مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة
مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه الإسلامي
العدد مائة وعشرة- السنة الثلاثون - ربيع الثاني 1439هـ - يناير (كانون الثاني) 2018م

في هذا العدد

- فسخ النكاح بين الفقه الإسلامي والقضاء السعودي
  الباحث/ فلاح بن عبدالله بن فلاح آل فهاد
- التحليل الجزئي والكلي في الدراسات الأصولية النزعة النصية والنزعة المقصدية
  الدكتور/ محمد بن حسن بن سعد الزهراني
- منهجيّة السنة النبويّة في التصدّي لمهدّدات السِّلم المدني
  الدكتور/ أردوان مصطفى إسماعيل
- الفقه الافتراضي — الدكتورة/ عفاف بنت محمد أحمد بارحمة
- الرسوم للتحركة من منظور شرعي
  الدكتورة/ ساجدة طه محمود
- استدامة زواج المسلمة من غير المسلم
  الدكتور/ صالح بن خالد بن صالح الشقيرات/ خديجة بوسبع
- حكم التصرفات الطبية في الجثة البشرية
  الدكتورة/ البندري بنت عبدالله الجليل
- فتاوى الفقهاء:
  - تنتهي الوكالة بختام للوكل به وينعزل الوكيل عن الوكالة بالطبع عزلًا حكميًا
  - الوصية للوارث والحيازة
  - حكم ما إذا أراد الذي عليه الدين إلى أجل السفر وأراد غريمه منعه
  - إسقاط الدين عن المعسر وما إذا كان يجوز حسابه من الزكاة
- مسائل في الفقه:
  - مشروعية الضرائب وحكم ما إذا كانت الزكاة تترتب على المكلف بها
  - حكم المال الذي يدفع لدفع مظلمة حالة
  - حكم ما إذا كان يجوز صرف الزكاة لمن عليه دية العمد
  - صيام ستة أيام من شوال
  - ما يجب من الوسائل لدرء الفتن
- وثائق في الفقه



بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

« من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين »

« متفقٌ عليه»

السنة الثلاثون العدد مائة وعشرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

صدر العدد الأول

من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

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

موقع المجلة على الانترنت :

www.alfiqhia.com

البريد الالكتروني :

fiqhia@gmail.com

البريد الالكتروني
لصاحب المجلة ورئيس تحريرها :

anafisa1@gmail.com



مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية فصلية مُحكَّمة متخصصَة في الفقه الإسلامي

العدد مائة وعشرة

السنة الثلاثون

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: ١٣١٩-٠٧٩٢ : NSSI

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 عبدالله الفنيسان** - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الشيخ / **عبدالله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه** - الجمهورية الموريتانية الإسلامية

الأستاذ الدكتور / **عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان** - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / **العربي بن أحمد بلحاج** - الجمهورية الجزائرية

الأستاذ الدكتور / **علاء الدين خروفه** - الولايات المتحدة الأمريكية

الأستاذ الدكتور / **محمد بن يعقوب التركستاني** - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / **نور الدين بن مختار الخادمي** - الجمهورية التونسية

الأستاذ الدكتور / **يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين** - المملكة العربية السعودية

هيئة التحرير

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

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

الأستاذ الدكتور/ **عبدالرحمن بن أحمد الجرعي** - أستاذ الفقه في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الملك خالد

الأستاذ الدكتور/ **عبدالعزيز بن سعود الضويحي** - رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الملك سعود

الدكتور/ **عبدالله بن أحمد سالم المحمادي** - الأستاذ المشارك في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور/ **محمد جبر الألفي** - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الأستاذ الدكتور/ **هشام بن عبدالملك آل الشيخ** - الأستاذ في المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

قواعد النشر وشروطه

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

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

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

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

أ- يتم إرسال البحث بعد وروده مباشرة إلى التحكيم.

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

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

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

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

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

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

١٧. يحق للمجلة إعادة نشر البحوث التي سبق نشرها.

١٨. يحق للباحث الحصول على أربع نسخ من بحثه.

١٩. البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها .

---

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

محتويات العدد

- رسالة من قارئ ٩
- فسخ النكاح بين الفقه الإسلامي والقضاء السعودي ١١
  الباحث/ فلاح بن عبدالله بن فلاح آل فهاد
- التحليل الجزئي والكلي في الدراسات الأصولية النزعة النصية والنزعة المقصدية ٥٩
  الدكتور/محمد بن حسن بن سعد الزهراني
- منهجيَّة السنة النبويَّة في التصدِّي لمهدِّدات السِّلم المدني ١٦١
  الدكتور/ أردوان مصطفى إسماعيل
- الفقه الافتراضي ٢١١
  الدكتورة/ عفاف بنت محمد أحمد بارحمة
- الرسوم المتحركة من منظور شرعي ٢٦١
  الدكتورة/ ساجدة طه محمود
- استدامة زواج المسلمة من غير المسلم ٣١٥
  الدكتور/ صالح بن خالد بن صالح الشقيرات - أ/ خديجة بوسبع
- حكم التصرفات الطبية في الجثة البشرية ٣٧٩
  الدكتورة/ البندري بنت عبدالله الجليل
- وفيات أعيان ٤٤٩

- فتاوى الفقهاء: ٤٥١
  - تنتهي الوكالة بختام الموكل به وينعزل الوكيل عن الوكالة بالطبع عزلًا حكميًّا ٤٥٢
  - الوصية للوارث والحيازة ٤٥٤
  - حكم ما إذا أراد الذي عليه الدين إلى أجل السفر وأراد غريمه منعه ٤٥٦
  - إسقاط الدين عن المعسر وما إذا كان يجوز حسابه من الزكاة ٤٥٧
- مسائل في الفقه: ٤٥٨
  الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه
  - مشروعية الضرائب وحكم ما إذا كانت الزكاة تترتب على المكلف بها ٤٥٩
  - حكم المال الذي يدفع لدفع مظلمة حالة ٤٦٧
  - حكم ما إذا كان يجوز صرف الزكاة لمن عليه دية العمد ٤٧٢
  - صيام ستة أيام من شوال ٤٧٣
  - ما يجب من الوسائل لدرء الفتن ٤٧٥
- وثائق في الفقه ٤٧٩

رسالة من قارئ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه ورسوله الأمين محمد، وآله وصحابته، ومن اقتفى أثرهم إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن الله عز وجل قد بيّن لعباده أنه كما خلقهم أنعم عليهم نعمًا كثيرة، لا يستطيعون حصرها ولا عدها، لكثرتها وعظمتها. وأهم هذه النعم الإيمان بالمنعم، وشكره عليها، قال عز ذكره: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾[إبراهيم: ٣٤] ، كما بيّن لهم أن هذه النعم لا تكون إلا من إله واحد هو القادر وحده عليها، قال عز وجل: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾[النحل: ٥٣].

والمؤمن يدرك بفطرته وعقله هذه النعم فيراها في نفسه من حيث خلقه وتصويره وتركيبه، ويراها في الآيات الظاهرات، وفي كل المحسوسات الكونية من حوله. وهذا الإدراك يتجدد مع المؤمن في سرائه وضرائه، فيشكر الْمُنْعِم على ما أنعم به عليه، سواء كانت هذه النعم قد نالته في خاصته أو عامته، وقد وعد الْمُنْعِم ووعده الحق بأنه سيزيد من نعمه على الْمُنعَم عليه، كلما شكره عليها. ومع ذلك حذره من الكفر بها حتى لا يحيق به العذاب، كما قال أعظم ذكره: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾[إبراهيم: ٧] .

وقد افترق الإنسان في تاريخه فريقان : الأول - المؤمنون وهم الذين آمنوا بما جاءتهم به رسلهم من البينات، فنجوا من العذاب في الدنيا، وستكون لهم الحسنى في الآخره، كما قال عز وجل:

﴿ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾[القصص: ٨٣]. الفريق الثاني: الذين كذبوا بما جاءتهم به رسلهم من البينات، وقد أمهلهم الله ليتوبوا من تكذيبهم، فلما لم يفعلوا جاءهم العذاب فهلكوا، وقد قص الله قصصهم في كتابه العزيز، لكي يعتبر بهم أولو العقول والأبصار.

نعم: هذه سنة الله في عباده، وسننه لا تتغير ولا تتبدل في الزمان أو المكان؛ فالأمم أنى كان مسماها ومكانها بين إحدى هذين الفريقين: أمة تؤمن بكل ما جاءها من عند الله فتشكره على نعمه، فتزداد نعمه عليها، وأمة تكفر بنعم الله فيحيق بها العذاب ولا عبرة للادعاء بالإيمان أو القول به، إنما العبرة بالصدق فيه، ولا عبرة كذلك لفارق الزمان، سواء كان هذا الفارق بمئات السنين أو آلافها ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ ۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا ﴾ [الأحزاب: ٦٢].



فسخ النكاح بين الفقه الإسلامي والقضاء السعودي
دراسة تطبيقية

الباحث
فلاح بن عبدالله بن فلاح آل فهاد
القاضي بمحكمة الشعف العامة
المملكة العربية السعودية

المقدمـــــة:

الحمد لله الذي شرع الحقوق والواجبات، ليقوم الناس بالقسط والعدل.. أحمده سبحانه وأشكره، وأسأله المزيد من فضله .. وأصلي وأسلم على معلم الناس الخير، ومبين ما شرعه الله، نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم .....

أما بعد..

فإن الزواج ذو شأن خطير، وأثر بالغ في حياة الإنسانية وتوجيهها، ولا أدل من عناية القرآن الكريم بالأسرة وبنائها، حيث جاء الحديث في الكتاب العزيز عن الأسرة وقضاياها فيما يزيد عن ثمانين وثلاثمائة آية، كما نزلت سورتان في القرآن الكريم (النساء والطلاق)، وكلاهما عنيت بشؤون الأسرة وأحوالها وحل قضاياها وعلاج مشكلاتها.

فالإسلام أوجب النكاح حينًا، واستحبه أحيانًا، ويسّره، ودعا إليه، ورغّب فيه، إلاّ أن الحياة الزوجية لا تخلو من وجود المنغصات والمشكلات والمصائب في حالات كثيرة، وفي ظل الظروف التي تعتري الحياة الزوجية، كان لا بد من استيعاب ما يجري حول الزوجين من تلقاء أنفسهم، عن طريق الحديث والحوار، بوصفها خطوات لامتصاص الغضب الدائر، وتقديم التنازلات ما أمكن، فلا شيء أعظم من أن يتم رأب الصدع الأسري، ولم الشمل، قبل أن يتناثر حطامها بين زوايا المجتمع، الذي يضيق ذرعًا بهمومه الأخرى، ولكن النكاح إذا كان له أساس باطل، فلا بد من أن يتم فسخ هذا العقد، وفسخ العقد يعني بطلان العقد، وعدم العمل به، وإنهاؤه بالطرق الشرعية والرسمية، المعمول بها في المحاكم الشرعية، وهو ما سوف نتناوله في هذا البحث المختصر.

وقد قسمت هذا البحث إلى ستة مباحث، وهي كالتالي:

المبحث الأول: فسخ عقد النكاح الذي تم بلا ولي.

المبحث الثاني: فسخ عقد النكاح الذي تم بلا شهود.

المبحث الثالث: فسخ عقد نكاح التحليل.

المبحث الرابع: فسخ عقد نكاح الشغار.

المبحث الخامس: فسخ عقد نكاح السر.

المبحث السادس: فسخ عقد النكاح إذا تم بعد الخطبة على خطبة الغير.

المبحث السابع: فسخ عقد النكاح بسبب العيوب، وتحته أربعة مطالب.

المبحث الأول: فسخ عقد النكاح الذي تم بلا ولي

صورة المسألة:

الولي مأخوذ من الولاية، وهو من يتولى أمور المرأة وشؤونها، وقد اختلف الفقهاء في اشتراط الولي في عقد النكاح؛ هل اشتراطه شرط صحة لعقد النكاح؛ بحيث لو تزوجت المرأة بلا ولي بطل عقد النكاح؟ أم أنه لا يشترط الولي في عقد النكاح؛ فيصح للمرأة أن تباشر عقد النكاح بنفسها، دون الحاجة إلى ولي؟ على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[١]، والشافعية [٢]، والحنابلة[٣]، إلى أن الولي شرط لصحة النكاح؛ فلا يصح للمرأة أن تباشر عقد النكاح فتزوج نفسها، أو تزوج غيرها.

---

(١) الذخيرة ٤/ ٢٠١، القوانين الفقهية ص ٣٣٢.

(٢) الأم ٥/ ١٣، الحاوي ٩/ ٣٨.

(٣) المغني ٩/ ٣٤٥، الفروع ٨ /٢١٢.

واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول.

أما الكتاب فمنه:

١- قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾ [النور: ٣٢].

وجه الدلالة: أنه خطاب موجه للرجال دون النساء، فالله سبحانه أمر أولياء المرأة أن يقوموا بتزويجها، والأمر يدل على الوجوب، مما يدل على أنهم هم المكلفون بتزويجهن.

٢- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ إِذَا تَرَٰضَوْا۟ بَيْنَهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

وجه الدلالة: هذه أدل آية في كتاب الله على أن النكاح لا يصح إلا بعقد ولي، وأنه لو كان لها سبيل إلى تزويج نفسها؛ لم يكن للعضل معنى.(١)

٣- قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥].

وجه الدلالة: المراد بأهلهن أي: أوليائهن، فجعل إذن الأولياء شرطًا في نكاحهن، فدل على بطلانه لعدمه.(٢)

وأما السنة فمنها:

١- عن عائشة رضي الله عنها؛ أن رسول الله ﷺ قال: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فنكاحها باطل، فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له)(٣).

---

(١) معالم السنن ٣/ ٢٠٠ وفيه: هذه أدل آية في كتاب الله على أن النكاح لا يصح إلا بعقد ولي.

(٢) الحاوي ٩/ ٣٩.

(٣) رواه أبو داود ٢/ ٢٢٩ في كتاب النكاح، باب في الولي برقم (٢٠٨٣)، وابن ماجه ١/ ٦٠٥ في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي برقم (١٨٧٩)، وقال ابن حجر في فتح الباري ٩/ ١٩٤: حديث صحيح.

وجه الدلالة: هذا نص في إبطال النكاح بغير ولي، من غير تخصيص ولا تقييد.[١]

٢- عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي).[٢]

وجه الدلالة: لا نكاح إلاّ بولي؛ فيه نفي ثبوت النكاح على عمومه وخصوصه إلَّا بولي.[٣]

وأما المعقول فمنه:

١- أن كل من ثبت عليها حق الولي في طلب الكفاءة؛ ثبت عليه حقه في مباشرة العقد.[٤]

٢- أن المرأة غير مأمونة على البضع لنقص عقلها وسرعة انخداعها فلم يجز تفويضه إليها كالمبذر في المال.[٥]

القول الثاني: ذهب الحنفية [٦] إلى أنه لا يشترط الولي لصحة النكاح، فيصح أن تباشر المرأة عقد النكاح بنفسها، وللأولياء حق الاعتراض إذا لم يكن الزوج كفؤًا لها.

---

(١) الحاوي ٩ / ٤٠.

(٢) رواه أبو داود ٢/ ٢٢٩ في كتاب النكاح، باب في الولي برقم (٢٠٨٥)، وابن ماجه ١/ ٦٠٥ في كتاب النكاح، باب لا نكاح إلا بولي برقم (١٨٨١)، وقال الألباني في إرواء الغليل ٦/ ٢٣٨: وفي إسناده ضعف، لكن إذا لم يرتق الحديث بهذه المتابعة إلى درجة الحسن أو الصحة، فلا أقل من أن يرتقي إلى ذلك بشواهده الآتية، فهو بها صحيح قطعا.

(٣) معالم السنن ٣/ ١٩٨.

(٤) الحاوي ٩/ ٤٢.

(٥) الكافي في فقه الإمام أحمد لابن قدامة، ٤/ ٢٢٤.

(٦) المبسوط ٥/ ١٠، بدائع الصنائع ٢ / ٢٤٧، البحر الرائق ٣/ ١١٧.

واستدلوا على ذلك بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب فمنه:

١- قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ إِذَا تَرَاضَوْا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

وجه الدلالة: أنه أضاف النكاح إليهن، فيدل على جواز النكاح من غير شرط الولي.(١)

ويجاب عن ذلك: أن الآية في النهي عن العضل في التزويج، فيدل أن النكاح إلى الولي.

٢- قوله تعالى: ﴿ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[الأحزاب: ٥٠].

وجه الدلالة: أنها نص على انعقاد النكاح بعبارة المرأة، وانعقادها بلفظ الهبة.(٢)

المناقشة: ويناقش بأن الآية خاصة بالنبي ﷺ، فيجوز له التزوج بلا ولي، ولا شهود، ولا مهر(٣).

٣- قوله تعالى: ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

وجه الدلالة: أنه أضاف النكاح إليها، فيقتضي تصور النكاح منها.(٤)

المناقشة: أن المقصود بالنكاح في قوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ تَنكِحَ ﴾ هو ما يعقده ولي المرأة، وليس المقصود أن تقوم المرأة بمباشرة عقد النكاح بنفسها، وسبب إضافة النكاح إليها لأنها، محله وسببه، والمراد بالنكاح هنا الوطء لا العقد.

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٢٤٨، أحكام القرآن للجصاص ٢/١٠٠.
(٢) بدائع الصنائع ٢/٢٤٨.
(٣) مطالب أولي النهى للرحيباني، ٥/٣٤.
(٤) بدائع الصنائع ٢/٢٤٨.

وأما السنة، فما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (الأيّم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها)[١].

وجه الدلالة: الأيّمّ هي من لا زوج لها، بكرًا كانت أو ثيبًا، فأفاد أن فيه حقين: حقه وهو مباشرته عقد النكاح برضاها، وقد جعلها أحق منه، ولن تكون أحق إلا إذا زوجت نفسها بغير رضاه.[٢]

المناقشة: نوقش ذلك بأن المراد بذلك هو حقها في الإذن والاختيار، وليس المراد مباشرة العقد.

وأما المعقول، فلأن الأصل هنا أن كل من يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه، يجوز نكاحه على نفسه وكل من لا يجوز تصرفه في ماله بولاية نفسه لا يجوز نكاحه على نفسه.[٣]

ويجاب عن ذلك: أنه لا يصح القياس على الرجل، لأن المرأة غير مأمونة على البضع؛ لنقص عقلها وسرعة انخداعها، فلم يجز تفويضه إليها كالمبذر في المال.[٤]

القول الراجح:

الذي يترجح والله أعلم هو قول جمهور الفقهاء؛ القائل بأن الولي شرط لصحة عقد النكاح لقوة ما استدلوا به، في مقابل مناقشة أدلة القول الآخر والإجابة عليها؛ وعليه فلا يصح للمرأة أن تباشر عقد النكاح فتزوج نفسها، أو تزوج غيرها، ومتى ما تزوجت المرأة بلا ولي، فإن نكاحها باطل، ويرفع إلى القاضي ليتم فسخه من قبله، ولا حد في الدخول للشبهة، ويثبت به الصداق المسمى للمرأة.

---

(١) رواه مسلم في كتاب النكاح، باب استئذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت برقم (٣٥٤١).

(٢) البحر الرائق ٣/١١٧.

(٣) البحر الرائق ٣/١١٧.

(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة ٤/٢٢٤.

المبحث الثاني: فسخ عقد النكاح الذي تم بلا شهود

صورة المسألة:

الشهادة هي من الأمور التي يحفظ بها الحق، ويثبت بها عند التجاحد، وقد اشترطها الفقهاء في مسائل كثيرة في أبواب الفقه، سواء كان ذلك في فقه المعاملات، أو في فقه الأسرة، أو في فقه الحدود، أو في فقه الجنايات، أو في فقه القضاء والمرافعات، وفي هذه المسألة اختلف الفقهاء رحمهم الله في اشتراط الشهادة في النكاح؛ هل الإشهاد شرط لصحة عقد النكاح؛ بحيث لو عدمت الشهادة فسد عقد النكاح وفسخ؟ أم أن الإشهاد شرط لتمام عقد النكاح وكماله؛ بحيث إنه ينعقد صحيحًا بلا إشهاد، إلا أنه لا يتم إلا بها؟

على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3]، إلى أن الإشهاد في النكاح شرط لصحة عقد النكاح، فلا يصح عقد النكاح بلا شهود، ويفسخ قبل الدخول وبعده.

واستدلوا على ذلك بالسنة والمعقول:

أما السنة فمنها:

١- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل).[4]

وجه الدلالة: دل هذا الحديث على نفي صحة النكاح بلا شهود.

---

(١) المبسوط ٥/٢٢، بدائع الصنائع ٢/٢٥٢.
(٢) الأم ٥/١٨٠، الحاوي ٩/٥٧.
(٣) المغني ٩/٣٤٧، المحرر ٢/١٥٦.
(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه، باب ما جاء في الولي والشهود برقم (١٢٤٧)، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٦/٢٥٨.

٢- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (لابد في النكاح من أربعة: الولي، والزوج، والشاهدين).[١]

وجه الدلالة: أنه ﷺ جعل الشاهدين شرط لصحة النكاح.

٣- عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: (البغايا اللاتي ينكحن أنفسهن بغير بينة).[٢]

وجه الدلالة: لو لم تكن الشهادة شرطًا؛ لم تكن زانية بدونها، ولأن الحاجة مست إلى دفع تهمة الزنا عنها، ولا تندفع إلا بالشهود؛ لأنها لا تندفع إلا بظهور النكاح واشتهاره، ولا يشتهر إلا بقول الشهود، وبه تبين أن الشهادة في النكاح؛ ما شرطت إلا للحاجة إلى دفع الجحود والإنكار.[٣]

وأما المعقول فمنه:

١- أن الزوج يمتلك به البضع، فلإظهار خطره، أختص بالشهود.[٤]

٢- أن حرام هذا الفعل لا يكون إلا سرًّا، فالحلال لا يكون إلا ضده، وذلك بالإعلان؛ لتنتفي التهم.[٥]

٣- أن النكاح تتعلق به حقوق غير الزوجين، كالأولاد والميراث، ولا تثبت هذه الحقوق إلا بالشهادة على النكاح.

القول الثاني: ذهب المالكية [٦]، إلى أن الإشهاد في النكاح شرط لتمام وكمال عقد النكاح، وليس شرط لصحته، فيصح عقد النكاح بلا شهود، ولكن يجب الإشهاد قبل الدخول، فإن دخل بدون إشهاد فرق بينهما الحاكم

---

(١) رواه الدار قطني في سننه ٤/ ٣٢١ برقم (٣٥٢٩)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٦/ ٢٥٩.

(٢) رواه الترمذي باب ما جاء لا نكاح إلا ببينة برقم (١١٠٣)، والبيهقي في السنن الكبرى باب لا نكاح إلا بشاهدين عدلين برقم (١٣٧٢٣)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٦/ ٢٦١.

