب علم ظني، فلا أحد أيًّا كان علمه في الطب يستطيع أن يعلم علم يقين بأسرار المرض وحقيقته، فالطبيب يجتهد ويستدل على علمه بعدد من القرائن والشواهد، فإذا تبين له وجه المرض، فهذا البيان مجرد اجتهاد، ومع أن هذا الاجتهاد يختلف من طبيب لآخر،

حسب قوة علم هذا وضعف علم الآخر، إلا أن الاجتهاد يظل هو الأصل لكليهما، وفي هذا قال رسول الله ﷺ: «ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء علمه من علمه، وجهله من جهله»[1] فإذا قال الطبيب للمريض: إن مرضه من الأمراض الصعبة فقد أخطأ مرتين: الأولى: أنه لا يمكن الجزم بحقيقة المرض -كما ذكر- فقد يرى طبيب آخر عكس ذلك، لأن كلًا منهما مجتهد والاجتهاد يتعدد، وعلى فرض صحة القول بصعوبة هذا المرض أو ذاك، فإنه لا يجوز إخبار المريض على هذا النحو، الذي ورد في الأسئلة، وهذا هو الخطأ الثاني.

وفي كل الأحوال، فإن الله ﷻ هو العليم بأسرار المرض وقوته وضعفه، فما قد يراه الطبيب مرضًا صعبًا لا يشفى منه، يراه الله مرضًا بسيطًا يشفى منه، والشواهد على هذا من أخبار المرضى وقضاياهم كثيرة.

قلت: ولا شك أن المريض غالبًا ما يكون في وضع نفسي صعب عندما يشعر بالمرض، وإن كان المرضى يتفاوتون في هذا الوضع قوة وضعفا. والمرض كما هو معلوم مرض عضوي ونفسي، وهذان المرضان يتداخلان، فيزداد المرض العضوي عندما يزداد المرض النفسي، والعكس بالعكس، والخوف من طبائع الإنسان، وهذا الخوف يشتد عندما يتعرض للمرض، ومع هذا الخوف يزداد هذا المرض أو الضعف النفسي، فيكون عندئذ في حاجة قصوى إلى التنفيس عنه، ليكون أقوى وأشد في مقاومة المرض والصبر عليه.

وتدل الوقائع المعاصرة: أن المرض النفسي أصبح أكثر شيوعًا، بل أكثر خطرًا عما كان عليه الحال في الماضي، ولهذا أسباب كثيرة ترتبط بالواقع الذي يعيشه الإنسان في زماننا هذا، وما في هذا الواقع من تغير العادات، وسيطرة المادة، وانتشار العنف، وفساد البيئة واختلال العلائق الاجتماعية،

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج ١ ص ٤١٣، وأصل الحديث في البخاري.

وما نتج عن ذلك من التفكك الأسرى. وقد عني الإسلام بنفسية المريض، فأوجب على من يزوره أو يباشره في أثناء مرضه الرفق به وإيناسه، فرسول الله ﷺ كان إذا زار مريضًا قال: «لا بأس، طهور إن شاء الله»[١] وكان ﷺ يرقي المريض، فيقول: «اللهم رب الناس اذهب البأس اشف أنت الشافي، لا شفاء إلا شفاءك شفاء لا يغادر سقمًا»[٢] وقد ورد عنه ﷺ أنه قال: «إذا دخلتم على المريض فنفسوا له في الأجل، فإن ذلك لا يرد شيئًا وهو يطيب نفس المريض»[٣].

وفي ظل هذا التوجيه النبوي أشار الفقهاء -رحمهم الله- إلى عدد من الأحكام والآداب لمعاملة المريض، منها قلة السؤال عن حاله وقلة إظهار الشفقة عليه، خشية أن يظن خطورة مرضه، ومنها وجوب التنفس له بما يطيب نفسه، ويدخل السرور عليه، ومن هذه الآداب إبعاد الهواجس عنه، وطمأنته على صحته[٤].

الوجه الثاني: إن من الأحكام العامة في الإسلام تحريم ترويع الإنسان في بدنه وماله وعرضه، أو في أي شأن من شئونه، سواء كان ذلك في نومه أو يقظته، وفي حديث عبدالرحمن بن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد ﷺ أنهم كانوا يسيرون مع النبي ﷺ، فنام رجل منهم فانطلق بعضهم إلى حبل معه فأخذه ففزع، فقال رسول الله ﷺ: «لا يحل لمسلم أن يروع

(١) أخرجه البخاري في كتاب المناقب، باب كان النبي ﷺ تنام عينه (عيناه)، ولا ينام قلبه برقم (٣٦١٦).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب المرضى، باب دعاء العائد للمريض برقم (٥٦٧٥).