(٣) بدائع الصنائع ٢/ ٢٥٣.

(٤) المبسوط ٥/ ٣٠.

(٥) المبسوط ٥/ ٣٠.

(٦) الكافي في فقه أهل المدينة ٢ / ٥١٩، المقدمات والممهدات ١/ ٤٧٩، مواهب الجليل ٣/ ٤٠٩.

بطلقة، وإن طال الزمن لإقرارهما بالنكاح، وأقيم عليهما الحد، إلا إذا وجد شاهد واحد؛ فيدرأ الحد بالشبهة.

واستدلوا على ذلك بالسنة والمعقول:

أما السنة فمنها:

١- عن أنس رضي الله عنه، قال: أقام النبي ﷺ بين خيبر والمدينة ثلاثًا يبنى عليه بصفية بنت حيي، فدعوت المسلمين إلى وليمته، فما كان فيها من خبز ولا لحم، أمر بالأنطاع، فألقي فيها من التمر والأقط والسمن، فكانت وليمته، فقال المسلمون: إحدى أمهات المؤمنين، أو مما ملكت يمينه؟ فقالوا: إن حجبها فهي من أمهات المؤمنين، وإن لم يحجبها فهي مما ملكت يمينه، فلما ارتحل وطى لها خلفه، ومد الحجاب بينها وبين الناس.(١)

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ تزوج بغير ولي ولا شهود. فدل ذلك على جواز عقد النكاح بلا شهود.

المناقشة: أن نكاح النبي ﷺ بغير ولي وغير شهود، فهذا من خصائصه في النكاح ﷺ، فلا يلحق به غيره.(٢)

٢- عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: (أعلنوا هذا النكاح، واضربوا عليه بالغربال).(٣)

وجه الدلالة: أنه ﷺ أمر بالإعلان دون الإشهاد.

---

(١) رواه البخاري في كتاب النكاح، باب اتخاذ السراري ومن أعتق جاريته ثم تزوجها برقم (٥٠٨٥)، ومسلم في كتاب النكاح، برقم (٣٥٧٤).

(٢) البحر الرائق ٣/ ٩٤، المغني ٩/ ٣٤٨.

(٣) رواه ابن ماجه ١/ ٦١١ في كتاب النكاح، باب إعلان النكاح برقم (١٨٩٥)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٧/ ٥٠.

المناقشة: أن الحديث ضعيف، وعلى فرض صحته فإن المتعاقدين إذا أحضرا الشهود؛ فقد أعلناه.

وأما المعقول فلأنه كما ينعقد البيع بغير شهود؛ كذلك النكاح إذا رضي الزوجان.[١]

المناقشة: أن النكاح يتعلق به حق غير المتعاقدين، وهو الولد، فاشترطت الشهادة فيه، لئلا يجحده أبوه، فيضيع نسبه، بخلاف البيع.[٢]

القول الراجح:

الذي يترجح والله أعلم هو القول الأول، وهو قول جمهور الفقهاء، القائل: إن الإشهاد في النكاح شرط لصحة عقد النكاح، فلا يصح عقد النكاح بلا شهود، ومتى ما عقد النكاح بلا شهود فإنه يرفع إلى القاضي، ليفسخ هذا النكاح سواء كان قبل الدخول أو بعده، وعلى قول المالكية إذا دخل بدون إشهاد، فإن القاضي يطلق عليه طلقة، وإن طال الزمن؛ لأن القول بعدم اشتراط الإشهاد يؤدي إلى مفاسد عظيمة، منها: أن كل رجل وامرأة اجتمعا في خلوة على فساد، سيدّعيان أنهما على عقد نكاح بلا إشهاد، فيؤدي إلى انتشار الفاحشة والرذيلة، وكذلك من المفاسد؛ أن النكاح بلا إشهاد قد يؤدي إلى إنكار الولد، وضياع الحقوق، ولذلك فعقد النكاح من أهم العقود وأخطرها في الشريعة الإسلامية؛ فوجب الإشهاد عليه حفظًا للحقوق.



(١) الكافي في فقه أهل المدينة ٢/٥١٩.
(٢) المغني ٩/٣٤٨.

المبحث الثالث: فسخ عقد نكاح التحليل

صورة المسألة:

أن يتزوج الرجل امرأة على أنه إذا أحلّها للأول طلقها، سواء اتفقوا على ذلك، أو ينوي ذلك ولم يذكره، وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في هذه المسألة؛ هل عقد نكاح التحليل باطل، فيفسخ العقد؟ أم أن العقد فيه صحيح، والشرط باطل؟ على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية [١]، والشافعية [٢]، والحنابلة[٣]، إلى أن عقد نكاح التحليل باطل، ويفسخ عقد النكاح قبل الدخول وبعده، وإن دخل بها فلها مهر المثل.

واستدلوا على ذلك بالسنة والأثر والمعقول:

أما السنة فمنها:

١- عن عقبة بن عامر عن النبي ﷺ أنه قال: (ألا أخبركم بالتيس المستعار؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: هو المحلل والمحلل له).[٤]

٢- عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: (لعن الله المحلل، والمحلل له).[٥]

وجه الدلالة من الدليلين السابقين: فيه تشبيه للمحلل بالتيس المستعار لشناعة فعله، وكذلك اللعنة دليل التحريم، وسببه في المحلل، لما فيه من

(١) الكافي في فقه أهل المدينة ٢/٥٣٣، القوانين الفقهية ص ٣٤٨.
(٢) الأم ٥/٨٦، الحاوي ٩/٣٣٣.
(٣) الكافي في فقه الإمام أحمد ٤/٢٩١، كشاف القناع ٥/٩٤.
(٤) رواه ابن ماجه ٣/١١٧ في كتاب النكاح، باب المحلل والمحلل له برقم (١٩٣٦)، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٦/٣١٠.
(٥) رواه أبو داود ٢/٢٢٧ في كتاب النكاح، باب في التحليل برقم (٢٠٧٦)، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ٦/٣١٥ برقم (١٨١١).

دناءة المروءة من عزم الإنسان على وطء امرأة؛ لتمكين غيره من وطئها بعد صيرورتها فراشًا له.[١]

وأما الأثر فمنه:

١- قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (لا أوتي بمحلل ولا بمحللة؛ إلا رجمتهما).[٢]

٢- جاء رجل إلى ابن عباس رضي الله عنهما، فقال: إن عمه طلق ثلاثًا، فندم، فقال: عمك عصى الله فأندمه، وأطاع الشيطان فلم يجعل له مخرجا، قال: أرأيت إن أنا تزوجتها عن غير علم منه، أترجع إليه؟ فقال: من يخادع الله عز وجل يخدعه الله.[٣]

وأما المعقول فمنه:

١- أنه شرط يمنع دوام النكاح؛ فأشبه التأقيت.[٤]

٢- أنه نكاح على شرط إلى مدة، فكان أغلظ فسادًا من نكاح المتعة من وجهين:

أحدهما: جهالة مدته.

والثاني: أن الإصابة فيه مشروطة لغيره، فكان بالفساد أخص، ولأنه نكاح شرط فيه انقطاعه قبل غايته فوجب أن يكون باطلًا.[٥]

القول الثاني: ذهب الحنفية [٦]، إلى أن عقد نكاح التحليل صحيح، والشرط باطل.

---

(١) الذخيرة ٤/ ٣٢٠.
(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه ٦/ ٢٦٥ برقم (١٠٧٧٧)
(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ١/ ٣٠٠ برقم (١٠٦٥)، وعبدالرزاق في مصنفه ٦/ ٢٦٦ برقم (١٠٧٧٩).
(٤) مغني المحتاج ٤/ ٣٠٠.
(٥) الحاوي ٩/ ٣٣٣.
(٦) المبسوط ٦/ ١٠، تبيين الحقائق ٢/ ٢٥٩.

واستدلوا على ذلك بالأثر والمعقول:

أما الأثر فما روي عن ابن سيرين: أن رجلًا من أهل المدينة طلق امرأته ثلاثًا، وندم وبلغ ذلك منه ما شاء الله، فقيل له: انظر رجلًا يحلها لك، وكان في المدينة رجل من أهل البادية له حسب أقحم إلى المدينة، وكان محتاجًا ليس له شيء يتوارى به إلا رقعتين، رقعة يواري بها فرجه، ورقعة يواري بها دبره، فأرسلوا إليه، فقالوا له: هل لك أن نزوجك امرأة فتدخل عليها، فتكشف عنها خمارها ثم تطلقها ونجعل لك على ذلك جعلًا، قال: نعم. فزوجوه فدخل عليها، وهو شاب صحيح الحسب، فلما دخل على المرأة فأصابها فأعجبها، فقالت له: أعندك خبر؟ قال: نعم، هو حيث تحبين، جعله الله فداءها، قالت: فانظر، لا تطلقني بشيء، فإن عمر لن يكرهك على طلاقي: فلما أصبح لم يكد أن يفتح الباب حتى كادوا أن يكسروه، فلما دخلوا عليه، قالوا: طلق، قال: الأمر إلى فلانة، قال: فقالوا لها: قولي له أن يطلقك، قالت: إني أكره أن لا يزال يدخل عليّ، فارتفعوا إلى عمر بن الخطاب، فأخبروه، فقال له: (إن طلقتها لأفعلن بك) ورفع يديه، وقال: (اللهم أنت رزقت ذا الرقعتين، إذ بخل عليه عمر).[1]

وجه الدلالة: أن ذا الرقعتين أخذها بنية التحليل، ولو كان في الأمر بطلان لفرق بينهما عمر رضي الله عنه.

المناقشة: نوقش ذلك بأن الأثر ضعيف، وكذلك لم يرد أن ذا الرقعتين أخذها بنية التحليل، فكيف نعرف ذلك؟ إنما أجاب للطلب.

وأما المعقول فمنه:

١- أنه شرط فاسد، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة، ثم النهي عن هذا

(١) أخرجه سعيد بن منصور في سننه ٢/٧٦ برقم (١٩٩٩)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٦/٣١٢، وقال: وهذا إسناد ضعيف منقطع.

الشرط لمعنى في غير النكاح، فإن هذا النكاح شرعًا موجب حلها للأول، فعرفنا أن النهي لمعنى في غير المنهي عنه، وذلك لا يؤثر في النكاح، فلهذا ثبت الحل للأول إذا دخل بها الثاني بحكم هذا النكاح الصحيح.[١]

المناقشة: أن التماس ذلك واشتراطه في العقد هتك للمروءة، وإعارة النفس في الوطء لغرض الغير، فإنه إنما يطؤها، ليعرضها لوطء الغير وهو قلة حمية.

٢- أنه لو كان فاسدًا لما سماه محللًا.[٢]

المناقشة: أن رسول الله ﷺ قد لعن المحلل والمحلل له، واللعنة دليل التحريم، فدل ذلك على حرمة هذ الفعل وشناعته وبطلانه.

٣- أن شرط التحليل يخالف مقتضى العقد، الذي هو الدوام واللزوم، فيكون الشرط باطل والعقد صحيح.

المناقشة: نوقش ذلك بأن النكاح باطل من أصله؛ لأنه شرط يمنع دوام النكاح واستمراره، فأشبه النكاح المؤقت ونكاح المتعة.

القول الراجح:

الذي يترجح والله أعلم هو القول الأول، وهو قول جمهور الفقهاء القائل؛ بأن عقد نكاح التحليل باطل، ويفسخ عقد النكاح قبل الدخول وبعده، وإن دخل بها فلها مهر المثل، لقوة ما استدلوا به، في مقابل مناقشة أدلة القول الآخر والإجابة عليها، ومتى ما عقد نكاح تحليل فإنه يرفع إلى القاضي، ليفسخ هذا النكاح، سواء كان قبل الدخول أو بعده، وذلك لمخالفته النصوص الشرعية، التي جاءت بتحريم هذا النكاح.

(١) المبسوط ٦/١٠.
(٢) البحر الرائق ٤/٦٣.

المبحث الرابع: فسخ عقد نكاح الشغار

صورة المسألة:

أن يقول الرجل لآخر: زوجني أختك، وأزوجك أختي، بلا مهر، أو نحو ذلك، وقد اختلف الفقهاء رحمهم الله في هذه المسألة، هل عقد نكاح الشغار باطل، فيفسخ العقد؟ أم أن العقد فيه صحيح، والشرط باطل، ويجب فيه مهر المثل؟ على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، إلى أن عقد نكاح الشغار باطل، ويفسخ عقد النكاح قبل الدخول وبعده، ويدفع لمن دخل بها صداق المثل.

واستدلوا على ذلك بالسنة والمعقول:

أما السنة فمنها:

١- عن ابن عمر رضى الله عنهما، أن رسول الله ﷺ: نهى عن الشغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته، على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق.[٤]

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن الشغار.[٥]

ثالثًا: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: (لا شغار في الإسلام).[٦]

---

(١) المدونة ٢/٩٨، القوانين الفقهية ص ٣٤٠.
(٢) الأم ٥/١٨٧، الحاوي ٩/٣٢٤.
(٣) المغني ١٠/٤٢، كشاف القناع ٥/٩٣.
(٤) رواه البخاري في كتاب النكاح، باب الشغار برقم (٥١١٢)، ومسلم في كتاب النكاح، باب تحريم الشغار وبطلانه برقم (٣٥٣٠).
(٥) رواه مسلم في كتاب النكاح، باب تحريم الشغار وبطلانه برقم (٣٥٣٤).
(٦) رواه مسلم في كتاب النكاح، باب تحريم الشغار وبطلانه برقم (٣٥٣٣)، وحكى النووي الإجماع في كتابه شرح صحيح مسلم ٩/٢٠١ فقال: وكان الشغار من نكاح الجاهلية وأجمع العلماء على أنه منهي عنه.

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة: أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، ما لم يصرف عن النهي دليل، والنهي فيه متوجه إلى النكاح دون الصداق؛ فيقتضي بطلان النكاح وفسخه.(١)

وأما المعقول فمنه:

١- أنه جعل كل واحد من العقدين سلفًا في الآخر، فلم يصح.(٢)

٢- أن النهي عن النكاح نفسه لا عن الصداق، ولو كان عن الصداق لكان النكاح ثابتًا ولها مهر مثلها.(٣)

٣- أنه يحصل في البضع تشريك فلم يصح العقد مع ذلك، كما لو زوج ابنته من رجلين.(٤)

٤- أن العين الواحدة إذا جعلت عوضًا ومعوضًا، فإذا بطل أن تكون عوضًا بطل أن تكون معوضًا كالثمن والمثمن في البيع.(٥)

القول الثاني: ذهب الحنفية (٦)، إلى أن عقد نكاح الشغار صحيح، والشرط باطل، ويجب فيه مهر المثل.

واستدلوا على ذلك بالمعقول ومنه:

١- أنه سمى بمقابلة بضع كل واحدة منهما، ما لا يصلح أن يكون صداقًا، فكأنه تزوجها على خمر أو خنزير، وهذا لأنه لما لم يكن في البضع صلاحية، كونه صداقًا لم يتحقق الإشراك، فبقي هذا شرطًا

(١) الحاوي ٩/ ٣٢٤.
(٢) الكافي في مذهب الإمام أحمد ٤/ ٢٩٠.
(٣) الحاوي ٩/ ٣٢٦.
(٤) البيان للعمراني ٩/ ٢٧٢.
(٥) الحاوي ٩/ ٣٢٥.
(٦) المبسوط ٥/ ١٠٥، بدائع الصنائع ٢/ ٢٧٨، البحر الرائق ٣/ ١٦٧.

فاسدًا، والنكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة، كما لو شرط أن يهبها لغيره أو نحوه، ويجب لكل منهما مهر المثل.(١)

ويجاب عن ذلك: أن النهي فيه متوجه إلى النكاح دون الصداق؛ فيقتضي ذلك بطلان النكاح وفسخه.(٢)

٢- أن البضع ليس بمال ففسدت التسمية، ولكل واحدة منهما مهر المثل؛ والنكاح صحيح.(٣)

المناقشة: أنه يحصل في البضع تشريك فلم يصح العقد مع ذلك، كما لو زوج ابنته من رجلين، وكذلك أن النكاح باطل من أصله.(٤)

٣- أنه إنما نهى عن الشغار لخلوه عن المهر، وقد أوجبنا فيه مهر المثل؛ فلم يبق شغارًا.(٥)

المناقشة: أن هذا فاسد؛ لأنه ليس يمنع ما أوجبتموه من الصداق بعد العقد من أن يكون نكاح الشغار وقت العقد؛ قد توجه النهي إليه فاقتضى فساده.(٦)

القول الراجح:

الذي يترجح والله أعلم هو القول الأول، وهو قول جمهور الفقهاء، القائل إن عقد نكاح الشغار باطل، ويفسخ عقد النكاح قبل الدخول وبعده، ويدفع لمن دخل بها صداق المثل، لقوة ووجاهة ما استدلوا به، في مقابل مناقشة أدلة القول الثاني والإجابة عليها، وسبب الخلاف بين الجمهور

(١) المبسوط ٥/١٠٥.
(٢) الحاوي ٩/٣٢٤.
(٣) بدائع الصنائع ٢/٢٧٨.
(٤) البيان للعمراني ٩/٢٧٢، منتهى الإرادات ٢/٩٨.
(٥) البحر الرائق ٣/١٦٧.
(٦) الحاوي ٩/٣٢٥.

والحنفية؛ أن الجمهور يرون أن النهي الوارد في النصوص متوجه إلى النكاح دون الصداق، فيبطل عندهم النكاح من أصله ويفسد، وأما الحنفية فهم يرون أن النهي الوارد في النصوص متوجه إلى الصداق دون النكاح، فيصح عندهم النكاح، ويبطل الشرط، ويجب مهر المثل، وبناء على القول الراجح فإنه متى ما رفع إلى القاضي عقد فيه نكاح شغار؛ فإنه يفسخ هذا العقد لبطلانه من أصله، سواء كان ذلك قبل الدخول أو بعده، ويدفع مهر المثل لمن دخل بها.

المبحث الخامس: فسخ عقد نكاح السر

صورة المسألة:

نكاح السر ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أن يتزوج الرجل والمرأة من دون ولي ولا شهود ولا إعلان؛ فهذا نكاح باطل وفاسد، ويفسخ قبل الدخول وبعده، يقول ابن تيمية رحمه الله: (وأما نكاح السر الذي يتواصى بكتمانه ولا يشهدون عليه أحدًا؛ باطل عند عامة العلماء، وهو من جنس السفاح).[١]

القسم الثاني: أن يكون العقد مكتمل الشروط والأركان , ولكن يتفق الزوجان والولي والشهود على كتمانه، وهو ما عبر عنه المالكية بقولهم: (هو ما أوصى به الزوج الشهود بكتمه عن زوجته، أو عن جماعة، ولو أهل منزل)[٢]، وهذا القسم اختلف فيه الفقهاء؛ هل عقد النكاح صحيح مع الكتمان؟ أم أنه فاسد؛ فيفسخ قبل الدخول وبعده؟ على قولين:

(١) مجموع الفتاوى ٣٣/١٥٨.
(٢) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٣/٣٩.

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[١]، والشافعية[٢]، والحنابلة[٣]، إلى أن هذا النكاح صحيح ما دام شهد عليه شاهدان، وإن تواصى الجميع بكتمانه.

واستدلوا على ذلك بالسنة والمعقول:

أما السنة فما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: (لا نكاح إلا بولي، وشاهدي عدل).[٤]

وجه الدلالة: فدل الحديث السابق على اشتراط الشهادة في النكاح، وبالشهادة يخرج النكاح عن كونه نكاح سر.

وأما المعقول فمنه:

١- أنه عقد، فلم يكن من شرط صحته ترك التواصي بالكتمان، كالبيع.[٥]

٢- نكاح السر ما لم يحضره شاهدان، فأما ما حضره شاهدان، فهو نكاح علانية لا نكاح سر، إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من أن يكون سرًّا.[٦]

القول الثاني: ذهب المالكية[٧]، إلى أن نكاح السر فاسد، ويفسخ قبل الدخول وبعده، ويعاقب الزوجان والشاهدان بما كتما من ذلك.

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٢٥٣، تبيين الحقائق ٢/٩٨.
(٢) الأم ٥/٢٣، الحاوي ٩/٥٩.
(٣) المغني ٩/٤٦٩، كشاف القناع ٥/٦٦.
(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه، باب ما جاء في الولي والشهود برقم (١٢٤٧)، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٦/٢٥٨.
(٥) البيان للعمراني ٩/٢٢٢.
(٦) بدائع الصنائع ٢/٢٥٣.
(٧) المدونة ٢/١٢٩، التاج والإكليل ٥/٨٠.

واستدلوا على ذلك بالسنة والمعقول.

أما السنة فمنها:

١- كان ﷺ يكره نكاح السر حتى يضرب بدف، ويقال: أتيناكم أتيناكم، فحيونا نحييكم.(١)

وجه الدلالة: فيه دلالة على تحريم نكاح السر حتى يعلن النكاح.

المناقشة: أن الحديث ضعيف، ولو فرضنا صحته؛ فإنه نكاح قد شهدت عليه العدول؛ فكيف يبطل؟.(٢) وأيضًا هذا الحديث يدل على الكراهية وليس الحرمة.

٢- عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: (أعلنوا هذا النكاح، واضربوا عليه بالغربال).(٣)

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ أمر بإعلان النكاح فدل على تحريم نكاح السر.

المناقشة: أنه بحضور الشاهدين يحصل الإعلان، ويخرج من أن يكون سرًّا.(٤)

ثالثًا: أن النكاح لابد له من إعلان؛ لأن الإعلان يحصل فيه التمييز بينه وبين السفاح.

ويجاب عن ذلك: أنه إذا حضر النكاح شاهدان، فهو نكاح علانية لا نكاح سر، إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من أن يكون سرًّا.(٥)

(١) مسند الإمام أحمد ٢٦٧/٢٧ برقم (١٦٧١٢) من طريق حسين بن عبدالله بن ضمرة عن عمرو بن يحيى المازنى عن جده أبى حسن، وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٥٢/٧.
(٢) الحجة على أهل المدينة ٢٢٢/٣.
(٣) رواه ابن ماجه ٦١١/١ في كتاب النكاح، باب إعلان النكاح برقم (١٨٩٥)، وضعفه الألباني في إرواء الغليل ٥٠/٧.
(٤) تبيين الحقائق ٩٨/٢.
(٥) بدائع الصنائع ٢٥٣/٢.

القول الراجح:

الذي يترجح والله أعلم هو قول جمهور الفقهاء القائل إن النكاح صحيح ما دام شهد عليه شاهدان , وإن تواصوا جميعًا بكتمانه؛ لقوة ما استدلوا به، في مقابل مناقشة أدلة القول الآخر والإجابة عليها، ولأنه بحضور الشاهدان يحصل الإعلان، ويخرج من أن يكون سرًّا.

المبحث السادس: فسخ عقد النكاح إذا تم بعد الخطبة على خطبة الغير

صورة المسألة:

أن يتقدم رجل لخطبة امرأة؛ فيخطبها لنفسه، ويحصل منها ومن أوليائها الإجابة والقبول والركون، ولم يترك هذا الخاطب مواصلة أمر الخطبة، ثم يأتي بعد ذلك رجل آخر فيخطب على خطبته، فيعقد للثاني ويترك الأول بعد موافقتهم عليه، ففي هذه الحالة اختلف الفقهاء هل عقد النكاح صحيح مع وجود الخطبة المنهي عنها؟ أم أن هذه الخطبة تبطل العقد، وتفسخ النكاح؟ على قولين:

القول الأول: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية[1]، وهو قول عند المالكية[2]؛ وهو مذهب الشافعية[3]، والحنابلة[4]، إلى أن خطبة الرجل على خطبة أخيه، لا تفسد عقد النكاح، ولا تبطله، ولكنه يأثم بفعله هذا، وعليه أن يستغفر الله تعالى، ويتحلل صاحبه فيما فعل.

---

(١) المبسوط ٥/١٣، البناية شرح الهداية ٥/٥٠.
(٢) المقدمات والممهدات ١/٤٨٢، الذخيرة ٤/١٩٩.
(٣) الأم ٥/٤٢، الحاوي ٩/٢٥٣.
(٤) المغني ٩/٥٧٠، كشاف القناع ٥/١٩.

واستدلوا على ذلك بالمعقول، ومنه؛

١- أن المحرّم إنما يفسد العقد إذا قارنه، فأما إذا تقدم عليه؛ لم يفسده.[١]

٢- أن الخطبة ليست جزءًا من العقد، ولا ركنًا فيه، ولا شرطًا فيه؛ فالعقد صحيح.

القول الثاني: وهو قول عند المالكية [٢]، إلى أن خطبة الرجل على خطبة أخيه تفسد عقد النكاح، فيفسخ قبل الدخول، ولا يفسخ بعده.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه حتى ينكح، أو يترك).[٣]

٢- أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يقول: نهى النبي ﷺ أن يبيع بعضكم على بيع بعض، ولا يخطب الرجل على خطبة أخيه، حتى يترك الخاطب قبله، أو يأذن له الخاطب.[٤]

وجه الدلالة من الدليلين السابقين: أن النهي يقتضي التحريم، فيقتضي ذلك فساد النكاح؛ لأنه بني على أمر محرم؛ فيفسخ.

المناقشة: أن المحرّم إنما يفسد العقد إذا قارنه، فأما إذا تقدم عليه لم يفسده.[٥]

---

(١) الأم ٥/٤٢، البيان للعمراني ٩/٢٨٥، المغني ٩/٥٧٠.
(٢) الذخيرة ٤/١٩٩، القوانين الفقهية ص ٣٢٧.
(٣) رواه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه، حتى ينكح أو يدع برقم (٥١٤٤).
(٤) رواه البخاري في كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه، حتى ينكح أو يدع برقم (٥١٤٢).
(٥) الأم ٥/٤٢، البيان للعمراني ٩/٢٨٥، المغني ٩/٥٧٠.

القول الثالث: وهو قول عند المالكية[1]، إلى أن خطبة الرجل على خطبة أخيه تفسد عقد النكاح، فيفسخ قبل الدخول وبعده.

واستدلوا على ذلك من السنة حديث ابن عمر أن النبي ﷺ قال: "ولا يخطب على خطبة أخيه، إلا أن يأذن له"[2].

والنهي عن الخطبة يقتضي الفساد، وعليه فالنكاح فاسد.

القول الراجح:

الذي يترجح والله أعلم هو قول جمهور الفقهاء القائل؛ إن خطبة الرجل على خطبة أخيه، لا تفسد عقد النكاح، ولا تبطله، ولكنه يأثم بفعله هذا، وعليه أن يستغفر الله تعالى، ويتحلل صاحبه فيما فعل، لوجاهة ما استدلوا به، وللإجابة على أدلة القول الآخر.

المبحث السابع: فسخ عقد النكاح بسبب العيوب،

وتحته أربعة مطالب

المطلب الأول: العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح

اختلف أهل العلم في حصر العيوب التي يفسخ بها النكاح، فمنهم من حصرها في عيوب معينة، ومنهم من لم يحصرها، وفي هذا المطلب أذكر تعريف العيوب التي ذكرها بعض العلماء.

العيوب التي حددها أهل العلم، ويفسخ بها عقد النكاح عندهم، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: عيوب خاصة بالرجل، والثاني: عيوب خاصة بالمرأة، والثالث: عيوب مشتركة بين الرجل والمرأة.

(١) المقدمات والممهدات ١/٤٨١، الذخيرة ٤/١٩٩.
(٢) أخرجه مسلم في صحيحه ٢/٥٤٣.

النوع الأول: العيوب الخاصة بالرجل:

العيوب الخاصة بالرجل، هي العيوب التي تتعلق بالجهاز التناسلي لـه، وجملة ما ذكرها العلماء في ذلك ستة عيوب، وهي:

١- العنة: وهي لغة مصدر (عن) بمعنى الاعتراض والانصراف والعجز عن الجماع[١].

والعنة في الاصطلاح «صفة العنين والعنين هو من لا يقدر على جماع فرج زوجته، مع وجود الآلة لمانع منه ككبر أو سحر»[٢].

٢- الجب: الجب في اللغة هو القطع والاستئصال[٣]، وفي الاصطلاح هو: «قطع الذكر كله بحيث لم يبق منه ما يطأ به»[٤].

٣- الخصاء: يطلق الخصاء في اللغة على السل والنزع المتعلقين بالخصية، ويكون في الناس والدواب والغنم[٥].

وفي الاصطلاح هو: «نزع الخصيتين مع بقاء الذكر، ولا فرق بين سلهما أو قطعهما أو رضهما[٦].

٤- الخنوثة: والخنوثة في اللغة هي الليونة، وفي الاصطلاح هي صفة من له آلتان الرجال والنساء أو ليس له شيء منهما أصلا[٧].

٥- الاعتراض: وسبق أن الاعتراض هو من معاني العنة لغة، وهذا العيب ذكره المالكية خاصة وهو عندهم: عدم انتشار الذكر[٨]، وهو بمعنى العنة عند الجمهور.

(١) لسان العرب ١٣/ ٢٩٠، والقاموس المحيط ص/ ١٥٧٠
(٢) التعريفات للجرجاني ص/ ٢٠٤، وحاشية ابن عابدين ٣/ ٤٩٤.
(٣) الصحاح للجوهري ١/ ٩٦.
(٤) كشاف القناع ١٤/ ٢٢٩.
(٥) لسان العرب ١٤/ ٢٢٩.
(٦) فتح القدير ٤/ ٣٠١.
(٧) التعريفات للجرجاني ص/ ١٠١.
(٨) حاشية الدسوقي ٢/ ٤٣٩.

النوع الثاني: العيوب الخاصة بالمرأة:

وجملة ما ذكره الفقهاء من العيوب الخاصة بالمرأة، التي يفسخ بها عقد النكاح عند من قال به ستة عيوب، وهي عيوب خاصة بالجهاز التناسلي للمرأة، وهي:

١- **الرتق:** لغة من رتق الشيء إذا سده أو لحمه أو أصلحه[١]. وفي اصطلاح الفقهاء هو: «انسداد الفرج باللحم»[٢].

٢- **القرن:** لغة يطلق على الطرف الشاخص من كل شيء، وعلى الجمع والوصل[٣]، وفي اصطلاح الفقهاء هو: «انسداد الفرج بعظم»[٤].

٣- **العفل:** وهو لغة يطلق على شيء يخرج من قبل النساء، شبيه بالأدرة التي للرجال[٥] وفي الاصطلاح اختلفت عبارات العلماء في تعريفه، وخلاصته أنه يطلق عندهم على معنيين:

الأول: أنه لحم ينبت في الفرج، فيسده، لا بأصل الخلقة، فإن كان بأصل الخلقة فهو الرتق[٦].

الثاني: قيل إنه رغوة في الفرج تمنع لذة الوطء[٧].

٤- **الفتق:** لغة الشق، فهو ضد الرتق[٨]. وفي الاصطلاح هو: «اختلاط مسلك الذكر بمسلك البول، أو اختلاطه بمسلك الغائط»، ويسمى عند بعض الفقهاء بالإفضاء[٩].

---

(١) لسان العرب ١٠/١١٤.
(٢) مغني المحتاج ٣/٢٠٢.
(٣) مختار الصحاح ص/٤٨٦.
(٤) مغني المحتاج ٣/٢٠٢.
(٥) لسان العرب ١٣/٣٣٥، والصحاح للجوهري ٦/٢١٨.
(٦) المبدع ٧/١٠٦.
(٧) المغني ١٠/٥٧.
(٨) الصحاح ٤/١٥٣٩.
(٩) حاشية الدسوقي ٢/٤٣٩، والمغني ١٠/٥٧.

٥- **البخر:** يطلق البخر في اللغة على الرائحة الكريهة والنتن[١]، وعند الفقهاء يطلق على الرائحة الكريهة في الفرج وفي الفم[٢].

٦- **القروح السيالة في الفرج:** ولم أجد تعريفًا محددًا لها عند الفقهاء، والظاهر من كلامهم أنها يطلق على الجروح، التي في الفرج، ويسل منها الدم وما شابهه.

النوع الثالث: العيوب المشتركة بين الزوجين:

١- **الجنون:** وهو لغة يطلق على الستر والخفاء[٣]. وفي الاصطلاح هو: «اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال على نهجة إلا نادرًا»[٤].

٢- **الجذام:** ويطلق في اللغة على القطع، وعلى داء معروف، وسمي بذلك لتجذم الأصابع وتقطعها وتساقطها[٥].

وعند الفقهاء هو: «علة يحمر منها العضو ثم يسود، ثم ينقطع وتناثر، وينتشر في كل عضو، غير أنه يكون في الوجه أغلب»[٦].

٣- **البرص:** هو بياض يظهر في ظاهر البدن لفساد المزاج[٧]، وعند الفقهاء هو: «بياض شديد يبقع الجلد، ويذهب دمويته»[٨].

٤- **العذيطة:** وهي لغة الحدث عند الجماع[٩]، وعند الفقهاء هي: التغوط عند الجماع[١٠].

---

(١) القاموس المحيط ص/٤٤٣.
(٢) المغني ١٠/٥٩، وكشاف القناع ٥/١١٠.
(٣) العرب ١٣/٩٢.
(٤) التعريفات للجرجاني ص٧.
(٥) لسان العرب ١٢/٨٧.
(٦) نهاية المحتاج ٦/٣٠٣.
(٧) القاموس المحيط ص/٧٩٠.
(٨) مغني المحتاج ٣/٢٠٢.
(٩) لسان العرب ٣/٣٤٩.
(١٠) حاشية الدسوقي ص/٤٣٨.

٥- **الباسور:** في اللغة هو علة تحدث في المقعدة، وفي داخل الأنف، وغير ذلك، والأشهر حدوثها في المقعدة[١]. وعند الفقهاء هو: «داء في المقعدة منه ما هو نائي كالعدس، أو الحمص أو العنب أو التوت، ومنه ما هو غائر داخل المقعدة وكل ذلك إما سائل أو غير سائل»[٢].

٦- **الناسور:** هو في اللغة القطع والنقض والكشط[٣]، وعند الفقهاء هو: قروح غائرة تحدث في المقعدة، يسيل منها الصديد، ويخرج الريح، والنجو بلا إرادة[٤].

وهذه هي العيوب التي ذكرها الفقهاء عمومًا، وهي ليست، متفق عليها، كما سبق بيان الاختلاف في ذلك.

المطلب الثاني: ضابط العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح عند من قال بعدم حصرها

والقائلون بعدم حصر العيوب ذكروا ضابطًا للعيوب التي يفسخ بها عقد النكاح، وهم فريقان:

الأول: الإمام محمد بن الحسن الشيباني -رحمه الله تعالى- من الحنفية، وهو يرى أن حق الفسخ بالعيب خاص بالزوجة دون الزوج، وضابط العيب الذي يحق للزوجة طلب فسخ عقد النكاح به عنده، هو: «كل عيب لا يمكن المقام معه إلا بضرر»[٥].

ثم إن الضرر الذي قال: «ألا يمكن المقام إلا معه» عنده هو الضرر الفاحش، كما يبدو من تمثيله؛ حيث مثل ببعض العيوب الفاحشة

(١) الصحاح ٢/٥٨٩.
(٢) كشاف القناع ٥/١١٠.
(٣) لسان العرب ٥/٢٠٤.
(٤) كشاف القناع ٥/١١٠.
(٥) بدائع الصنائع ٢/٤٨٣.

«كالجنون والجذام والبرص»، وكما يظهر من تعليله لذلك، حيث قال: «لأنها من الأدواء المعدية عادة»[١]، وليس أي ضرر ولو كان بسيطًا.

والثاني: العلامة ابن القيم ومن وافقه، فقد وضع العلامة ابن القيم -رحمه الله تعالى- ضابطًا أعم مما ذكره الإمام محمد -رحمه الله تعالى-، وقال في ذلك: «والقياس أن كل عيب ينفر الزوج الآخر منه، ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار»[٢].

فالضابط عنده هو عدم تحقيق مقاصد النكاح ووجود النفرة بين الزوجين، وهو ضابط عام يدخل فيه كل عيب يوجب النفرة، ويمنع من تحقق مقاصد النكاح، فيفسخ عنده عقد النكاح بكل عيب كان كذلك.

المطلب الثالث: شروط فسخ عقد النكاح بالعيب

والمقصود بشروط فسخ عقد النكاح بالعيب، هو الشروط العامة للفسخ بالعيب؛ لأن هناك شروط خاصة للفسخ بعض العيوب، التي قال العلماء إنه يفسخ بها عقد النكاح، يذكره الفقهاء عند بيانهم لكل عيب، وجملة ما ذكره الفقهاء من الشروط العامة خمسة، وهي:

١- أن يكون العيب موجودًا قبل العقد:

اتفق العلماء القائلون بفسخ عقد النكاح بالعيب، على فسخه بعيب الموجود قبل العقد، كل على التفصيل الذي ذكر فيها حدوده من العيوب، وفيمن يثبت له خيار الفسخ من الزوجين[٣].

كما اتفقوا على ثبوت حق الفسخ للزوجة بالعيب بعد العقد وقبل الوطء، لعدم وصولها إلى حقها[٤].

---

(١) بدائع الصنائع ٢/ ٤٨٤.
(٢) زاد المعاد ٥/ ١٨٣.
(٣) الصنائع ٢/ ٤٨١، والخرشي على خليل ٣/ ٢٣٥ن والمهذب ٢/ ٤٨، والمغني ١٠/ ٥٧.
(٤) المراجع السابقة.

وأما إذا حدث العيب بعد الوطء، فقد اختلف العلماء في ذلك على أقوال:

القول الأول: أنه يثبت حق الفسخ بالعيب الحادث بالعقد وبعد الوطء للزوج والزوجة، إذا حدث عيب بأحدهما، وطلب الآخر الفسخ، إلا عيب العنة إذا حدث بالزوج بعد الوطء فلا يحق للزوجة طلب الفسخ، وإلى هذا ذهب الشافعية في الأصح عندهم، والحنابلة في وجه، وهو الراجح عندهم[١].

القول الثاني: لا يثبت حق الفسخ بالعيب الحادث بعد العقد وبعد الوطء، وإلى هذا ذهبت الحنفية[٢].

القول الثالث: أنه لا يثبت حق الفسخ للزوجة إذا كان زوجها قد حدث فيه عيبًا بعد العقد وبعد الوطء إذا كان العيب متعلقًا بالزوج فقط كالعيوب التناسلية الخاصة بالزوج، ويثبت حق الفسخ للزوج إذا حدث عيب في زوجته، وللزوجة أيضًا إذا حدث زوجها عيبًا من العيوب المشتركة بين الزوجين كالجذام والبرص، وإلى هذا ذهب المالكية[٣].

الأدلة:

استدل أصحاب القول الأول بما يلي:

١- أن ما ثبت به حق الفسخ إذا كان موجودًا قبل العقد، يثبت به هذا الحق إذا حدث بعد العقد قياسًا على خيار الإعسار بالنفقة[٤].

٢- أن حق الفسخ يثبت بالعيب الحادث كما يثبت بالعيب المقارن بجامع الضرر في الكل[٥].

---

(١) روضة الطالبين ٧/١٧٩، ونهاية المحتاج ٦/٥٠٣، والمغني ١٠/٥٧، وكشاف القناع ٥/١١١.

(٢) بدائع الصنائع ٢/٤٨١، ونهاية المحتاج ٦/٣٠٥.

(٣) الشرح الكبير للدردير ٢/٢٧٩.

(٤) المغني ١٠/٦١.

(٥) المغني ١٠/٦١.

٣- ولأن النكاح عقد على منفعة، فحدوث العيب بها يثبت الخيار، كما يثبت في الإجارة[١].

واستدل أصحاب القول الثاني لقولهم بما يلي:

١- لأنه وصل إلى الزوجة حقها بالوطء مرة واحدة، وحق الفسخ شرع، لأن العيب يفوت حقا مستحقًّا، وهنا لم يفوت فلا يفسخ عقد النكاح[٢].

ويناقش هذا الاستدلال بعدم التسليم بأن الحق المستحق للزوجة على الزوج الوطء مرة واحدة فقط.

٢- ولأنه عيب حادث بالمعقود عليه بعد لزوم العقد، فأشبه العيب الحادث بالمبيع، فلا يفسخ به العقد[٣].

ونوقش بأن هذا ينتقض بالعيب الحادث في الإجارة[٤].

واستدل أصحاب القول الثالث على قولهم بعدم ثبوت حق الفسخ للزوجة بالعيب الحادث المتعلق بالعيوب التناسلية الخاصة للرجل بأن الزوج ابتلي بالعيب فيجب عليها الصبر[٥].

واستدلوا لقولهم بعدم ثبوت حق الفسخ للزوج في حالة حدوث العيب بالزوجين بما استدل به أصحاب القول الثاني.

واستدلوا لقولهم بثبوت حق الفسخ فيما لو كان العيب من العيوب المشتركة بين الزوجين كالجذام والبرص بأن إيذاء هذه العيوب شديدة، ولا يمكن الصبر عليه فيجب الفسخ[٦].

(١) المغني ١٠/٦١.
(٢) بدائع الصنائع ٢/٤٨١.
(٣) المغني ١٠/٦١.
(٤) المغني ١٠/٦١.
(٥) الشرح الصغير ٢/٢٩٦.
(٦) المرجع السابق ٢/٢٦٩.

ويناقش بأن الإيذاء متحقق في جميع هذه الحالات، فيجب أن يقال بالفسخ في كل هذه الحالات.

والراجح -والله تعالى أعلم- هو القول بعدم اشتراط كون وجود العيب قبل العقد وقبل الوطء، لقوة أدلة هذا القول، ولأن العلة التي شرع الفسخ من أجلها موجودة حتى بعد العقد وبعد الوطء، فالحكم به يدور مع العلة وجودًا وعدمًا.

٢-عدم العلم بوجود العيب عند العقد:

وأما إن كان عالمًا بالعيب فلا يثبت حق الفسخ.

فقد اتفق العلماء في المذاهب الأربعة على اشتراط هذا الشرط(١).

واستدلوا على اشتراطه بأن إقدامه على التعاقد مع علمه يدل على رضاه بالعقد على ما في صاحبه من العيب، فأشبه بمن علم بعيب في سلعة ثم اشتراها(٢).

واستثنى بعض العلماء العنة، وقالوا: إن العنين إذا تزوج امرأة وهي عالمة بحاله وقت العقد أو قبله، فلها الخيار بعده؛ لأن العجز عن وطء امرأة لا يدل على العجز عن وطء غيرها(٣).

٣-عدم وجود ما يدل على الرضا بالعيب بعد علمه بوجوده:

وأما إذا وجد رضا من الطرف السليم من العيب بعد علمه به، أو ما يدل على الرضا به، كأن يعلم بالعيب في الزوجة ثم يطأها ويستمتع بها، أو يكون العيب في الزوج فتمكنه الزوجة من نفسها، فلا يثبت له حق الفسخ

(١) بدائع الصنائع ٢/٤٨١، والمدونة الكبرى ٢/٢١٣، وروضة الطالبين ٧/١٧٨، والمغني ١٠/٦١.
(٢) المغني ١٠/٦١.
(٣) تبيين الحقائق ٣/٢٤.

في هذه الحالة[١].

وهذا الشرط أيضًا متفق عليه، قال ابن قدامة: «لا يعلم فيه خلافًا»[٢].

لأن الرضا منه بالعيب يعتبر إسقاطًا منه الخيار، كمن اشترى سلعة معيبة، ورضي بالعيب فيها، فلا يحق له الفسخ[٣].

٤-أن لا يكون العيب مما يرجى زواله:

وأما إذا كان مما يرجى زواله فلا يثبت حق الفسخ، بل يضرب له الأجل، ليعرف زواله من عدمه[٤].

٥-أن يكون طالب الفسخ سليمًا من العيوب:

وهذا الشرط ذكره الحنفية، فإذا كانت الزوجة معيبة بعيب يمنع من وطئها، كأن تكون رتقاء، أو قرناء، فلا حق لها في طلب الفسخ، سواء كان الزوج سليمًا أو معيبًا؛ لأن عدم حصول الوطء ليس من جهته فقط، بل هو من جهتها أيضًا[٥].

وأما الجمهور فلهم تفصيل في هذه المسألة، وهو:

أن العيب الموجود في طالب الفسخ إذا كان من جنس العيب الموجود في صاحبه، كأن يكون كلاهما مجذومين، ففي هذه الحالة ذهب جمهور العلماء أن حق الفسخ ثابت لكلا الزوجين؛ لوجود سبب الفسخ عند كل واحد منهما[٦].

---

(١) بدائع الصنائع ٢/١٨١، وحاشية الدسوقي ٢/٤٤١، وروضة الطالبين ٧/٤٨٤، والمغني ١٠/٦١.
(٢) المغني ١٠/٦١.
(٣) بدائع الصنائع ٢/٤٨١، والمغني ١٠/٦١.
(٤) بدائع الصنائع ٢/٤٨١، والفواكه الدواني ٢/٦٧، والمهذب ٢/٤٨، والمغني ١٠/٦١.
(٥) المبسوط ٥/١٠٤، وحاشية ابن عابدين ٣/٤٩٤.
(٦) الفواكه الدواني ٢/٦٦، والمهذب ٢/٤٨، والمغني ١٠/٦١.

وهذا القول هو الراجح في المذهب الشافعي وعند الحنابلة، وهناك قولًا مرجوحًا في المذهبين، قالوا بعدم ثبوت حق الفسخ، كما قال الحنفية[1].