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب الطب باب رقم (٣٥) برقم (٢٠٨٧).

(٤) انظر في ذلك: أسهل المدارك في شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، للكشناوي ج ٣ص ٢٧٣ والحاوي الكبير، للماوردي ج ٣ص ١٦٣-١٦٤ وإحياء علوم الدين، للغزالي ج٢ص ١٩٢-١٩٣ والمجموع، للنووي ج٥ص ١٠٩-١١٠ وانظر: المغني والشرح الكبير، لابن قدامة ج٢ ص ٣٠٣-٣٠٤ والإنصاف، للمرداوي ج٢ ص ٤٦٣.

مسلمًا»[١]. وفي حديث آخر قال رسول الله ﷺ: «من أشار إلى أخيه بحديدة، فإن الملائكة تلعنه حتى يدعه، وإن كان أخاه لأبيه وأمه»[٢]. ويستوي في ذلك أكان التفزيع أو الترويع على نحو الجد أو الهزل، وفي هذا قال رسول الله ﷺ: «لا يأخذ أحدكم عصا أخيه لاعبًا أو جادًّا، فمن أخذ عصا أخيه فليردها إليه»[٣].

وتأسيسًا على هذا ذكر الفقهاء -رحمهم الله- أن من شهر سيفا في وجه إنسان، أو دلاه من شاهق، فمات من روعته، أو ذهب عقله، فعليه ديته. وإن صاح بصبي أو مجنون صيحة شديدة، فخر من سطح أو نحوه، فمات، أو ذهب عقله، أو تغفل عاقلا فصاح به، فأصابه ذلك، فعليه ديته[٤].

وحاصل القول في الجواب على الأسئلة المشار إليها: أن الرفق بالمريض وعدم تيئيسه من مرضه واجب خلقي على الطبيب، كما أنه واجب حكمي عليه وأن تيئيس المريض من مرضه يعد إخلالاً بهذا الواجب وتعديا عليه وترويعا له، وهذا يعد خطأ جسيم تجب فيه المساءلة.

(١) أخرجة أبو داود في كتاب الأدب، باب مَنْ يَأْخُذُ الشَّيْءَ عَلَى الْمِزَاحِ برقم (٥٠٠٤).

(٢) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم برقم (٢٦١٦).

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب أبواب القدر عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء لا يحل لمسلم أن يروع مسلما برقم (٢١٦٠).

(٤) المغني، لابن قدامة ج١٢ ص ١٠٠ وكشاف القناع، للبهوتي ج٦ص ٦.

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

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. 109 - 2017 - Twenty Nine Year

Editor - in - Chief Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Annual Subscription:

For Govt Offices and Agencies : SR. 200

For Individuals :SR.100

Price Per Copy:

K.S.A SR. 15	Mauritania On.1200
Qatar QR. 12	Tunisia Dr. 6
Syria L.L. 188	Libya L.Dr. 1000
Sudan S.D. 8	S of Oman P. 900
Algeria D. 284	Bahrain BF. 900
Jordan JD. 1	Kuwait K.D.1. 5
Egypt Le. 22	Yemen Y.R. 795
U.A.E D. 15	Moroco D. 33

Annual Subscription :

U.S.A Canada & Europe US. $ 30

* A. *Al* Nafisah PRINTING PRESS

Phone: 4852663 - 4852161

Fax: 4852188

NO. : 14/0188

ISSN : 1319 - 0792

Address :

Al-Aqiq - Al-Tahlia Str.

Riyadh - K.S.A

Phone. 4853702

Fax. 4853694

P.O. Box : 1918

Riyadh : 11441

Secrtary of the Journal

Sharafaldeen bin Nafisah

*** Website:**

www.alfiqhia.com

* E-Mail: fiqhia@gmail.com

* E-Mail Editor - in - Chief:

a.nafisa@hotmail.com

*** Distributors:**

Al Watania Distribution Co.

Riyadh: 4871414

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Concerned with Islamic Jurisprudence

Issue No. 109 – Twenty Nine Year

ISSN 1319 – 0792 ردمد

مطابع ع . النفيسه

August 2017

Dhu Alhijjah1438