وأما إذا كان العيب الموجود في طالب الفسخ من غير جنس العيب الموجود في صاحبه، فذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى ثبوت حق الفسخ لكل واحد منهما، لوجود سببه في كل واحد منها، وهو وجود العيب[2].

ولعل الراجح -والله تعالى أعلم- هو قول الجمهور، وهو القول بعدم اشتراط هذا الشرط، لوجود سبب الفسخ، وهو العيب في كل واحد منهما، ولوجود علة الفسخ في كل واحد منهما، وهو التضرر من العيب.

المطلب الرابع: عيوب ظهرت في العصر الحاضر

هناك من العيوب ما ظهرت في العصر الحاضر ولم تكن موجودة في العصور الماضية، ولم يذكرها العلماء، وهي عيوب يتعلق بعضها بالأعضاء التناسلية للزوجين، وبعضها ينتقل إلى الإنسان عن طريق الاتصال الجنسي، وتعتبر من الأمراض المعدية، وسأذكرها في هذا المطلب، وأذكر حكم فسخ عقد النكاح بها من خلال الفقرات التالية:

الفقرة الأولى: مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز).

الفقرة الثانية: الأمراض المتعلقة بالجهاز التناسلي.

الفقرة الثالثة: سرطان الرحم والعقم.

الفقرة الأولى: مرض نقص المناعة المكتسب (الإيدز)

وفيه فرعان: الفرع الأول: نبذة تعريفية عن المرض:

مرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز من الأمراض التي اكتشفت في

(١) المهذب ٢/٤٨، والمغني ١٠/٦٠.

(٢) مواهب الجليل ٣/٤٨٣، وروضة الطالبين ٧/١٧٨، والمغني ١٠/٦٠.

العصر الحديث، وقد مضى على اكتشافه ما يقارب ربع قرن، ولم يكن هذا المرض معروفًا قبل ذلك، وهو من الأمراض الخطيرة والفتاكة، التي لم يوجد لها علاج حتى الآن، رغم كثير من الأبحاث والدراسات التي تجرى للعثور على علاج لـه، ولذلك فقد سمي بوباء العصر.

وهو مرض يصيب الجهاز المناعي للإنسان، وينقص من مناعة الجسم وقوة دفاعه في مقابل الأمراض والجراثيم، وهو من الأمراض المعدية والسارية، وينقل من الشخص المريض إلى الشخص السليم بعدة طرق، وهي:

١- **الاتصال الجنسي:** لأنه ينتقل من الشخص المريض إلى الشخص السليم عن طريق الإفرازات المنوية، وانتقاله عن هذا الطريق من الأمور المؤكدة والثابتة طبيًّا.

٢- **نقل الدم** من شخص مصاب إلى شخص سليم، وكذلك عن طريق الإبر والأدوات الجراحية التي استخدمت في جسم المصاب به.

٣- **انتقال فيروس الإيدز** من الأم المصابة به إلى الجنين خلال فترة الحمل والولادة[1].

من خلال ما سبق يمكن استخلاص ما يلي من الخصائص لهذا المرض:

١- أن هذا المرض من الأمراض الفتاكة والقاتلة، التي لم يجد البشر لها علاجًا حتى الآن.

٢- أن هذا المرض من الأمراض المعدية والسارية التي ينتقل إلى الشخص السليم عن طريق الجماع والاتصال الجنسي، وينتقل إلى الجنين في أثناء فترة حمل الأم المصابة به وفي أثناء الولادة.

٣- بالإضافة إلى ذلك، إن هذا المرض في الغالب ينتقل إلى الشخص السليم

(١) نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) أحكامه وعلاقة المريض الأسرية والاجتماعية ص/١٧ وما بعدها، والأمراض الجنسية للدكتور/ محمد علي البار ص١٩٦.

عن طريق العلاقات الجنسية المحرمة كالزنا والشذوذ الجنسي، ولذلك ينظر الناس إلى المصاب به نظرة الشك والريبة، بل نظرة الاحتقار والاشمئزاز خاصة في المجتمعات الإسلامية، وإن كانت طرق انتقاله إلى الشخص السليم ليس حصرًا على العلاقة الجنسية المحرمة، بل لـه طرق أخرى كما سبق بيانه، ولذلك هو من الأمراض والعيوب المنفرة.

الفرع الثاني: حكم فسخ عقد النكاح به:

لقد عرفنا في المباحث الماضية أن لأهل العلم قولان في فسخ عقد النكاح بالعيب، وهما:

الأول: المنع من الفسخ بالعيب مطلقًا، وهو قول الظاهرية، ومن وافقهم.

الثاني: جواز الفسخ بالعيب من حيث الأصل، ثم اختلفوا في التفاصيل كالآتي:

أ- جواز الفسخ بعيوب محددة وثبوت حق الفسخ للزوج والزوجة، وهو قول جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة.

ب- جواز الفسخ بعيوب محددة وثبوت حق الفسخ في حق الزوجة فقط، وهو قول الحنفية.

ج- جواز الفسخ بالعيب من غير تحديد عيوب معينة وثبوت حق الفسخ في حق الزوجة فقط، وهو قول محمد بن الحسن من الحنفية.

د- جواز الفسخ بالعيب من غير تحديد عيوب معينة، وثبوت ذلك في حق الزوجين، وهو قول شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم ومن وافقهما.[1]

وبالنظر إلى مذاهب أهل العلم وأقوالهم في مشروعية فسخ عقد النكاح بالعيب يمكن أن ينسب لهم في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

(١) سبق ذكره.

القول الأول: عدم جواز فسخ عقد النكاح بمرض الإيدز.

وهو قول الظاهرية ومن وافقهم؛ لأنهم لا يرون مشروعية فسخ عقد النكاح بالأمراض والعيوب أصلًا.

كما أن هذا القول هو ظاهر المذاهب الأربعة؛ لأن الحنفية حددوا عيوبًا معينة يثبت بها حق فسخ عقد النكاح للزوجة فقط، وأما المذاهب الثلاثة الأخرى، فقد حددوا عيوبًا معينة أيضًا، ومرض (الإيدز ليس من بينها، فلا يفسخ به عقد النكاح عندهم، وهذا بالنظر إلى نصهم وظاهر مذهبهم.

وأما إذا نظرنا إلى العلل التي قالوا بناء عليها بمشروعية فسخ عقد النكاح بالعيوب التي حددوها، فإن مقتضى مذهبهم جواز فسخ عقد النكاح بهذا المرض من باب أولى، وذلك لأن جملة ما ذكروه من العلل في ذلك هي:

١- المنع من الوطء الذي هو أعظم مقاصد النكاح، ويحصل به النسل.

٢- النفرة من الاقتراب والمعاشرة.

٣- التضرر بانتقال العيب والمرض وبسريانه إلى السليم من الزوجين، وإلى النسل الذي يولد لهما[١].

وعلى سبيل المثال يقول ابن قدامة -رحمه الله تعالى- في تعليله لمشروعية الفسخ بالبرص والجذام: «فإن ذلك يوجب نفرة تمنع قربانه بالكلية ومسه، ويخاف منه التعدي إلى نفسه ونسله، والمجنون يخاف منه الجناية، فصار كالمانع الحسي»[٢].

وهذه العلل كلها موجودة في مرض الإيدز، فيلزمهم أن يقولوا بفسخ عقد النكاح به، بل في مرض الإيدز من باب أولى؛ لأن الأمراض والعيوب التي ذكروها يخشى انتقالها وعدواها إلى السليم من الزوجين، وأما الإيدز فانتقاله مؤكد عن طريق الاتصال الجنسي وثابت طبيًّا.

---

(١) سبق ذكره.

(٢) المغني ١٠/٥٦.

القول الثاني: أنه يثبت حق فسخ عقد النكاح للزوجة إذا كان زوجها مصابًا بمرض الإيدز، وهو مقتضى مذهب محمد بن الحسن من الحنفية[١].

القول الثالث: جواز فسخ عقد النكاح بمرض الإيدز، وهو مذهب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم ومن وافقهما، حيث يقول ابن القيم -رحمه الله تعالى-: «والقياس أن كل عيب ينفر الزوج الآخر منه، ولا يحصل به مقصود النكاح من الرحمة والمودة يوجب الخيار»[٢].

والراجح -والله تعالى أعلم- هو القول بجواز فسخ عقد النكاح بمرض الإيدز، وذلك لما سبق من ترجيح القول بعدم انحصار العيوب الموجبة لفسخ عقد النكاح على عيوب معينة، بل إنه يفسخ بكل عيب يجلب ضررًا فاحشًا على السليم من الزوجين، فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، بالإضافة إلى ذلك، استدل بعض المعاصرين على جواز فسخ عقد النكاح بمرض الإيدز بما يلي:

١- إن مرض الإيدز يوجب النفور من المصاب به، وعدم الاقتراب منه أو مسه، فإن كان الزوج هو المصاب به أدى ذلك إلى نفرة زوجته منه، وتأذيها بالمقام معه في موضع واحد، وكان هذا داعيًا إلى عدم تمكينه منها، خشية انتقال الفيروس إليها أو إلى ذريتها منه، فإصابته به مانعة من الاستمتاع المقصود من النكاح، وما كان كذلك فهو يثبت حق الفسخ للطرف الصحيح[٣].

٢- أن القول بلزوم عقد النكاح مع إصابة أحد الزوجين بهذا المرض فيه ظلم للطرف السليم وإضرار به، والضرر والظلم محرمان في الشرع، فيجب تمكين الطرف السليم من إزالتهما[٤].

---

(١) سبق ذكره.
(٢) زاد المعاد ٥/١٨٣.
(٣) قضايا طبية من منظور إسلامي، للدكتور عبدالفتاح إدريس ص٩٤.
(٤) المرجع السابق ص/٩٤.

٣- أن الله تعالى أمر بالإمساك بالمعروف أو تسريح بإحسان، والإمساك بالزوجة مع تضررها بمرض الإيدز لو كان زوجها مصابًا به ليس من الإمساك بالمعروف، فيجب التسريح بالإحسان[١].

الفقرة الثانية: الأمراض المتعلقة بالجهاز التناسلي

ظهرت في العصر الحديث أمراض تصيب الجهاز التناسلي للإنسان، وإن كان بعضها ليس خاصًّا بالجهاز التناسلي، إلا أن منشأه يكون من الجهاز التناسلي، أو من الاتصال الجنسي ثم ينتقل إلى أعضاء أخرى للجسم، وهي أمراض خطيرة، وإذا وجدت هذه الأمراض أو بعضها في أحد الزوجين فهل يفسخ بها عقد النكاح؟

وقبل بيان حكم فسخ عقد بها، لابد من التعريف بهذه الأمراض، وهي: السيلان، والزهري، والهربس.

١- السيلان:

السيلان هو مرض جرثومي شديد العدوى بالمباشرة يصيب المسالك التناسلية البولية، وسمي بهذا الاسم نسبة إلى الإفرازات الصديدية، التي تسيل من الأعضاء التناسلية للشخص المصاب به، وسبب الإصابة به بكتيرية بولية تسبب التهابًا وتقيحًا[٢].

وينتقل هذا المرض من الشخص المصاب إلى الشخص السليم عن طريق المباشرة والاتصال الجنسي، وينتقل بواسطة الدور الدموية إلى أجزاء أخرى من الجسم[٣]

(١) المرجع السابق ص/٩٤.
(٢) الموسوعة الطبية الحديثة ٤/٨٠٦.
(٣) المرجع السابق ٤/٨٠٦.

٢- الزهري:

وهو مرض خطير يصيب أعضاء الجسم وأنسجته، وينتقل إلى أعضاء أخرى، وينتقل من الشخص المصاب به عن طريق الجماع، ويمكن أن ينتقل من الأم المصابة به إلى جنينها، وكذلك ينتقل إلى الشخص السليم عن طريق الملامسة والاحتكاك والتقبيل[١].

٣- الهربس:

وهو مرض فيروسي تناسلي معد، يصيب الأعضاء التناسلية للإنسان، ويسبب آلامًا شديدة للمصاب به، كما أنه يخرج في الأعضاء التناسلي للشخص المصاب به بثور، وتسبب آلامًا شديدة في الأعضاء المصابة بها، فلا يستطيع المصاب من الجماع من شدة الألم، وهذا المرض ينتقل إلى الشخص السليم عن طريق الجماع، وعن طريق الملامسة والتقبيل أيضًا[٢].

ومن خلال ما سبق يتبين أن الأمر الجامع بين هذه الأمراض الثلاثة هو أنها أمراض تصيب الأعضاء التناسلية للرجل والمرأة، وأنها تنتقل من الشخص المصاب به إلى الشخص السليم عن طريق الجماع ومقدمات الجماع كالملامسة والتقبيل ونحوهما، وبالإضافة إلى أن بعضها ينتقل إلى النسل أيضًا.

وإذا كانت هذه الأمراض كذلك، فإنها تفوت أعظم مقاصد النكاح وهو الوطء والتناسل، فما حكم فسخ عقد النكاح بهذه الأمرض؟

لا يختلف الحكم في هذه الأمراض عن الحكم في مرض الإيدز بالنسبة لخلاف العلماء فيه، فيحتمل فيه ثلاثة أقوال:

(١) المرجع السابق ٤/ ٧٤٤.
(٢) سبق ذكره.

القول الأول: عدم الفسخ بها، وهو قول الظاهرية، لأنهم يقولون بعدم الفسخ بالعيوب أصلًا، وقول الجمهور، الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة؛ لأنهم حددوا عيوبًا للفسخ بها وهذه الأمراض ليست من ضمنها.

القول الثاني: جواز الفسخ بها، وهو قول شيخ الإسلام وتلميذه ابن القيم ومن وافقهما، وهو مقتضى تعليل الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة للعيوب التي حددوها.

ولعل القول بجواز الفسخ هو الراجح، لما سبق من ترجيح هذا القول. والله تعالى أعلم.

الفقرة الثالثة: الفسخ بسرطان الرحم والعقم

سرطان الرحم من الأمراض الخطيرة التي تصيب المرأة -عافانا الله وإياكم- وهي تقرحات تظهر في الرحم وتنتشر لتصل إلى المهبل والمثانة والمسالك البولية والمستقيم، ومن الطرق العلاجية في هذه الحالة استئصال الرحم المصاب بالسرطان، وبذلك لا تحمل المرأة التي استؤصل رحمها، وبذلك يفوت أهم مقاصد النكاح وهو إنجاب النسل، فتأخذ هذه المسألة حكم الفسخ بسبب العقم.

والعقم لغةً: هو ما يحول دون النسل من داء أو شيخوخة، والعقيم: الذي لا يولد له[1].

وفي الاصطلاح: هو عجز أحد الزوجين أو كليهما عن الإنجاب مع استكمال المتعة الجنسية بينهما[2].

وقد اختلف أهل العلم فيما لو كان أحد الزوجين عقيمًا هل يثبت لصاحبه حق فسخ عقد النكاح بذلك؟

(١) مدى حرية الزوجين في الطلاق للصابوني ٢/ ٦٧١.
(٢) بدائع الصنائع ٢/ ٤٧٧، والخرشي على خليل ٢/ ٢٣٦، وروضة الطالبين ٧/ ١٧٨، والمغني ١٠/ ٥٦.

ولهم في ذلك قولان:

القول الأول: عدم ثبوت حق الفسخ بسبب العقم، وإلى هذا ذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة[1].

القول الثاني: يثبت بالعقم حق الفسخ، وبه قال بعض الحنابلة، وهو اختيار ابن القيم -رحمه الله تعالى-[2].

الأدلة:

استدل القائلون بعدم الفسخ بما يلي:

١- أن عقم أحد الزوجين لا يعلم حتى الموت، وذلك لأن بعض الناس لا يولد وهو شاب، ويولد له وهو شيخ[3].

٢- أنه لو ثبت الفسخ بسبب العقم، لصح أن يثبت بسبب بلوغ سن اليأس، وهذا لم يقل به أحد[4].

واستدل القائلون بالفسخ بما يلي:

١- ما رواه معقل بن يسار أن رجلًا جاء إلى النبي ﷺ وقال: إني أصبت امرأة ذات حسب وجمال، وإنها لا تلد أفأتزوجها؟ قال: لا، ثم أتاه الثانية، فنهاه، ثم أتاه الثالثة، فقال: «تزوجوا الودود، الولود فإني مكاثر بكم الأمم»[5].

---

(١) بدائع الصنائع ٢/٤٧٧، والخرشي على خليل ٢/٢٣٦، وروضة الطالبين ٧/١٧٨، والمغني ١٠/٥٦.

(٢) المغني ١٠/٥٨، وزاد المعاد ٥/١٨٢.

(٣) المغني ١٠/٦٠.

(٤) المغني ١٠/٦٠؟

(٥) أخرجه أبو داود في سننه برقم (٢٠٥٠) والنسائي في سننه برقم (٣٢٢٧).

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ نهى الرجل في هذا الحديث عن نكاح المرأة العقيمة، وأمر أمته بالزواج من المرأة الولود، فهذا يدل على أن من مقاصد النكاح إنجاب الولد، فيعتبر العقم عيبًا؛ لأنه يفوت مقصدًا عظيمًا من مقاصد النكاح.

٢- ما أخرجه عبدالرزاق في مصنفه[١] عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه بعث رجلًا على بعض الساعية، فأتاه فقال: تزوجت امرأة، فقال: أخبرتها أنك عقيم لا يولد لك؟ قال: لا، قال: فأخبرها وخيرها.

وجه الاستدلال: إن هذا الأثر صحيح في ثبوت خيار الفسخ بسبب العقم[٢].

وبناء على هذا يتخرج لأهل العلم قولان في حكم فسخ عقد النكاح بسرطان الرحم، قول بالمنع، وهو قول جمهور العلماء، ومنهم مذاهب الأئمة الأربعة، وقول بثبوت حق الفسخ وهو قول ابن القيم وبعض الحنابلة.

وهذا من حيث النظر في ظاهر المسألة وظاهر أقوال العلماء فيها، ولكن ينبغي ألا يلجأ الزوج في هذه الحالة إلى طلب فسخ عقد النكاح، بل ينبغي أن يقوم بعلاج زوجته ومواساتها، حتى لا يجلب عليها مصيبة أخرى بفراقها مراعاة لوضعها النفسي. والله تعالى أعلم.



(١) ورقمه (١٠٣٤٦).
(٢) زاد المعاد ٥/١٨٢.

الخاتمـــة :

الحمد لله على فيض نعمه، وواسع كرمه وتوفيقه وتسديده، ومعونته في إتمام هذا البحث، والصلاة والسلام على خير الأنبياء، وسيد المرسلين، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

ففي ختام هذا البحث المتواضع الذي أمضيت فيه وقتا غير قصير، وجهدا غير يسير، أشير إلى أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها من خلاله وهي كما يلي:

أبرز النتائج:

١- أن الولي شرط لصحة عقد النكاح، ولا يصح للمرأة أن تباشر عقد النكاح بنفسها، ويفسخ عقد النكاح إذا كان بلا ولي.

٢- أن الإشهاد في النكاح شرط لصحة عقد النكاح، فلا يصح عقد النكاح بلا شهود، ومتى ما عقد النكاح بلا شهود فإنه يرفع إلى القاضي، ليفسخ هذا النكاح سواء كان قبل الدخول أو بعده.

٣- أن عقد نكاح التحليل باطل، ويفسخ عقد النكاح قبل الدخول وبعده، وإن دخل بها فلها مهر المثل.

٤- أن عقد نكاح الشغار باطل، ويفسخ عقد النكاح قبل الدخول وبعده، ويدفع لمن دخل بها صداق المثل.

٥- أن النكاح صحيح مادام قد شهد عليه شاهدان، وإن تواصوا جميعًا بكتمانه.

٦- أن خطبة الرجل على خطبة أخيه، لا تفسد عقد النكاح، ولا تبطله، ولكنه يأثم بفعله هذا، وعليه أن يستغفر الله تعالى، ويتحلل صاحبه فيما فعل.

٧- أن فسخ عقد النكاح بالعيب مشروع، ثبتت مشروعيته بالكتاب والسنة، وآثار الصحابة والمعقول.

٨- أن حق فسخ عقد النكاح بالعيب يثبت للزوجين.

٩- أن مشروعية فسخ عقد النكاح بالعيب ليست محصورة في عيوب معينة، بل فسخ عقد النكاح بكل عيب لم يتحقق معه مقاصد النكاح، ويوجد معه النفرة بين الزوجين، ويفقد المودة والرحمة.

١٠- أن هناك شرطًا لفسخ عقد النكاح بالعيب، وهي:

- عدم علم المطالب بالفسخ من الزوجين بوجود العيب في الطرف الآخر عند العقد.
- عدم وجود ما يدل على رضا المطالب بالفسخ من الزوجين بوجود العيب في الطرف الآخر.
- ألا يكون العيب مما يرجى زواله.

١١-أن هناك أمراضًا جنسية وتناسلية معدية، تنتقل بالجماع من أحد الزوجين إلى الآخر، ويؤثر في الولد، كالإيدز، والسيلان، والزهري، والهربس، يفسخ عقد النكاح بسببها إذا طالب الطرف السليم بالفسخ لضررها الواضح عليه.

١٢-أن عقم أحد الزوجين من الأسباب التي يفسخ بها عقد النكاح.

والله تعالى أعلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.



أهم المصادر والمراجع:

١. الأم، للإمام أبي عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، الناشر: دار المعرفة، لبنان، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٣هـ

٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق فى فروع الحنفية، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم المصري الحنفي طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨ه، ١٩٩٧.

٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، أبو بكر بن سعود أحمد الكاساني، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢ه، ١٩٨٢م.

٤. البناية شرح الهداية، محمود أحمد بن موسى العيني، تحقيق: أيمن شعبان، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.

٥. التاج والأكليل لمختصر خليل أبو عبدالله محمد بن يوسف العبدري المواق، مطبوع بهامش مواهب الجليل، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان.

٦. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، دار الكتاب الإسلامي، ط: الثانية.

٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، تحقيق: محمد عبدالله، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٨. حاشية رد المحتار، محمد أمين بن عمربن عابدين، طبعة دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٣ه، ٢٠٠٣م.

٩. الحاوي الكبير، أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، دارالفكر بيروت ١٤١٤ه.

١٠. الخرشي على مختصر خليل، محمد بن عبدالله بن علي الخرشي، بيروت - لبنان، المكتبة العصرية، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

١١. روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي، طبعة دار بن حزم، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ه، ٢٠٠٢م.

١٢. زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية بيروت، لبنان، الرسالة، ط٣، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٣. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، ت: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط: الثانية، ١٤٠٦هـ.

١٤. سنن الترمذي الجامع الصحيح، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، لناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٩٥م.

١٥. شرح منتهى الإرادات، العلامة منصور بن يونس البهوتي، ط: عالم الكتب، بيروت -لبنان

١٦. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل مطبوع مع فتح الباري، اعتنى بها عبدالعزيز بن باز، دار السلام - الرياض،ط١

١٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٨. فتح القدير كمال بن الهمام، محمد بن عبدالواحد، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٩. الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، الشيخ أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان

٢٠. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، تحقيق، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٢١. الكافي في فقه الإمام أحمد، لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، عام ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٢. الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٢٣. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي الحنبلى، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م

٢٤. لسان العرب، جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري الأفريقى المصرى، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت.

٢٥. المبدع في شرح المقنع، لأبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت، سنة النشر: ١٤٠٠هـ.

٢٦. المبسوط، شمس بن محمد بن أبى سهل السرخسي، طبعة دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.

٢٧. المجموع شرح المهذب، أبو زكريا محيي الدين بن شرف النووي، حققه و أكمله: محمد نجيب المطيعي، دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٢٨. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الناشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، عام ١٣٨٥هـ.

٢٩. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، ط: المطبعة الأميرية ببولاق، مصر

٣٠. مسند الإمام أحمد مسند، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، ت: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، ١٤٢١هـ.

٣١. مصنف عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق، حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية: ١٤٠٣هـ.

٣٢. المغني، عبدالله بن أحمد ابن قدامة المقدسي، تحقيق: التركي والحلو، الرياض، السعودية. دار علم الكتب، ط٥، ١٤٢٦هـ -٢٠٠٥م.

٣٣. مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، محمد بن الخطيب الشربيني، بيروت - لبنان، دار الفكر، ط ١، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣٤. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الفكر.

٣٥. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي الحطاب تحقيق: زكريا عميرات، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٣٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد بن حمزة الرملي، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م

٣٧. الهداية شرح البداية، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأخيرة.



التحليل الجزئي والكلي في الدراسات الأصولية
النزعة النصية والنزعة المقصدية

إعداد
الدكتور/ محمد بن حسن بن سعد الزهراني
قسم الإقتصاد كلية العلوم الإقتصادية والمالية الإسلامية
جامعة أم القرى - مكة المكرمة

مقدمة:

يختص هذا البحث بدراسة منهجية ومعرفية لعلم الفقه (= أصول الفقه)، وحيث أن تلك الدراسة قد تكون من اختصاص الآخر (= الأصولي)، وكذلك لما كان تاريخ نظرية علم الفقه (= أصول الفقه) طويلاً بشكل يعجز معه عدة دراسات، وليست دراسة واحدة، في تحليلها تحليلًا منهجيًّا ومعرفيًّا، فإن الدراسة بعد رؤية مصحوبة بقراءة أفقية في تاريخ مدارس علم أصول الفقه، انتهت إلى اختيار مسار من ضمن عدة مسارات (= استعراض تاريخي تحليلي لنظرية علم أصول الفقه في مدرسة من المدارس المذهبية، أو لدى مختلف المدارس)، وذلك المسار تمثل في اختيار محدد لعدد من المؤلفات في نظرية علم الفقه، ثم ننطلق منها إلى الأمام وإلى الخلف من الناحية الزمنية، وكذلك ننتقل من بيئة إلى أخرى، ومن سياق ثقافي إلى سياق ثقافي مغاير له من الناحية المكانية، في إطار قراءة منهجية ومعرفية لتلك المؤلفات، وقد تم اختيار مؤلف الإمام الشافعي رحمه الله (= الرسالة)، وكذلك مؤلف الإمام ابن حزم رحمه الله (= الأحكام)، ومؤلف الإمام الشاطبي رحمه الله (= الموافقات + الاعتصام).

ومن ثم فقد جاءت الدراسة في مبحثين:

المبحث الأول: اتجاه التحليل الجزئي.

والمبحث الثاني: اتجاه التحليل الكلي.

ولعل هذا التقسيم في التوجيهات البحثية في نظرية علم الفقه يكشف عن نوع من الانقسام في تاريخ الدراسات الفقه أصولية، حيث ينقسم إلى نزعتين:

إحداهما: النزعة النصية التي تربط الحكم الشرعي بالتحليل اللفظي والتحليل المعنوي للنص (= المعنى = العلة)، ويتسم هذا التحليل بالجزئية،

لأنه يقوم بدراسة تفصيلية للوحدات الصغرى في النص (= الألفاظ + العلة)، وتستخدم القياس الفقهي أداة منهجية في عملية البحث الشرعي.

والثانية: النزعة المقصدية (= المصلحة) التي تعمل من مصالح الشريعة العامة نموذجاً يحتوي على الأحداث المستجدة، فهي تتجه إلى المقاصد العامة المستقرأة من مجموعات نصية مختلفة الأغراض، لأنها تنطوي على معنى واحد (= مقصد واحد).

وتستخدم الاستنباط الذي يتكون من مقدمات عامة مسلم بها، ليستخرج منها الأحكام للوقائع المستجدة – أداة منهجية في عملية البحث الشرعي.

إذن فنحن أمام أسلوبين متضادين في المعالجة، وهذا التضاد والنزاع في ساحة الدراسات الفقه أصولية يرجع في المقام الأول إلى الأخطاء المنهجية التي وقع فيها أنصار النزعتين. ولما كانت وضعية الدراسات الفقه أصولية القديمة قد شهدت نوعاً من الجدل الدائر حول الأسلوب المنهجي للتعامل مع النصوص والوقائع، كان لا بد من الرجوع إلى تلك الصورة القديمة التي هي عبارة عن حركات ثورية (= ثورات علمية) تختلف فيما بينها من حيث أسلوب التعبير عن ثورتها، ومن حيث أهدافها، ومن ثم من حيث معالجتها، فمثلاً تعتبر ثورة الشافعي أول ثورة علمية في ميدان الدراسات الفقه أصولية، حيث استطاع الشافعي من خلال نظريته التكاملية أن يعيد التوازن والاستقرار لهذا الميدان، بعد أن عانى من الصراعات الداخلية والمعارك الأهلية بين مدرسة أهل الرأي، ومدرسة أهل الحديث. وإذا كان الشافعي قد أقام البناء المنطقي والمنهجي لعلم الدراسات الفقه أصولية. فإن ابن حزم قد أعلن عن ثورته العنيفة على الثورة الشافعية التي سادت هذا الميدان لفترة زمنية طويلة، لأنها تقيم جانباً كبيراً من علم الدراسات الفقه أصولية على الظن (= الاحتمال)، مما جعل فكرة الحقيقة واليقين

والموضوعية أموراً مستحيلة من وجهة نظر ابن حزم، ومن هنا استطاع ابن حزم أن ينشيء أزمة منهجية من خلال نظرته المسماة قاعدة علم اليقين التي تقرر استحالة تحديد موضوع اليقين في نتائج العملية القياسية، وقد حاول ابن حزم استناداً إلى النظرية الكمالية ﴿ = ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ [المائدة: ٣]، كمال الشريعة أن يطهر الدراسات الفقه أصولية من الذاتية والظنية، وينشئ علماً موضوعيًّا. وبالرغم من قدرة الحركة الحزمية على تحقيق ذلك، إلا أنها فقدت قدرتها على تفسير الوقائع المستجدة والحوادث المتغيرة بطريقة مقنعة، ومعنى هذا أن الحركة الحزمية واجهت أزمة معرفية، ومن هنا جاء الشاطبي ليعلن ثورة جديدة لا تقوم على انقاض الثورتين كما هو ظاهرها، بل تحاول أن تحدث ثورة أو اتجاهاً جديداً في عالم الدراسات الفقه أصولية من البحث في مجال الألفاظ والأحكام الجزئية والعلل النصية، إلى مجال القواعد الكلية، فآلية القياس الفقهي تقوم على التمثيل، أي أن المماثلة بين الحالة النصية والواقعية المستجدة نتيجة لوجود علة مشتركة لا تنتج في أغلب الحالات إلا نتائج احتمالية، إذن فهي من وجهة نظر الشاطبي مجرد حجة احتمالية وليست يقينية، وكذلك القياس البرهاني وهو آلة الاستنباط عند ابن حزم لا يسمن ولا يغني من جوع، لأنها لا تزودنا بمعرفة شرعية جديدة، وقد استند الشاطبي في بنائه العلمي الجديد على النظرية العضوية، التي يتصور فيها الشريعة على أنها الكائن العضوي، وكذلك على نظرية المماثلة بين علم الشريعة والعلوم العقلية -ولا سيما علم الهندسة والرياضة-، بدليل احتذاء منهجها تحقيقاً لمستلزمات الثبات واليقين والموضوعية. وعلى ضوء ما تقدم نكرر القول بأنه بالرغم من اختلاف الظروف البنائية والفكرية لتلك النزعتين عن المناخ الفكري التي تولدت فيه الحركات الثورية، إلا أنها تمثل امتداداً لها في تصوراتها ومنهجها، ولهذا قام الباحث بمحاكمة تلك الاتجاهات

بأسلوب جدلي، فوضعنا كل اتجاه في حوار مع نقيضه لنصل إلى الاتجاه الذي يؤلف بينهما، ومن جاء تصميم البحث على النحو التالي:

المبحث الأول

اتجاه التحليل الجزئي

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الصورة الشافعية.

المطلب الثاني: الصورة الحزمية.

المطلب الثالث: مسلك البحث الشرعي والملامح الرئيسية للاتجاه التحليلي الجزئي.

المطلب الأول

الصورة الشافعية

ويتضمن الفقرات التالية:

أولاً: الظروف البنائية والفكرية.

ثانياً: إسهامات الشافعي النظرية.

ثالثاً: إسهامات الشافعي المنهجية.



المطلب الأول: الصورة الشافعية

يمثل الاتجاه التحليلي الجزئي أحد الاتجاهات المهمة والقديمة في الدراسات الفقه أصولية، ويقوم على توجيه الاهتمام نحو دراسة وتحليل الوحدات الصغرى (= النص الشرعي وبنيته)، وبمعنى آخر توجيه الاهتمام إلى رؤية ودراسة وتحليل النصوص على مستويين: التحليل اللفظي، والمستوى الثاني التحليل الشرعي، وسنعرض لرافدين رئيسين لهذا المدخل، يمكنهما معاً أن يجلوا صورته العامة:

أولاً- الظروف البنائية والفكرية:

كان الشافعي أول من قدم بوضوح تام نسقًا نظريًّا لعلم الدراسات الفقه أصولية، وذلك من خلال تأليفه لكتاب الرسالة، الذي ضمنه توضيحات لأشياء عديدة، هي في واقع الأمر موضوعات أساسية خاصة بالنظرية والمنهج معاً، مثل الدراسة المنظمة للنصوص والوقائع، العلاقة بين اللغة وعلم الشريعة، وبقراءة سريعة لمحتويات هذا الكتاب يظهر لنا: أن غاية بحث الشافعي في محاوراته الحقيقية أو المتخيلة هو تحديد صورة مثلى لطرق تفسير الخطاب الشرعي، ولعملية البحث عن الحكم الشرعي، ومن هنا استمدت الرسالة أهميتها العلمية. يقول الرازي: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق، وكنسبه الخليل بن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطاطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة.... فلما رأى أرسطاطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة، واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانونًا كليًّا، يرجع إليه

معرفة ترتيب الحدود والبراهين.... فكذلك هنا – الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي، مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضتها، وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كليًّا يرجع إليه معرفة مراتب أدلة الشرع... فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطاليس إلى علم العقل»[١]، ولعل هذا النقل يكشف لنا أموراً منها:

أ- أن المسائل الفقه أصولية كانت موضع اهتمام السابقين على الشافعي، وقد ترجم هذا الاهتمام في محاولات للتأليف في هذه المسائل، لكن هذه المحاولات لم تكن سوى مراحل في التطور التاريخي لعلم الدراسات الفقه أصولية، ولم يستطع هذا العلم أن يستقل بذاته موضوعاً ومنهجاً إلا عندما قام الشافعي بتنصيف كتاب الرسالة.

ب- أن المجتمع الإسلامي تعرض لأزمة فكرية أصابته بسوء التكامل، وذلك بظهور الاتجاهات الفكرية المتصارعة في ميدان الدراسات الشرعية، وما نتج عن ذلك من المتاعب الفكرية والتطبيقية[٢]. وقد تمثلت هذه الاتجاهات الفكرية التي تحاور معها الشافعي، وتشكل فكره من خلال اتجاهين رئيسين: اتجاه أهل الحديث، والاتجاه الثاني أهل الرأي. ويتضح من كتاب الشافعي معاداته للنزعة

(١) نقلاً من عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، ط١، (جدة: دار الشروق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م)، ص٤٣، ١٠٠.

(٢) انظر: عبدالمجيد محمود عبدالمجيد «الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري (بيروت: ١٩٧٩م - ١٣٩٩)، ص ١٠٥-١١٤. وانظر: عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، مصدر سابق، ص ٦٩-٧٠. محي الدين عبدالسلام بلتاجي، موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق الفقهية (مصر: نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية) ٢٣/ ٧٠-٧١، ص٧٥.

الأرأيتية[1]، تلك النزعة التي تقوم على أساس القول بالرأي دون النظر إلى حالة سابقة (= نص من الكتاب أو السنة والإجماع)، يقول الإمام الشافعي: «إن جهة العلم الكتاب والسنة والإجماع والقياس ولا يقيس إلا من جمع الأدلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله عز وجل ... ولا يجوز لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم»[2]، وإذا كان الشافعي يرفض التفكير الذي يستند إلى مثال سابق «ولا يقول – أحد – بما استحسن شيئاً يحدثه لا على مثال سابق»[3]، فإن الشافعي يرفض ذلك الاتجاه الذي يقف عند ألفاظ النصوص «من غير نظر إلى علل راعاها – الشارع في تشريعه، ولا أصول عامة يرجع إليها المجتهد، ولا أصول خاصة بالأبواب المختلفة، فهم المشترعون الحرفيون، ومن أجل ذلك نراهم – أي أهل الحديث – إذا لم يجدوا نصًّا في المسألة سكتوا ولم يلتفتوا»[4]، ويمكنهم موقفه من النزعة الحديثية من قوله: «لو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان»[5]

وهكذا استطاع الشافعي من خلال تحاوره مع هذين الاتجاهين المتصارعين أن يصل إلى نظريته التكاملية، حيث تعرف على مواطن الخطأ

(١) انظر الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٠٤.
(٢) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص٥٠٩-٥١٠.
(٣) الإمام الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ط٢، (القاهرة: مكتبة التراث، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، ص٢٥.
(٤) محمد الخضري، تاريخ التشريع الإسلامي، ط٩، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م)، ص١٧٩.
انظر: عبدالمجيد محمد عبدالمجيد «الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري (بيروت: ١٩٧٩م – ١٣٩٩هـ)، ص٩١.
(٥) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص٥٠٥.

والضعف في كل من الاتجاهين، وكذلك جوانب القوة فيهما[١] فاتجاه أهل الحديث اتخذ من الوقوف عند ألفاظ النصوص، نقطة بداية ونهاية له، وسار على هدي قواعده المنهجية في دراسة النصوص فكانت هذه القواعد قيداً يعوق إدراك جوانب مهمة في النصوص المنهجية التي تؤديها معاني النصوص(= علل) النصوص، وفي ذلك إنكار للوظيفة المنهجية التي تؤديها معاني النصوص (=عللها)، ولكنهم مع ذلك دافعوا عن أهمية النصوص في التشريع، وهي قاعدة مهمة أخذ بها الشافعي في نظريته التكاملية (= لا يحدث شيء إلا على مثال سابق)[٢]. وأما اتجاه أهل الرأي فكانت أحكامه أكثر عرضة للخلل، ويرجع ذلك إلى أمرين:

الأول- يتعلق بأسباب خارجة (= قلة الحديث وكثرة الوضع + والتيارات الوافدة).

والأمر الثاني- يتعلق بطبيعة كامنة في منهج الاتجاه، وهي الانطلاق إلى دراسة الوقائع والأحداث بدون مثال سابق، أو بمعنى آخر بدون نظرية توجه للدراسة وتحدد ضوابطها[٣]، وبالرغم من ذلك فإن لهذا الاتجاه جانب قوة تمثل في مواجهة الوقائع المستجدة، ومن هنا أخذ الشافعي بالقول بالمعقول (= القياس) «فليس كل العلم يوجد فيه كتاب وسنة نصًّا» ويقول في كتاب الأم: «وإن قال قائل: أرأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة، ولا يوجد الناس اجتمعوا عليه، فأمرت بأن يؤخذ قياس على كتاب، أو سنة يقال لهذا قبل عن الله؟ قيل: نعم قبلت جملته عن الله. فإن قيل: ما جملته؟ قيل: الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة»[٤]. ومن هنا

(١) انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي – عبدالفتاح محمد الحلو، ط١، (–: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٩٣هـ - ١٩٦٤م) ج١، ص٢٤٣.

(٢) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٢٥.

(٣) انظر: عبدالمجيد محمود عبدالمجيد «الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري (بيروت: ١٩٧٩م – ١٣٩٩هـ) ص٨١.

(٤) الشافعي، الأم، إشراف وتصحيح: محمد زهري النجار (بيروت: دار المعرفة)، ج٧، ص٢٩٩.

يبرز الشافعي مبدأ التساند الوظيفي بين إجراءات البحث المنهجية ومبدأ الملامة المنهجية، فالقياس أدلة منهجية مجالها الحالات اللانصية، واللغة أداة منهجية لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص، «فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا عن آخره، وعامًا ظاهراً يراد به العام وبدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه..»[1]، وعلى ضوء ما تقدم يمكن القول بأن الشافعي في كتاب الرسالة صاغ القواعد المعرفية والمنهجية لعلم الدراسات الفقه أصولية طبقاً لنظريته التكاملية، وقد أشار إلى هذا المعنى ابن أبي الجارود، فقال: «كنا نتحدث نحن وأصحابنا من أهل مكة، أن الشافعي أخذ كتب ابن جريج عن أربعة أنفس: عن مسلم ابن خالد، وسعيد بن سالم، وهذان فقهيان، وعن عبدالمجيد بن عبدالعزيز بن أبي داود ... وعن عبدالله بن الحارث المخزومي وكان من الأثبات، وانتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس، رحل إليه ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جملاً ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث فتصرف في ذلك، حتى أصل الأصول، وقعد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره، وعلا ذكره، وارتفع قدره حتى صار منه ما صار»[2]، إن هذا النقل يؤكد لنا أن النسق الفكري الذي أقامه الشافعي يعبر عن التقاء الاتجاهات الفكرية السائدة في عصره، وعن تأثره بشكل واضح بالشخصيات العلمية، أمثال مالك بن أنس (= زعيم مدرسة أهل الحديث)، وأبي حنيفة (=زعيم مدرسة أهل الرأي).

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٥١-٥٢.
(٢) ابن حجر، توالي التأسيس، ص٥٣.

ثانياً: إسهامات الشافعي النظرية المنهجية:

إن النسق الفكري للشافعي كما هو مترجم في كتاب الرسالة يتضمن قضيتين أساسيتين مرتبطتين معًا: الأولى هي القواعد المعرفية (= مصادر المعرفة الشرعية)، والثانية تتمثل في القواعد المنهجية التي باتباعها يمكن الكشف عن الأحكام الشرعية، وسنتناول ذلك فيما يلي:-

إسهامات الشافعي النظرية:

١- نظرية التفسير الوظيفي:

إن علم الدراسات الفقه أصولية كما يتصوره الشافعي ليس إلا دراسة للبيان، وتفسيرًا لهذا البيان بطريقة علمية منظمة، وقد استهدف الشافعي في كتابة الرسالة أن يؤكد على أهمية وجود علم موضوعي يتوافق مع العلوم الأخرى، موضوعية البيان وهو كما يعرفه الشافعي: «اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول متشعبة الفروع»[(١)]. ثم يذهب الشافعي- بعد التعريف – إلى أن البيان ينقسم إلى مجموعات: قرآني ونبوي واجتهادي، متساندة تساندًا وظيفيًّا، يؤثر بعضها في البعض الآخر، وقد عبر الشافعي عن ذلك وهو بصدد تحديد أقسام البيان، فقال: «فمنها – أي وجوه البيان – ما بأنه لخلقه نصًّا ... وما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة.... وما سن رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نص حكم... ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه»[(٢)]، فهذا النص للشافعي يؤكد على قيام علاقات وظيفية معينة بين وجوه البيان، فمثلاً السنة النبوية (= المجموعة النبوية) تقوم بوظيفتين: وظيفة تفسيرية لأحكام القرآن المجملة، والوظيفة الأخرى وظيفة تشريعية بإنشاء الأحكام، والاجتهاد

(١) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٢١.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٢١-٢٢.

يقوم بوظيفة فهم المعنى في النص (= تعقل النص)، لمواجهة الوقائع المستقبلية والأحداث المستجدة. لبيان حكم الشرع فيها، وعليه فإن التفسير كما يستنتج من أقوال الشافعي أساساً على فهم الخطاب الشرعي، يقول الشافعي في ختام مقدمته: «أن يرزقنا فهماً في كتابه، ثم سنة نبيه»[1]. ومن هنا يمكن القول بأن التفسير في عبارات الشافعي يعني «تحليل منهجي للخطاب الشرعي من أجل فهم متضمنات ذلك الخطاب في ضوء قواعد معينة»، ومن أهم قواعد نظرية التفسير الوظيفية عند الشافعي أن فهم الخطاب الشرعي يجب أن يكون داخل الخطاب الشرعي ومن الخطاب ذاته، فالاجتهاد مثلاً (= القياس) ليس هو القول بالرأي، بل هو «ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة»[2]، وهذا المعنى للقياس يسلمنا إلى نظرية أخرى من نظريات الشافعي إنها نظرية الرد.

٢- نظرية الرد.

يقسم الشافعي في كتابه الرسالة العلم إلى قسمين، علم أولي (= علم الأصل = النقل)، وعلم ثانوي (= علم الاجتهاد)، فالعلم الأولي هو الذي يؤخذ من النص باستفادة التحليل اللغوي، ويطلق عليه الشافعي بأنه علم الحق الظاهر والباطن. أما العلم الثانوي فهو الذي يستنتج من العلم الأولي، ويقوم على أساس التشابه والتماثل، وقد وصفه الشافعي بأنه علم الحق في الظاهر، ويستند الشافعي في هذا التقسيم إلى قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وعليه فإن هذه النظرية تقوم على افتراضين أساسين هما:-

(١) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص١٩-٢٠.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٤٠.

الافتراض الأول – وهو أن العلم الحق المفترض طلبه يكون من «الكتاب أو السنة»[١]، وهذا العلم الأولي (= الأصل).

الافتراض الثاني – أن هناك علماً مرده العلم الأولي.

وعلى أساس هذين الافتراضين تقوم علاقة استنباط، حيث نتائج العلم الثانوي من مقدمات العلم الأولي (= الأصل)، وإلى هذا المعنى يشير الشافعي، فيقول: «والعلم من وجهين اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب، فإن لم يكن فسنة، فإن لم يكن فقول عامة من سلفنا، لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله ﷺ»[٢]. ويحدد الشافعي الهدف الأساسي من هذا الرد بأنه «موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة»[٣].

٣- نظرية المعرفة الشرعية.

لقد ذكرنا سابقاً أن الظروف البنائية والفكرية التي عاشها المجتمع الإسلامي وعاصرها الشافعي، أظهرت مجموعة من المتاعب الفكرية، منها التشكيك في قيمة المعرفة التي ينتجها أنصار الاتجاهات الفكرية السائدة، فأنصار الاتجاه الحديثي يركزون جهدهم في إبراز أهمية الخبر (= الكتاب + السنة) بوصفهما مصدرًا وحيدًا للمعرفة الشرعية، ويرفضون من ثم أن يكون العقل مصدراً لتلك المعرفة الشرعية، في حين يذهب أنصار الاتجاه الأرأيتي إلى القول بقدرة العقل على الوصول إلى المعرفة الشرعية، ومما يدل على هذا التشكيك ما سجله ديوان العرب[٤]، ومن هنا قام الشافعي

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٤٠.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٤٩.
(٣) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٤٠.
(٤) انظر: عبدالمجيد محمود عبدالمجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مصدر سابق، ص٦٨.

بصياغة جديدة لمصادر المعرفة الشرعية، حيث يصور الشافعي مصادر المعرفة في شكل سلسلة أو سلماً تعتمد فيه كل حلقة أدنى على الحلقات التي تسبقها، ويحتل القرآن قمة السلم، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس، وفي هذا المعنى يقول الشافعي: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم. الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس»[١]، هذا التصور الإبداعي ينطوي على نظرة تكاملية أساسها التساند الوظيفي بين النص (الكتاب/السنة) وبين الاجتهاد (الإجماع/القياس).

إن الشافعي بنظرته التكاملية يرى بأن للاجتهاد وظيفة منهجية، كما أن للنص وظيفة نظرية في عملية البحث الشرعي من حيث توجيه طريقة الاستنباط، وأنه بدون الاستناد إلى النص يصبح الاجتهاد (= القياس) ابتداعاً في الشرع، وأن النص بدون الاستناد سيواجه بأزمة تفسير، وإن التكامل المعرفي بين النص والاجتهاد ضرورة تفرضها النظرة التنبؤية للمستقبل، تلك النظرة التي تتضمن توقع حدوث وقائع لا نص فيها، وهذا التحليل يشرح تلك العبارة التي قالها الشافعي: «ليس كل العلم يوجد فيه كتاب وسنة نصًّا....»[٢]وقد عبر أحد الفقهاء عن ذلك التحليل، فقال: «إن نصوص الكتاب والسنة محصورة، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة.... وهي على الجملة متناهية،... غير متناهية الجدوى والفوائد»[٣]. وإذا كانت هذه النظرة التصورية للنصوص والوقائع قد فرضت تكامل القواعد المعرفية التي توجه مسلك التفكير الفقه أصولي، فإن هذه النظرة التصورية تسلم إلى نظرة تكاملية منهجيًّا لتعكس ذلك التكامل للمصادر المعرفية، وهذا ما سنتناوله في الفقرة التالية.

(١) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٣٩.

(٢) الإمام الشافعي، الأم، إشراف وتصحيح: محمد زهري النجار (بيروت: دار المعرفة) ج٦، ص٢٠١.

(٣) الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، ط١، (الدوحة، مطابع الدوحة الحديثة، ١٣٩٩هـ، ج٢، ص٧٣-٧٤٤.

ب- إن القراءة المنهجية لكتاب الرسالة توصلنا إلى أن الميتودلوجيا عند الشافعي تتكون من الأسس والقواعد، التي يتعين اتباعها في تفسير الخطاب الشرعي، فما هي هذه الأسس والقواعد المنهجية؟

١- أسس المنهج عند الشافعي.

يحدد الشافعي أسس المنهج في عدد من الأسس الرئيسية، وهي:-

أ- شمولية النصوص الشرعية.

يقول الشافعي: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيها»(١)، وفي خطوة تحليلية متقدمة يحلل الشافعي معنى ذلك، فيقول: «كل ما نزل بمسلم فيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد»(٢).

ب- المعرفة باللغة العربية.

يؤكد الشافعي في أكثر من موضع على أهمية هذا الأساس، وذلك لما له من دور كبير في تفسير الخطاب الشرعي، يقول الشافعي: «وإنما بدأت بما وضعت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة العرب) انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»(٣).

ج- التعليل.

يعتبر التعليل مبدأ تأسيس القياس، فلولا التعليل لما أمكن القول بالقياس، فالقياس لا يكون إلا باستخراج المعاني (=العلل) من النصوص،

(١) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص١١.
(٢) نفس المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٧.
(٣) نفس المرجع السابق، ج٢، ص٥٠، ص٤٠.

يقول الشافعي: «والاجتهاد (= القياس) لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب دلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة»[١]، وبتوضيح أكثر دقة يقول الشافعي: « كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم – اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد»[٢]، فإذا توصل بالاجتهاد إلى المعنى (=العلة) حكم بحكم النص على كل حالة اشتركت مع النصوص في علة الحكم، وفي هذا المعنى يقول الشافعي: «كل حكم لله أو لرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني، فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم حكم فيها النازلة المحكوم فيها، إذا كانت في معناها»[٣].

د- الاستنباط.

يقرر الشافعي بأنه «ليس كل العلم يوجد فيه كتاب وسنة نصًّا»[٤]، مع أنه يؤسس نظريته على قاعدة مهمة تنص بأنه ما «تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدي فيها»[٥]، فنحن هنا أمام إشكالية ظاهرية، حلها الشافعي باللجوء إلى الاستنباط، أي استنباط حكم الواقعة اللانصية من الحالات المنصوص عليها، وذلك باستخراج المعنى (= العلة) من المنصوص، ثم مطابقته على الواقعة المراد بيان حكم الشارع فيها، وعلى هذا فالاستنباط عبارة عن عملية تفكير تبدأ من النص إلى ما ورائية النص، ثم الانتقال إلى الواقعة المراد بحث حكمها، ثم الرجوع إلى النص مرة أخرى، وقد عبر الشافعي عن ذلك بقوله: «كل ما نزل بمسلم

(١) نفس المرجع السابق، ج٢، ص٥٠٣-٥٠٤.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٤٧٧.
(٣) نفس المرجع السابق، ج٢، ص٥١٢.
(٤) الإمام الشافعي، الأم، مصدر سابق، ج٦، ص٢٠١.
(٥) الإمام الشافعي الرسالة، ج١، ص١٢٠.

ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد والاجتهاد القياس»[١]. «والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة.... وموافقته تكون من وجهين: أحدهما أن... أو نجد الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما، فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً»[٢]. إن الشافعي بهذا النص وغيره يكشف لنا عن وظيفة العقل في عملية البحث الشرعي، فهو يقوم بعملية استخراج المعنى (= العلّة) من النص، وعملية الإلحاق، وهذا ما سنتناوله بشيء من الإيضاح في الفقرة التالية.

٢- القواعد المنهجية عند الشافعي.

بعد أن حددنا أسس المنهج في كتاب الرسالة، ننطلق إلى الإجابة عن كيف نستقي المعرفة الشرعية، في رأي الشافعي أربع خطوات أو إجراءات منهجية، هي: التحليل التشريحي للنصوص، والتحليل الإشعاعي، والتحليل الانتخابي، والتناظر أو المماثلة بين الواقعة والحالة النصية، وسنفصل ذلك فيما يلي:-

أ- التحليل التشريحي.

تعتبر هذه الخطوة من أهم الخطوات المنهجية التي يركز عليها الشافعي دائماً في عملية البحث الشرعي، وهي عبارة عن قراءة لغوية تحض على البقاء داخل حدود النص (= النصوص)، وهدفها الإيضاح والإفهام، إنها ترجمة في داخل اللغة نفسها، ترجمة ألفاظ النص إلى لغة أكثر وضوحاً وإفهاماً، وعليه فإن القيام بهذه الخطوة يتطلب المعرفة المتقنة باللغة

(١) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ص٤٧٧.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ص٤٠.

العربية، يقول الشافعي: «وإنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره. لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب»[1]، ولما كانت هذه الخطوة المنهجية تعتمد على القراءة اللغوية، فإن نتائجها تكون أكثر موضوعية.

ب- التحليل الإشعاعي.

تعتبر هذه الخطوة أعمق تحليلاً من الخطوة الأولى، لأنها تبحث عن المعنى (= العلّة) من النص في بنيته الكلية، ولهذا تعبر هذه الخطوة المنهجية عن قراءة تحليلية لما ورائية النص، حيث يسلط المجتهد أشعة قوية على النص، ليكشف عن المعنى الكامن وراء النص، وقد عبر الشافعي عن هذه الخطوة بقوله: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه الاجتهاد»[2]، ويكشف لنا هذا النص أن الفهم (= الإيضاح) على مستوى النص يمكن أن يتحقق في صورتين، (= الأولى) تتمثل في الفهم الذي يرتكز على الملاحظة المباشرة للنص (= على القراءة الأولية للنص)، وهذا ما يعنيه الشافعي بقوله: (ففيه دلالة موجودة....)، وهذه الصورة هي التي تفضي إلى الضرورة اليقينية، كما عبر الشافعي عن ذلك بقوله: «العلم من وجوه إحاطة في الظاهر والباطن.... فالإحاطة منه مكان نص حكم لله أو سنة لرسول الله، نقلها العامة، عن العامة، فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال، وفيما حرم أنه حرام»[3]. أما الصورة الثانية للفهم (= للبيان) فهي التي تقوم على أساس التفكير الاستنباطي الذي لا يسمح له أن يمضي

(١) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٥٠، ص٥١-٥٢.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٥٩.
(٣) نفس المصدر السابق، ج٢، ٤٧٨.

بعيداً، وإنما يخضعه لبنية النص في رحلته للكشف عن المجهول، وإلى هذا المعنى يشير الشافعي، فيقول: «والقياس (= الاجتهاد) ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه، وموافقته تكون من وجهين:

أحدهما أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصاً أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينص فيه بعينه كتاب ولا سنة..... أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئاً أقرب به شبهاً من أحدهما فنلحقه بأولى الأشياء شبهاً به»[1]. وهذه الصورة تحتاج إلى معرفة علمية بجانب المعرفة اللغوية، وفي هذا يقول الشافعي «ولا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله فرضه وأدبه وناسخه.... ويكون عالماً بما مضى قبله من السنن وأقاويل السلف، وإجماع الناس، واختلافهم ولسان العرب... ويكون صحيح العقل...»[2]. وعليه فإن عملية الفهم (= الإيضاح) في هذه الصورة تتخذ طابعاً ذاتيًّا، لأنها تعتمد على قدرات وإمكانيات كل مجتهد، ولهذا يكثر الاختلاف في هذه الصورة، الأمر الذي قد يؤدي إلى تعدد نتائج الاجتهاد (= القياس)، وقد أدرك الشافعي ذلك، فقال: «وإذا طلب العلم فيه بالقياس فقيس بصحة أيتفق القايسون في أكثره وقد نجدهم يختلفون. والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه. وقد يختلف القايسون في هذا»[3]. ولهذا ضعف الشافعي نتائج هذه الصورة في القسم الثاني من أقسام العلم باعتبار أن نتائج هذه الخطوة (=

(١) نفس المصدر السابق، ج١، ص٤٠، ج٢، ص٥٠٣، ٥٠٧-٥٠٨.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٢، ص٥٠٩-٥١١.
(٣) الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج٢، ص٤٧٩.

الكشف عن معنى النص) احتمالية (= ترجيحية)، يقول الشافعي: «العلم من وجوه.... ومنه حق في الظاهر.... علم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق. فذلك حق في الظاهر عند قياسه، لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب فيه إلا الله»[1]، ولعله يتضح من هذا النص استخدام الشافعي لمعيار الموضوعية والذاتية في التفريق بين قضايا علم الظاهر، حيث يعني بالموضوعية. ما يمكن الاتفاق عليه، وبتعبير الشافعي «الذي لا يسع أحداً عندنا جهله ولا الشك فيه»[2]. فعلم الإحاطة في الظاهر والباطن هو وحده الذي يتميز عن غيره (=علم الظاهر) في أنه وحده الذي يتيح الاتفاق في وجهات النظر إلى موضوع البحث، ومن ثم فعلم الإحاطة هو العلم الذي يتسم بالموضوعية، أما علم الظاهر (= الاجتهاد) فهو أدنى مرتبة من علم الإحاطة، بسبب أنه علم يتصف بالذاتية، أي ذاتية المجتهد، وعليه فإن العلاقة بين النص والمجتهد هي التي تحدد نوعية العلم، وبمعنى آخر فإن نوعية القراءة للنص والمجتهد هي التي تميز بين علم وآخر، وقراءة النص تأخذ معنيين عند الشافعي، المعنى الأول وهو ما أشرنا إليه سابقاً بتميزه بطابع الموضوعية، التي تعني التركيز على ألفاظ النص، والقيام بترجمتها إلى معنى آخر أكثر وضوحاً، أي أنها محاولة تفسيرية باللغة (= البيان باللغة)، دون تدخل ذات القارئ (= المجتهد) في عملية القراءة التفسيرية ذاتها. والقراءة بهذا المعنى قراءة موضوعية (= قراءة محايدة)، إذ بمقتضاها يتفق العلماء على ما يعنيه النص.

أما المعنى الثاني للقراءة فهي القراءة التي بموجبها تختلف قراءة كل مجتهد عن الآخر بالنسبة لنفس النص، إنهم يقرأون (يحللون) النص من خلال الذات، تلك الذات المستجمعة للمعارف العلمية واللغوية.

(١) نفس المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٩.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٢، ص٤٧٨.

ج- التحليل الانتخابي.

هذه الخطوة تتبع الخطوة المنهجية السابقة، فالمجتهد عندما يسلط أشعته المعرفية على النص قد يكشف عن أكثر من معنى (= علة)، ولكن عليه أن ينتخب من بين ما يكتشفه من المعاني (العلل) الملائمة التي يستطيع من خلالها إلحاق الواقعة المراد بيان حكمها بالحالة النصية، لتشابهها في تلك العلة (= المعنى)، وقد عبر الشافعي عن مضمون هذه الخطوة بقوله: «كل حكم لله ولرسوله وجدت عليه دلالة فيه أو في غيره من أحكام الله أو رسوله بأنه حكم به لمعنى من المعاني فنزلت نازلة ليس فيها نص حكم – حكم فيها حكم حكم النازلة المحكوم فيها إذا كانت في معناها»[(١)].

د- التناظر أو المماثلة بين الواقعة والحالة النصية.

إذا كان الإجراء المنهجي السابق يتضمن عملية انتقاء الوصف المناسب (= العلة) من النص، فإن هذا الإجراء يشتمل على عملية نقل وإلحاق، نقل ذلك الوصف (= العلة) إلى الواقعة المستجدة، ليتحقق من أنها ثابتة فيها: إما بوجه الشبه (= قياس الشبه)، وإما بوجه التساوي (= القياس الجلي)، ثم القيام بإلحاق هذه الواقعة بالحالة النصية في الحكم، وقد عبر الشافعي عن هذا الإجراء المنهجي بقوله: «والقياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل، فلا يختلف القياس فيه. وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فذلك يلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه»[(٢)].

إن هذا الإجراء المنهجي يرسم لنا الشكل العام لمسلك البحث الشرعي في الصورة الشافعية، حيث يبدأ بالنص، ثم الواقعة المستجدة، ثم الاتجاه الدائري – مرة أخرى – إلى النص، كما يحدد لنا وظيفة العقل في ظل الشكل الدائري.

(١) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج٢، ص٥١٢، ج١، ص٤٠.
(٢) الإمام الشافعي الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٩٨.

المطلب الثاني: الصورة الحزمية

يتضمن الفقرتين التاليتين

أولاً: أهداف ومبادىء الثورة الحزمية.

ثانياً: منهجية الدراسات الفقه أصولية عند ابن حزم.

المطلب الثاني: الصورة الحزمية.

أولاً – أهداف ومبادئ الثورة الحزمية.

شهد القرن الهجري ميلاد حركة تجديدية نقدية في تاريخ الدراسات الفقه أصولية، نقدية لنقدها للصورة القديمة داخل اتجاه التحليل الجزئي التي ألفها فقهاء الأصول وتمرسوا عليها، وفي الوقت نفسه حركة تجديد لإنشائها علم الدراسات الفقه أصولية على قواعد معرفية ومنهجية جديدة، إنها الحركة التي التصقت باسم ابن حزم، وما أنتجته هذه الحركة من إقامة مذهب فقه أصولي يغاير المذاهب الفقه أصولية القائمة في جانب منها على منهج القياس (= إلحاق جزئي بجزئي، لاشتراكهما في العلة).

لقد استهدف ابن حزم من ثورته العلمية العودة إلى بنية النص (= رموزه ومضمونة)، هذه العودة التي اتخذت شكلاً مختلفاً ومنحى مغايراً في الصورة الشافعية، فالعودة في تلك الصورة تأخذ الشكل الدائري (= الحلقة)، حيث تبدأ الرحلة من النص إلى الواقع (= الوقائع المستجدة)، ومن الواقع إلى النص مرة أخرى، التي تأخذ المنحى العقلي، أما العودة إلى النص عند ابن حزم فهي ليست عبارة عن خط أو شكل، إذ إنها تعني استنطاق النص، أو محاورة النص، بدون تدخل من العناصر الخارجية (= المحاور)، إنها العودة التي يعلن فيها استقلالية النص، فلا سلطان

على النص، والنص سيد نفسه[١]، والعودة بهذا المعنى ترتبط عند ابن حزم بمبدأين: مبدأ الوضوح، ومبدأ عدم التدخل، وإليك تفصيل ما أجمل.

مبدأ الوضوح.

يقرر ابن حزم بأن «الأحكام كلها جلية في ذاتها، لأن الله تعالى قال لنبيه عليه السلام: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ... فالدين كله بين، وجميع أحكام الشريعة الإسلامية كلها جليلة واضحة. وقد قال عمر رضي الله عنه: تركتكم على الواضحة، كنهارها»[٢]، ويؤكد هذا التقرير فيقول بأن «العلم كله جلي بين، نعني علم الديانة، قال تعالى: ﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، فصح أن رسول الله ﷺ قد بين للناس ما نزل إليهم.... فإذا قد صح أنه عليه السلام قد بين ما نزل إليه، والمبين بين – والحمد لله رب العالمين – لمن يعلم اللغة التي بها خوطبنا»[٣]، ثم يقرر بناء على ذلك أنه «لا يحل لأحد صرف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها، الذي وضعت له في اللغة التي بها خاطبنا الله تعالى في القرآن، إلى معنى غير ما وضعت له، إلا أن يأتي نص قرآن أو كلام عن رسول الله ﷺ أو إجماع من علماء الأمة كلها على أنها مصروفة عن ذلك المعنى إلى غيره»[٤]، من هذين التقريرين ومن غيرهما يتضح أن الشريعة واضحة، وأن نصوصها جلية لا تحتاج إلى تفسير خارجي، بدليل فهم العربي بخطاب الشارع وقت نزوله. وهذا الوضوح والجلاء الذاتي يقطع الطريق لأي تدخل من قِبل قارىء النصوص (= المجتهد)، وإلى هذا

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شاكر، ط٢، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٣م)، ج١، ص٦٩.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٧، ص١٨٠.
(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ج٧، ص١١٠.
(٤) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت: دار المعرفة)، ج١، ص٥٠.

المعنى يشير ابن حزم، فيقول: «لا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حيًّا ولا ميتًا، وكل أحد له من الاجتهاد حسب طاقته، فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما لزمه الله عز وجل في هذا الدين، ففرض عليه أن كل أجهل أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه بالدين، الذي جاء به رسول الله ﷺ، فإذا دل عليه سأله، فإذا أفتاه قال له هكذا قال الله عز وجل، فإن قال له: نعم أخذ بذلك وعمل به أبداً، وإن قال له: هذا رأي هذا قياس.... فلا يحل له أن يأخذ بقوله»[1].

لقد أدى إيمان ابن حزم بوضوحية الشريعة إلى ضرورة عدم التدخل في النصوص الشرعية، فالأحكام أكثر موضوعية عندما لا يحدث تدخل مصطنع من الخارج (= المجتهدين) في عمل النصوص، في حين أن أي تدخل سيعمل على تدني درجة موضوعية الأحكام الشرعية[2].

إن ابن حزم يعبر عن مبدأ دع النصوص لتعمل بذاتها، هذا المبدأ ينقلنا إلى نقطة على جانب كبير من الأهمية المنهجية إنها إشكالية العلاقة الثنائية (النص/المجتهد)، وما يرتبط بهذه الثنائية من مشكلات منهجية كالموضوعية والحيادية، فابن حزم يحدد لنا إشكالية العلاقة بين النص والمجتهد في كتابيه: الإحكام والمحلّى، حيث يذهب إلى تصور النص بوصفه شيئًا مستقلًا، وطبقًا لذلك يعامل النص أو يعالج من داخل بنيته لا من خارجه، لأن النص «هو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء»[3]، وعليه فإن النص يدور حول قطبين أساسيين: هما قطب اللفظ وقطب المعنى، ولا يمكن فهم النص إلا بهما ومن خلالهما، وهذا

(١) ابن حزم، المحلي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع) ج١، ص٦٦-٦٧.

(٢) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص٥٨.

(٣) نفس المصدر السابق، ج١، ص٤٢.

يؤكد وضوحية النصوص، وإلزام تصور النص كما لو كان شيئاً مستقلاً له كيانه وهويته، ويقتضي ذلك من ثم أن يتجنب المجتهد الذي يدرس النص التدخل في عمله (= الإسقاط، التفسيرات الذاتية) اتباعاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥][1]، ومن هنا يتضح هدف ابن حزم من القول بهذا المبدأ، إن هدفه تحرير النص من أي التزام مذهبي (= التعصب المذهب)، واستقرار دلالة النص وثبوتها، بعد أن كانت تعيش حالة من اللااستقرار، فهي دائمة التغير والتحول بحسب قراءة المجتهدين، بل وبحسب قراءة المجتهد لذات النص (= تعدد أقوال أو روايات الإمام)، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا ما هو الأسلوب المنهجي، الذي يسير عليه المجتهد في دراسة الوقائع المستجدة والحوادث المتغيرة، التي لا نص فيها؟ هذا ما سنتناوله في الفقرة التالية.

ثانياً – منهجية الدراسات الفقه أصولية عند ابن حزم.

إن تحديد الأساس النظري لبناء ابن حزم العلمي المتمثل في مبدأ وضوح الشريعة الإسلامية، والمبدأ الذي ينص على دراسة النصوص على أنها خارجيات، يلزمنا ببيان المنهج الحزمي الذي في ضوئه تعالج النصوص وفقاً لذلك التصور، ويمكن أن نعرض لمنهج ابن حزم في الدراسات الفقه أصولية من خلال مرحلتين يعبران لديه عن موقف واحد، تتضمن المرحلة الأولى رفضه للقياس مصدراً ومنهجاً، بينما تشمل المرحلة الثانية عرضاً لتصور ابن حزم عن مصادر المعرفة الشرعية. ثم تصوره لمنهج البحث الشرعي والقواعد والإجراءات المنهجية التي دعا إليها بوصفها بديلًا للقياس.

(١) انظر: ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٨، ص٣، ١٢-١٣.

موقف ابن حزم من القياس.

إن قراءة سريعة لكتب ابن حزم، ولا سيما ذات الطابع المنهجي تنتهي بنا إلى نتيجة واحدة في صيغة استفهامية، الذي يسوغ للمجتهد الحكم بأن هذه العلة هي المرادة من قِبل الشارع؟ وما هو تبرير الاستدلال بالقياس؟ إن هذه النتيجة الاستفهامية القبلية تعكس لنا كيف أثار ابن حزم بصوت عال في عصره مشكلة القياس بشقيها المنطقي والسيكولوجي، وما أدت إليه هذه الثورة من تشكيك في القياس – منهجاً ومصدراً.

التحليل المنطقي للقياس.

القياس كما هو في الصورة الشافعية هو ذلك النوع من الاستدلال، الذي ننتقل فيه من جزئي إلى جزئي بجامع بينهما (= العلة)، هذا الجامع هو المعيار لإلحاق الحالات الطارئة التي لا نص فيها بالحالات المماثلة المنصوص عليها، ومن هنا فالقياس يعد أداة المعرفة الشرعية السائدة في عصور ما قبل الثورة الحزمية، كما أنه يتضمن الاعتراف بمبدأ المماثلة والتشابه، ولكن هل لهذا الاعتراف ما يبرره من الناحية المنطقية؟ يجيب ابن حزم بالنفي على هذا التساؤل، ليس هناك اعتراف منطقي يجعلنا نقول بضرورة الانتقال من علة مستنبطة من النص إلى حادثة مستجدة لوجود الشبه (= تشابه علة الفرع الأصل)، لأن الانتقال – على هذا النحو – يخلع على الأنواع المختلفة التساوي في الأحكام، وهذا باطل، يقول ابن حزم: «وقالوا: إن كل متشابهين فواجب أن يحكم لهما بحكم واحد من حيث اشتبها.... وذلك أنهم يريدون أن يأتوا إلى مساوٍ نوعاً آخر في بعض صفاته، فيلحقونه به فيما لم يستو معه، (قال أبو محمد): إن البرهان يبطل قولهم من نفس هذه المقدمة التي رتبوا، وذلك أنه ليس في العالم

شيئان أصلا – بوجه من الوجوه – إلا وهما مشتبهان من بعض الوجوه وفي بعض الصفات، وفي بعض الحدود لا بد من ذلك، لأنهما في الجملة محدثان أو مؤلفان أو جسمان أو عرضان، ثم يكثر وجود التشابه على قدر استواء الشيئين تحت جنس أعلى، ثم تحت نوع فنوع، إلى أن تبلغ إلى نوع الأنواع الذي يلي الأشخاص.... فواجب على هذه المقدمة الفاسدة التي قدموا. إذا كانت عين مما في العالم حراماً، إما أن يكون كل ما في العالم أوله عن آخره حراماً، قياساً عليه، لأنه يشبهه ولا بد في بعض الوجوه.... وما نعلم في الأرض – بعد السوفسطائية – أشد إبطالاً لأحكام العقول من أصحاب القياس، فإنهم يدّعون على العقل ما لا يعرفه العقل من أن الشيء إذا حرم في الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، ولا نص الله تعالى ولا رسوله ﷺ على تحريمه، وهذا ما لا يعرفه العقل ولا أوجب العقل قط تحريم شيء ولا إيجابية إلا بعد ورود النص، ولا خلاف في شيء من العقول أنه لا فرق بين الكبش والخنزير، لولا أن الله حرم هذا وأحل هذا، فهم يبطلون حجج العقول جهاراً، ويضادون حكم العقل صراحاً»[1]، فابن حزم وجد أن الأقيسة المتعلقة بالوقائع المستجدة تقوم على أساسها على مبدأ التعليل، وبمعنى أكثر عمومية فالقياس يبرر على أساس مبدأ التعليل، يقول ابن حزم «ذهب القائلون بالقياس... إلى القول بالعلل واختلف المبطلون للقياس، فقالت طائفة منهم إذا نص الله تعالى على أنه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما فحيث ما وجد ذلك السبب وجد ذلك الحكم»[2]، ولكن هل مبدأ التعليل مبدأ صحيح؟ يجيب فقهاء الأصول بأن مبدأ التعليل «مقدمة كلامية مسلمة»[3]، والبرهان على ذلك استقراء الشريعة «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٧، ص١٩٣-١٩٤.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص٧٦.
(٣) الشاطبي، الموافقات، بشرح عبدالله دراز، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى) ج١، ص٨٩.

العباد... فإن الله تعالى يقول في بعثة الرسل وهو الأصل: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ [النساء: ١٦٥] ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧] .... وإذا دل الاستقراء على هذا، وكان في مثل هذه القضية مفيداً للعلم، فنحن نقطع بأن الأمر مستمر في جميع تفاصيل الشريعة ومن هذه الجملة ثبت القياس»[١].

وهذا يعني أن القياس مردود إلى مبدأ التعليل[٢]، التعليل مبدأ استقرائي، أي أنه مدرك باستقراء الآيات القرآنية، ولن نناقش ذلك الفقيه الأصولي في صدق مبدأ التعليل، لأن كل صحيح في عقله يسلم بأن الشريعة إنما وضعت لمصالح العباد، ولا داعي لذلك التتبع الجزئي، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن هذا النقل الذي يمثل وجهة نظر المدرسة القياسية لم يحل لنا مشكلة مبدأ القياس، فابن حزم لا يرفض بشكل كامل الاعتقاد بالمبدأ، ولا ينكر صدقه في حدود ما، ولكنه يختلف مع أنصار المدرسة القياسية في تقييم هذا المبدأ، فأنصار المدرسة القياسية – كما أشرنا آنفاً – يعتبرون مبدأ التعليل أساساً للقياس (= الاستدلال الاستنباطي)، في حين ابن حزم يرفض التعليل بمفهومه القياسي، ومن ثم فهو ينسف القياس من مبدئه، وفي حين ابن حزم «ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل بعض الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر بذلك ونثبته حيث جاء من النص... وكما نقر بهذه الأسباب المنصوص عليها، فكذلك ننكر أن يدعي أحد سبباً حيث لم ينص عليه. ولسنا نقول إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول ليس منها شيء لسبب إلا ما نص منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى، الذي يفعل ما شاء، ولا نحرم ولا نحلل، ولا نزيد ولا ننقص، ولا

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦-٧.
(٢) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٧، ص١٥٠.

نقول إلا ما قال ربنا عز وجل، ونبينا ﷺ، ولا نتعدى ما قالا»[١]، ويكرر هذا المعنى بلفظ مختلف فيقول: «إننا لم ننكر وجود النص حاكماً بأحكام ما لأسباب منصوصة، لكنا أنكرنا تعدي تلك الحدود إلى غيرها، ووضع تلك الأحكام في غير ما نصت فيه، واختراع أسباب لم يأذن بها الله تعالى»[٢]، ويكشف لنا ابن حزم في مواضع أخرى عن روح فلسفته، فيقول: «إن كل شيء نص الله تعالى ورسوله ﷺ فهو حق. وكل ما زادوه بآرائهم مما ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله عليه السلام فهو باطل.... فصح أنه لا يحل لأحد تعليل في الدين ولا القول بأن هذا سبب هذا الحكم، إلا أن يأتي به نص فقط»[٣]، وفي موضع آخر يُردّد «أن الأسباب لا يتعدى بها المواضع التي نص الله تعالى عليه ورسوله عليه السلام عليها، ولا يوجب في كل مكان الحكم الذي وجب من أجلها في بعض الأمكنة»[٤]، ويوضح ذلك بقوله «إن الشيء إذا نص تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما فلا يكون سبباً البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً»[٥]، وبقراءة تحليلية لهذا التفكير الموضوعي، يتضح لنا أن ابن حزم يحاول أن يصحح مفهوم التعليل، أو بمعنى آخر يحاول أن ينبه المدرسة القياسية إلى أن التعليل مبدأ قائم في الفكر الفقه أصولي، ولكنه لا يصلح كمبدأ للقياس، وذلك أن عملية القياس تتضمن حالة انتقالية أي الانتقال من جزئي إلى جزئي (= غير منصوص على حكمه)، لاشتراكهما في العلة، هذه هي معاً مشكلة أساس القياس، فعلى أي أساس جاز هذا الانتقال؟ وكيف نستطيع أن نقول بأن العلة في النص مشابهة للحالات التي ندرسها؟ إن

(١) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص١٠٢.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٨، ص٩١.
(٣) نفس المصدر السابق، ج٨، ص٩٢.
(٤) نفس المصدر السابق، ج٨، ص٨٦.
(٥) نفس المصدر السابق، ج٨، ص٨٧.

تحديد المشكلة بهذه الصيغة الاستفهامية تجعل المدرسة القياسية كالذي يدور حول نفسه، لأنها تعالج المشكلة الثانية بالرجوع إلى الاحتمالات (= الترجيح غلبة الظن)، وهذا ما يرفضه ابن حزم رفضاً مؤسساً من ناحية منطقية وشرعية، أما بالنسبة للمشكلة الأولى فإن أنصار المدرسة القياسية يردون القياس إلى مبدأ التعليل، ولقد رأينا ابن حزم ناقش هذا المبدأ – لا بفرض رفضه – بل بفرض فكرة التجاوز، ولذا انتهت تحليلات ابن حزم لا إلى رفض مبدأ التعليل، بل إلى رفض الانتقال من حكم جزئي (= منصوص عليه) إلى جزئي آخر (= غير منصوص عليه) لوجود علة مشتركة، وعليه فإن من غير اليسير تأسيس القياس على مبدأ التعليل، ومن ثم فكيف نقيم علم الشرع على غير مبدأ؟

٢- التحليل السيكولوجي للعملية القياسية:

لم يرغب ابن حزم أن يقف في مناقشته للقياس عند تأسيس القياس، بمعنى أنه لم يكتف بإثارة المشكلة المنطقية للقياس، فأضاف إلى ذلك مشكلة أخرى تتعلق بالعملية القياسية ونتائجها، إنها المشكلة السيكولوجية للقياس التي يمكن صياغتها – طبقاً لتقريرات ابن حزم – في شكل تساؤلات: لماذا يتوقع المجتهد أن العلة في تلك الحالات الطارئة (= اللانصية) تشابه أو تماثل العلة في الحالات السابقة بالنص؟

- ما هو الأساس الذي يمكن به تبرير عملية المفاضلة بين العلل المتنافسة؟ إن هذه الصياغة الاستفهامية تعبر عن الإشكالية الحقيقية التي يثيرها ابن حزم، التي تكون في العلاقة القائمة بين النص والمجتهد/ منبثقة عنها كالموضوعية، والحيادية، والالتزام، والحقيقة. وسنبدأ بعرض لرأي المدرسة القياسية في تحديدها لإشكالية العلاقة السابقة: (المجتهد – النص/ المجتهد – الواقعة)، حيث تذهب إلى أن النص يبقى منغلقاً على

ذاته ما لم يقم المجتهد بفتحه، وذلك ببيانه (=التفسير المعنوي – التفسير العلمي)، وهذا البيان يعتمد على إمكانيات المجتهد وانتماءاته الفكرية أو المذهبية، ومن هنا تتعدد البيانات (= التفسيرات) لتعدد قراءة النص (= المجتهدين)، إذ إن كل قراءة للنص (= قراءة اجتهادية) توصل إلى فهم قد يختلف عن ذلك الفهم الذي توصل، إليه المجتهدون مع وحدة النص، ودليل ذلك اختلاف المجتهدين في قراءتهم لحديث الربا حول العلة التي تعيش خلف النص (= ما ورائية النص)[١]، وهذا يعني ضمنا أن العلة تعيش حالة من اللااستقرار، فهي دائمة التغيير والتبدل بتغير قراءة النص (= المجتهدين) وبتغير الظروف وبحسب ثقافة المجتهد، وقد عبر أحد الباحثين المعاصرين عن ذلك بقوله: «وهذا يتوقف على الفقيه ومدى تصوره الفقهي عند التماس الدلالة التي تربط بين الأصل المقيس عليه والفرع محل القياس، ويرتبط بمدى توافر آلة القياس له وقدراته الذاتية على الاستنباط»[٢] وقد اعتبر ابن حزم أن هذه ثغرة ينطلق منها في هدم القياس، يقول ابن حزم: «ويقال لمن قال بالعلل، وجعلها صفات في أشياء توجد فتشتبه بها فيوجب ذلك أن يحكم لها بحكم واحد. إنك لا تعدم معارضاً بصفات أخرى توجب غير الأحكام التي أوجبتم»[٣]، ويشير في موضع آخر إلى الأثر المترتب على اختلاف القراءة، فيقول: «وقد سألهم من سلف من أصحابنا فقالوا لو كانت العلة التي تدعون في الشرائع موجبة لما ادعيتم من تحليل أو تحريم لكانت غير مختلفة أبداً، كما أن العلل العقلية لا تختلف أبداً»[٤]، ثم يجمل ابن حزم نتائج التحليل القياسي للعلاقة (= المجتهد –

(١) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص٩٩.
(٢) محيي الدين عبدالسلام بلتاجي، موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق الفقهية، مصدر سابق، ص٧٦.
(٣) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج٨، ص١٠٥.
(٤) نفس المصدر السابق، ج٨، ص١٠٦.

النص/المجتهد – الواقعة)، فيقول: «وجميع أهل القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعي صحته تعارض به قياساً آخر، وكلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحاً ولا كل رأي حقًّا»[1]، وبالرغم من ذلك فإن أنصار المدرسة القياسية يرون أنه في حالات يمكن للنص أن يستقل بذاته، ويسوقون على ذلك حالة «ما أبانه الله لخلقه»[2] في هذه الحالة يستقل النص عن المجتهد، الذي ينحصر دوره في تفسير النص عن طريق التحليل اللغوي (= التشريحي)، وعليه يمكن أن نلخص موقف المدرسة القياسية في أنهم يقولون بوجود علاقة اعتمادية متبادلة بين عناصر تلك العلاقة (المجتهد – النص – الواقعة المستجدة)، ولعل هذا الموقف الممثل لعلماء المدرسة القياسية قد كشف عن التأثير الذي يمارسه المجتهد على النص، أنها تعلن عن ذاتية العملية القياسية، ولكن بالرغم من ذلك يرى أنصار المدرسة القياسية أن الموضوعية وإن كانت تمثل مطلباً مهمًّا (بدليل رفض الشافعي للاستحسان) إلا أنه لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الدستور الأخلاقي للمجتهد (= أخلاقيات العلم)، فعلى المجتهد أن يكون نزيهاً، عدلاً... وغير ذلك من اعتبارات أخلاقية (التوصيات الأخلاقية) تضاد مصطلحات الذاتية والتحيز، وتستقيم مع قواعد الحيادية، ومن خلال الضوابط المنهجية التي تسهم بشكل فعال في خفض درجة الذاتية، ومن هنا يمكن أن نعرف الموضوعية من وجهة نظر المدرسة القياسية بأنها الالتزام الشخصي بأخلاقيات العلم وقواعده المعرفية والمنهجية. ومع كل ذلك فإن الطرح المدرسي القياسي لهذه القضية الشائكة ما زالت موضع شك ومشكلة تؤرق ابن حزم، ولهذا حاول ابن حزم إعادة طرح العلاقة السابقة المجتهد –

(١) ابن حزم، المحلي، مصدر سابق، ج١، ص٥٨.
(٢) انظر: الإمام الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ج١، ص٨٩.

النص – الواقعة المستجدة، في صورة جديدة تنطلق في تشكلها من التشكيك في قيمة المعرفة الشرعية بطريق القياس، ذلك أن القياس كما لاحظ ابن حزم يقوم على الفاعلية العقلية، وبما أن العقل يفقد القدرة على الوصول إلى الحقيقة اليقينية، وبما أن العقول تتفاوت، فإنه من غير المقبول أن نثق في نتائج تلك العملية، كما أنه لا يمكن وصف تلك النتائج بأنها المعرفة الحقة، لأن المعرفة الحقة اليقينية هي التي تكون نتاج النص، فلا يقين إلا بما نص عليه الخبر (= الكتاب أو السنة)، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «فلو كان التعليل صواباً لكان ما نص الله تعالى عليه ورسوله عليه السلام بأن جعله سبباً للحكم أولى – عند كل من له مسكة عقل ودين – من علة يتكهنون في استخراجها»[(١)]، ويقول: «وأما الحقيقة فإن الظن باطل، بنص حكم النبي ﷺ بأنه أكذب الحديث، وبنص قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]، فالظن بنص القرآن ليس حقًّا، فإذ ليس حقاً فهو باطل»[(٢)]، ثم يبين على لسان أنصار المدرسة القياسية ما تنطوي عليه عملية القياس من «خوف خطأ التشبيه، إقراراً منهم بأنهم لا يثقون بجملته، وهذا هو الحكم بالظن، وهو محرم بنص القرآن»[(٣)]، ولما كان القياس يعتمد على نشاطات العقل المختلفة، فإن نتائجه تفتقر دائماً لليقين، ومن هنا «ذهب أصحاب الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم – البتة في شيء من الأشياء كلها – إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي ﷺ... أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها متيقن»[(٤)]، ويكشف هذا النقل عن الجانب الابستمولوجي في فكر ابن حزم، فهو يرفض كل معرفة لا يكون مصدرها الخبر (= الكتاب والسنة)

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص٧٨، ج٧، ص٧٧
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص٧٨، ج٧، ص٧٧.
(٣) نفس المصدر السابق، ج٨، ص٤٧.
(٤) نفس المصدر السابق، ج٧، ص٥٥.

والنقل (= الإجماع)، لأن هذه المصادر يقينية، ولهذا رفض كل منتجات أو مخرجات العملية القياسية، لأنها تفتقر إلى اليقين، أي أنها ظنية (= احتمالية)، وتجدر الإشارة إلى أن أنصار المدرسة القياسية متفقون على أن معرفة الحقيقة الخالصة (= وبتعبير الشافعي الحقيقة الحقة في الظاهر والباطن) في ميدان القياس أمر مستحيل، ولهذا يتنازلون عن المعرفة الحقة في الظاهر والباطن ويحلون محل ذلك نسبية المعرفة (= المعرفة الحقة في الظاهر)، استناداً إلى الحديث الشريف: (إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران»[1] فالدلالة المنهجية للحديث أن المسائل الاجتهادية اللانصية قد يختلف فيها المجتهدون، ومن ثم تتعدد الأحكام (= احتمالية الحقيقة)، مع أن الحق فيها لا يتعدد (= حكم الله)[2]، ولهذا فقد يتطابق حكم الله مع أحد تلك الاحتمالات الاجتهادية، ومن هنا ينطلق ابن حزم إلى إثارة مشكلة منهجية تتلخص في أن حكم الله في تلك الواقعة واحد، وقد يهدي الله أحد المجتهدين فيصيب ذلك الحكم[3]، وما عداه من المجتهدين مخطئون، لكن من الذي يحدد لنا ذلك المجتهد المصيب بعينه[4]؟ وبكلمات أخرى يتخذ ابن حزم من موقف التطابق بين حكم أحد المجتهدين وحكم الشارع، نقطة انطلاق أو بداية تأسيس بطلان القياس، إذ إنه من الصعوبة القول بأن حكم المجتهدين يوافق حكم الشرع، نظراً لعدم وجود المعيار الدقيق اليقيني الذي يبين صحة أحد تلك الاجتهادات الاحتمالية، ورفض البقية باعتبار أنها تقوم في دائرة الخطأ المأجور عليه، وبناء على ذلك حاول ابن حزم أن يوجه الحديث وجهة تتسق مع مصادره المعرفية، فذكر أن الدلالة المنهجية للحديث تشير إلى أن من المجتهدين من

(١) الحديث في صحيح مسلم باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد.
(٢) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص١٣٦.
(٣) انظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص١٣٩.
(٤) انظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص١٣٣.

يصيب أو يخطئ في أحد الإجراءات المنهجية[١]، ومن ثم في الحكم «فلقد علمنا أنه لا يمكن أن يخفي الحق في الدين على جميع المسلمين، بل لابد أن تقع طائفة من العلماء على صحة الحكم بيقين،... (لأن) الدين مضمون بيانه ورفع الأشكال عنه، بقول الله تعالى: (تبياناً لكل شيء) وبقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤][٢]، وتأسيساً على هذا البعد المنهجي يقرر ابن حزم أن استناد المدرسة القياسية إلى بعض الأحاديث والآثار التي تشير إلى أن الصحابة رضوان الله عليهم – إن صحت – قاموا بعملية الاجتهاد في عموم صورة، استناد صحيح ومقبول، لأن معيار المطابقة أو عدمها كان موجوداً، إنه الوحي (= كلام الله، أو قول الرسول ﷺ)، الذي أخبر بموافقة حكم معاذ بن جبل رضي الله عنه في شأن اليهود – عليهم لعنة الله – لحكم الله فيهم، وكذلك فيما رواه عمر بن الخطاب رضي الله عنه في بعض الوقائع، وغير ذلك من نماذج حفظتها كتب الحديث، وعليه فإن هذه الاجتهادات من الصحابة ارتقت من مستوى الاحتمال (= الظنية) إلى مستوى اليقين بتأييد الوحي لها[٣]، وقد يعترض على الفهم الحزمي السابق للحديث بأن نتائج العملية القياسية – وإن كانت ظنية – إلا أنه من خلال عدد من الإجراءات المنهجية (= ممثلة في ضوابط العلة وشروط القياس) التي على ضوئها تختبر تلك النتائج يمكن التوصل إلى درجة من اليقين تكون كافية للأخذ بتلك النتائج، ويجيب ابن حزم بسؤال: هل يمكننا أن نحصل على اليقين الكامل؟ أن أنصار المدرسية السياسية يصنفون نتائج القياس بحسب تقسيم للقياس، فهناك القياس الجلي والقياس غير الجلي، فنتائج الجلي تحوز على اليقين الكامل، أما نتائج القياس غير الجلي فأنها

(١) انظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص١٣٣.
(٢) انظر: نفس المصدر السابق، ج٨، ص١٣٦، ١٤٠، ١٤٢ – ١٥٠.
(٣) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٥، ص ٧٢، ١٣١.

تتصف بعدم اليقين الكامل، أي أنها تحوز على يقين غير كامل[1]، وذلك أن العلة التي تقوم عليها العملية القياسية في هذا النوع غير قابلة للتحديد الموضوعي، بدليل تعدد العلل بتعدد القائسين، وإلى هذا يشير ابن حزم بقوله: «ويقال لمن قال بالعلل، وجعلها صفات في أشياء توجد فتشتبه بها، فيوجب ذلك أن يحكم لها بحكم واحد: إنك لا تعدم معارضاً بصفات أخر، توجب غير الأحكام التي أوجبتهم، فإن أنتم أبطلتم حكم التشابه الذي يعارضكم به خصومكم فقد أردتم أن الاشتباه لا معنى له ولا يوجب حكماً، وليس قول خصومكم فيما أتوا به من ذلك بأولى بالسقوط من قولكم، مثال ذلك أن تقولوا: لما أشبه النبيذ الخمر في أنه شديد ملذ مسكر وجب له التحريم من أجل ذلك، فيعارضكم خصومكم، فيقولون: لما أشبه النبيذ المسكر العصير في أنه لا يفكر مستحله وجب له التحليل من أجل ذلك. فإن أبطلتم التشبيه الذي أتى به خصومكم فقد أقررتم أن التشبيه لا يوجب حكمًا، وهذا عائد على تشبيهكم الذي شبهتم أنتم ولا فرق. وقال بعضهم علة تحريم البر بالبر متفاضلاً أنه مطعوم. وقال بعضهم: العلة في ذلك أنه مكيل. وقال: بعضهم العلة في ذلك أنه مدخر. قال أبو محمد: وكل واحدة من هذه الطوائف مبطلة لما علمت به الأخرى، فكلهم قد اتفق على إبطال التعليل بلا خلاف بينهم، فليس ما أثبتت هذه الطائفة من التعليل بأثبت مما أثبتته الأخرى، ولا بعض هذه العلل أولى بالسقوط من سائرها»[2]، ويكرر ابن حزم هذا المعنى فيقول: «وما يدري القائس إذا اشتبهت الوجوه أيها أحب إلى الله عزّ وجل، أو أيها أقرب إليه؟ وهذا، ما لا يقطعون به، ولا يقطع أحد له حظ من العلم، [ثم يناقش رسالة عمر بن الخطاب]، ثم قوله: أعمد إلى أشبهها بالحق ولا نعلم إلا حقاً أو باطلاً، فما أشبه الحق فلا

(١) انظر: ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٧، ص٧٧.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص١٠٥.

يخلو من أن يكون حقاً أو باطلاً، فالباطل لا يحل الحكم به، وإن كان حقًّا فلا يجوز أن يقال في الحق إنه أشبه طبقته ونظرائه بالحق، لكن يقال في الحق أنه بلا شك، ولا يجوز أن يقال فيه يشبه الحق، فصح أن القياس باطل بلا شك»[1]، أن ابن حزم بهذا التحليل يتقدم خطوة عميقة وأمامية تكشف عن قدر كبير من لفهم للعملية القياسية، وكذلك عن جرأة متميزة في ضرورة هدم القياس، وتتمثل هذه الخطوة في البحث عن تبرير لعملية المفاضلة بين العلل المتزاحمة، وبصيغة استفهامية على أي أساس يمكن تبرير عملية المفاضلة بين العلل؟ ذكرنا سابقاً أن العملية القياسية تتضمن مجموعة من المبادئ الأساسية ومجموعة من الأركان والشروط، كما أنها تحوي مجموعة الاستنتاجات أو التكهنات (بتعبير ابن حزم)، التي تدور حول علاقات النص بالواقعة المستجدة، أي حول العلة، وتحليل ابن حزم يتوجه إلى هذه التكهنات (= العلاقات بين النص والواقعة المستجدة)، أي عن العلة فكيف تتم عملية انتخاب إحدى العلل من النص؟ يجيب أنصار المدرسة القياسية بأن عملية الانتخاب تتم بواسطة عدد من الإجراءات متمثلة في عملية السبر والتقسيم والدوران، والطرد.....، فالعلة تعتبر في تلك المراحل (= الإجراءات) تفسيراً مؤقتاً لما ورائية النص، ثم تصبح هي العلة التي أنيط بها الحكم إذا تطابقت مع الأوصاف المتعددة المعتمدة للعلة (= شروط العلة)، فإذا ظهر لنا عدد من العلل – بعد ذلك – يقوم المجتهد بعملية اختبار أخرى أنها عملية الترجيح، وعلى هذا يمكن لنا أن نقسم عملية الانتخاب إلى مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى مرحلة الاختبار العقلي، وتشمل هذه المرحلة كل عمليات السبر والتقسيم والدوران والطرد.....، المرحلة الثانية مرحلة التذوق الانطباعي. وقد سجل ابن حزم ملاحظتين سلبيتين على هذا التحليل، أولها: أن هذه الاختبارات تقريبية،

(١) نفس المصدر السابق، ج٧، ص١٤٨-١٤٩.

الأمر الذي يجعلنا غير متأكدين بأنه قد جرى التحقق من صحة التكهن. والثانية: أن التحقق من تكهن واحد أو من عدد محدود من التكهنات لا يوصلنا إلى اليقين الكامل، وكل ما نحصل عليه أن إحدى العلل محتملة أو مرجحة، ولكن لا يمكن لهذه العملية الترجيحية أن تجعلها – أي العلة – ذات يقين كامل، ودليل ذلك أن أنصار المدرسة القياسية يؤكدون أن التثبيت من صدق نتائج القياس مسألة احتمالية، يلعب فيها حساب الظن دوراً مهمًّا لذلك فإن العلة المقبولة التي يتم اختيارها هي العلة التي تكون نسبة احتماليتها من الصحة أكبر من العلل الأخرى، ومن هنا يرى ابن حزم أن المدرسة القياسية – ومن ثم العملية القياسية – ليس لديها معيار موضوعي في التفاصيل بين العلل، يقول ابن حزم: «إذا سألناهم عن معارضة قياسهم بقياس آخر، وتعليلهم بتعليل آخر. فما الذي جعل أحد القياسيين أولى من الآخر؟ أو أحد التعليلين أولى من الآخر؟ ولا سبيل إلى وجود قياس لهم أو تعليل لهم تتعذر معارضتهما بقياس آخر أو تعليل آخر كما وصفنا»[1].

وهكذا خلص ابن حزم من مناقشته لمبدأ وأساس القياس (= التحليل المنطقي)، ومن مناقشته للعلاقة الثلاثية المجتهد – النص – الواقعة المستجدة، إلى تحقيق هدفه المتمثل في الاتجاه بعمل الدراسات الفقه أصولية نحو الموضوعية وتنقيته من شوائب الذاتية، وكذلك هدفه في الوصول إلى معرفة شرعية يقينية، كما أنه بهذه المناقشة يصنع شكل الالتزام الصحيح، التزاماً يحرر النص من التفسيرات الخارجية، ويحرر المجتهد من الخضوع لتقاليد العشيرة العلمية (=المذهبية)، ويقرر أن علاج الوقائع المستجدة يكون من خلال النص، وليس عن طريق المجتهد، ولذلك أنكر ابن

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٨، ص٤٤.

حزم التقليد وشدد عليه حتى بالنسبة للعامي[١]، لقد استطاع ابن حزم في مناقشته لأنصار المدرسة القياسية تقديم البرهان على أن العملية القياسية عملية غير محايدة، وفي المقابل يثبت ابن حزم أن التفسير (=البيان) لا بد وأن يكون موضوعيًّا ومن هنا يصير ابن حزم على أن الهدف من ثورته إقامة علم الدراسات الفقه أصولية على دعامة اليقين والسؤال الذي يطرح هنا هو كيف استطاع ابن حزم أن يحقق تلك الأهداف السابقة؟ بمعنى آخر ما هي الوسائل المنهجية لتحقيق تلك الأهداف في الثورة الحزمية؟ هذا ما سنناقشه في الفقرات التالية.

ب- مصادر المعرفة الشرعية:

إن التساؤل عن منهج البحث الشرعي عند ابن حزم يرتبط إلى حد كبير بموقف ابن حزم من مصادر المعرفة الشرعية، ولهذا سنحاول أن نتعرَّف على مصادر المعرفة الشرعية في الفكر الحزمي. يقول ابن حزم: «وصح أن جميع أحكام الشريعة كلها سواء وأصول، لا يوجد شيء منها إلا عن قرآن أو عن الرسول ﷺ أو عن إجماع»[٢]، وكما يوحي النص المقتبس فإن ابن حزم يعدّد مصادر المعرفة الشرعية في القرآن ثم السنة ثم الإجماع، ولكن ينبهنا ابن حزم إلى أن هذا لا يعني أن تكون كل المعرفة الشرعية من هذه المصادر الثلاثة، فهناك معرفة تقوم على تأليف جديد بين مقدمات تلك المصادر ونتائج تلك المقدمات، وهي ما يطلق عليها ابن حزم الدليل، وقد أشار ابن حزم إلى ذلك بقوله: «الأصول التي لا يعرف شيء من الشرائع إلا منها.... أربعة وهي نص القرآن ونص كلام رسول الله ﷺ الذي إنما هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه السلام... وإجماع جميع علماء الأمة،

(١) انظر: ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٦، ص٥٩-٢٧٠، انظر: نفس المصدر السابق، ج٧، ص٦٦.

(٢) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٧، ص١١٥.

أو دليل منها»[1]، ويوضح ابن حزم أن المعرفة الصادرة عن هذا الأصل (=الدليل)، وإن كانت مأخوذة من «النص ومن الإجماع»، إلا أنها ليست تحصيل حاصل، بل هي أحكام مفيدة من شأنها أن توسع من معرفتنا الشرعية[2]، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «ووجدنا في القرآن إلزامنا الطاعة لما أمرنا به ربنا تعالى فيه، ولما أمرنا به نبيه ﷺ عنه، مما نقله عنه الثقات أو جاء عنه بتواتر أجمع جميع علماء المسلمين على نقله عنه عليه السلام، فوجدناه تعالى قد ساوى بين هذه الجمل الثلاث في وجوب طاعتها علينا، فنظرنا فيها فوجدنا منها جملاً إذا اجتمعت قام منها حكم منصوص على معناه، فكان ذلك كأنه وجه رابع إلا أنه غير خارج عن الأصول الثلاثة التي ذكرتها، وذلك نحو قوله عليه السلام: (كل مسكر خمر وكل خمر حرام)[3]. فأنتج ذلك كل مسكر حرام، فهذا منصوص على معناه نصًّا جليًّا ضروريًّا لأن المسكر هو الخمر، والخمر هو المسكر، والخمر حرام، فالمسكر الذي هو هي حرام. ومثل قوله تعالى: ﴿وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾ [النساء: ١١] ، وقد تيقنا بالعقل الذي به علمنا الأشياء على ما هي عليه أن كل معدود فهو ثلث وثلثان.... فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلا، إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرنا»[4]، ومن هذا النص يتضح لنا الأمور التالية:

الأمر الأول – قيام ابن حزم بمحاولة تأسيس سلطة كل مصدر للمعرفة الشرعية، وبمعنى آخر يحاول ابن حزم أن يبين القوة الابتسيمولوجية لكل مصدر معرفي، فيبدأ بالقرآن الذي هو أصل كل المصادر المعرفية الأخرى،

(١) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص٧١.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٥، ص١٠٦ وما بعدها.
(٣) أخرجه مسلم في كتاب الأشربة باب بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام برقم (٢٠٠٣).
(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق ج١، ص٧١.

فيقول: «ولما تبين بالبراهين والمعجزات أن القرآن هو عهد الله إلينا، والذي ألزمنا الإقرار به، والعمل بما فيه، وصح بنقل الكافة الذي لا مجال للشك فيه... فكان هو الأصل المرجوع إليه لأننا وجدنا فيه ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨][1]، وكما يوحي هذا النص المقتبس فإن الأدوات المعرفية التي توصل إلى العلم بأن القرآن هو عهد الله إلينا، هو أداة الحس والعقل «البراهين والمعجزات»، ويؤكد ابن حزم ذلك بعبارة صريحة فيقول: «فإذ قد بطلت كل طريق ادعاها خصومنا في الوصول إلى الحقائق من الإلهام والتقليد، وثبت أن الخبر لا يعلم صحته بنفسه، ولا يتميز حقه من كذبه، وواجبه من غير واجبه إلا بدليل من غيره. فقد صح أن المرجوع إليه حجج العقول وموجباتها»[2]، ثم يقرر ابن حزم بأنه «لا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين: أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس. والثاني مقدمات راجعة إلى بديهة العقل وأوائل الحس.... وقد بينا أن بالمقدمات الصحاح الضرورية المذكورة علمنا صحة التوحيد، وصحة نبوة محمد ﷺ وصدقه في كل مقال. وإن القرآن الذي آتى به هو عهد الله تعالى إلينا»[3]، ثم ينتقل ابن حزم إلى تأسيس مصدر السنة، فيقول: «لما بينا أن القرآن هو الأصل المرجوع إليه في الشرائع نظرنا فيه فوجدنا فيه إيجاب طاعة ما أمرنا به رسول الله ﷺ، ووجدناه عز وجل يقول فيه واصفاً لرسوله ﷺ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣ - ٤] .... والثاني [أي القسم الثاني من الوحي] وحي مروي منقول غير مؤلف ولا معجز النظام... وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا، قال الله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، ووجدناه تعالى قد أوجب طاعة هذا القسم الثاني، كما

(١) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج١، ص٩٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ج١، ص٢٧.
(٣) نفس المصدر السابق، ج٧، ص٦٥-٦٦.

أوجب طاعة القسم الأول الذي هو القرآن، ولا فرق. فقال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ [النساء: ٥٩]، فكانت الأخبار التي ذكرنا أحد الأصول الثلاثة التي ألزمنا طاعتها في الآية الجامعة لجميع الشرائع أولهما عن آخرها. وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ﴾ [النساء: ٥٩]، فهذا أصل وهو القرآن، ثم قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فهذا ثانٍ وهو الخبر عن رسول الله ﷺ. ثم قال تعالى: ﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ فهذا ثالث، وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله ﷺ حكمه[1].

الأمر الثاني: إن الدليل عبارة عن مقدمات مأخوذة من النص والإجماع، ونتائج تلزم عنها، وحيث إن المقدمات يقينية فإن النتائج تتصف باليقين الكامل.

الأمر الثالث: تحديد ابن حزم لوظيفة العقل في عملية البحث الشرعي، فالعقل من وجهة نظره «إنما هو مميز بين صفات الأشياء الموجودات، وموقف للمستدل به على حقائق كيفيات الأمور الكائنات، وتميز المحال منها. وأما من ادعى أن العقل يحلل أو يحرم، أو أن العقل يوجد عللاً موجبة لكون ما أظهر الله الخالق تعالى في هذا العالم من جميع أفاعليه الموجودة فيه من الشرائع وغير الشرائع، بمنزله من أبطل موجب العقل جملة، وهما طرفان: أحدهما أفرط فخرج عن حكم العقل. والثاني قصر فخرج عن حكم العقل... وقد بينا أن حقيقة العقل إنما هي تميز الأشياء المدركة بالحواس وبالفهم ومعرفة صفاتها التي عليها جارية على ما هي عليه من إيجاب حدوث العالم ... وأن يوقف على كيفيات كل ذلك فقط. فأما أن يكون العقل يوجب أن يكون الخنزير حراماً أو حلالاً، أو أن تكون الصلاة أربعاً... أو أن يكون الإنسان ذا عينين دون أن كون ذا ثلاث أعين أو أربع، ... أو أن تكون الكواكب المتحيرة سبعاً دون أن تكون تسعاً، وكذلك

(١) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٧، ص٩٦-٩٧.

سائر رتب العالم كلها. فهذا إما لا مجال للعقل فيه لا في إيجابه ولا في المنع منه، وإنما في العقل الفهم عن الله تعالى لأوامره....»[١] ويضيف ابن حزم في موضع أخر وظيفة أخرى للعقل، فيقول: فلا بد من حاكم يميز الحق منها من الباطل. وليس ذلك إلا العقل الذي تتعارض دلائله»[٢] ويقول أيضاً: «والعقل لا يوجب على الباري تعالى حكماً، بل الباري تعالى خالق العقل بعد أن لم يكن ... وإنما العقل مفهم عن الله تعالى مراده، ومميز للأشياء التي قد رتبها الباري تعالى على ما هي عليه فقط»[٣]، فهذه النصوص تكشف لنا طبيعة ووظيفة العقل، فللعقل وظائف معرفية ومنهجية، فهو يقوم بوظيفة الحكم على القضايا من حيث كونها حقًّا أو باطلاً، وكذلك يقوم بوظيفة الفهم التي هي عبارة عن قدرة العقل على التأليف أو التركيب التي تسمح لنا بتوسيع معرفتنا للأشياء كأن نعرف أن حكم كل مسكر الحرمة، أي يقوم بوظيفة الاستدلال التي تعني في التفكير الحزمي الانطلاق من مقدمات يلزم عنها نتائج، وهو أداة للمعرفة «وطرق المعارف معروفة محصورة، وهي الحواس والعقل»[٤]، وبالجملة فإن مهمة العقل في التفكير الحزمي تنحصر في الإفهام (=الإيضاح)، وتوسيع المعرفة الشرعية، وتقييم الأدلة والاستدلال، وهذا التحديد يعني ضمان أن العقل ليس ملكة عرفانية قادرة على الاستقلال بذاتها في المجال التشريعي، بل هو مجرد قوة قابلة للمعرفة، أي أن العقل ليس في استطاعته أن يمدنا بأية معرفة شرعية في استقلال تام عن الأصول الشرعية للمعرفة، بدليل قوله: «والعقل لا يوجب على الباري تعالى حكماً...»[٥]، وهذا التحديد يتفق مع نظرة ابن

(١) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج١، ص٢٧-٢٩.
(٢) نفس المصدر السابق، ج١، ص١٧.
(٣) نفس المصدر السابق، ج١، ص٦٩.
(٤) نفس المصدر السابق، ج٧، ص٩٢.
(٥) نفس المصدر السابق، ج١، ص٦٩.

حزم لمصادر الشرعية، ويتسق مع نظريته في التعديل والتحوير[1]، ومن هنا استطاع ابن حزم أن يحل الإشكالية التي أدت به إلى مهاجمة القياس، والممثلة في ثنائية العقل والنقل، وذلك بتحديد وظيفة العقل.

ج- طبيعة المنهج وأهدافه:

إن مما ينبغي التنبيه عليه مراراً أن الثورة التي أحدثها ابن حزم في عالم الدراسات الفقه أصولية هي أولاً ثورة منهجية، بدليل أن أهم منتجات الفكر الحزمي تتمثل في نقده لمنهج الدراسات الفقه أصولية السابقة عليه، وكذلك قيامه بوضع منهج علمي يكون بمثابة المخرج الوحيد للدراسات الفقه أصولية من الأزمة التي حدثت بسبب العملية القياسية، (= أزمة عدم اليقين الكامل)، ومما يؤكد ذلك أيضاً أن ابن حزم لم يهدف من وراء مشروعه النقدي صناعة مذهب فقهي جديد، يضاف إلى قائمة المذاهب الفقه أصولية السائدة (=لرفضه التقليد)، بل كان هدفه الوصول إلى الحقيقة اليقينية واستبعاد أي نوع من التدخل الخارجي (=الموضوعية)، ومن هنا حاول ابن حزم إيجاد أسلوب منهجي للبحث الشرعي متحرر من أية عناصر مذهبية أو تصورات ذاتية، أن تحديد المقصود بمنهج التحليل الحزمي يرتبط بالأهداف التي يسعى إليها ابن حزم من تطبيقه لمنهجه، ذلك لأن الأهداف هي المسئولية عن تحديد طبيعة المنهج، وإذا كان الأمر كذلك، فإنه يمكن القول بأن الأهداف الرئيسية في فكر ابن حزم هي:

١. الدعوة للتحرر من أي التزام مذهبي أوف كري أو شخصي في قراءة النصوص.
٢. استبعاد أي نوع من التدخل الخارجي في قراءة النصوص.

(١) انظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت: دار المعرفة)، ج٣، ص٩٨، ١٠٥، ص١٢٢.

٣. تحويل اتجاه التحليل الجزئي في الدراسات الفقه أصولية من، الذاتية كما هو في الصورة القديمة إلى الموضوعية، ومن ثم دفع الدراسات الفقه أصولية إلى عالم أو دائرة الثبات والاستقرار (=ذم الاختلاف)[١].

٤. الوصول إلى المعرفة اليقينية.

٥. تحديد دور المجتهد في التعريف بحكم الله، لا في إنشاء الأحكام، ويتسق هذا التحديد مع نظرته إلى أن في القرآن بياناً لكل شيء (ما فرّطنا في الكتاب من شيء)[٢]. وعلى ضوء هذه الأهداف نستطيع تفسير منهج ابن حزم بأنه منهج التعريف، أي التعريف بالنصوص من حيث فك رموزها (=استبدال ألفاظها بألفاظ شارحة)، وبيان ما دلت عليه من أسباب فهو تعريف لغوي وتعريف سببي، يتعلق الأول برموز النصوص (ألفاظها)، ويختص الثاني بما ترمز إليه الرموز من معانٍ، وقد فهمنا هذا من قول ابن حزم: «فهذه هي الأدلة [أقسام الدليل] التي نستعملها، وهي معاني النصوص ومفهومها، وهي كلها واقعة تحت النص وغيرها خارجة عنه أصلاً... وجميع هذه الأنواع لا تخرج من أحد قسمين: إما تفصيل لجملة، وإما عبارة عن معنى واحد بألفاظ شتى، كلغة يعبر عنها بلغة أخرى»[٣]، ومما يؤكد صحة هذا التفسير إنكار ابن حزم صرف الألفاظ عن معناها ما دام أنه لا يوجد نص، ورفضه القول بدليل الخطاب، وأخذه بظاهر اللفظ في الأوامر والنواهي[٤] وتقريره بأن القرآن بين لهذه الأمة، فمن أراد معرفة شرائعه وجدها مبيّنة إما بذات القرآن، وإما ببيان من النبي ﷺ، كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ

(١) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج١، ص٤٦، ج٥، ص٦٥.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٥، ص٥٠-٥١، ص١٣٧، ج٦، ص٢٤.
(٣) انظر: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، مصدر سابق، ج٥، ص١٠٧، ص٧٧، ٨٧، ٩٢.
(٤) انظر: ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٣، ص٢-٣، ج٧، ص١١٠-١١١، ج٨، ص١٣٣.

﴿إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ... فكل ما في القرآن الكريم بين بذاته أو يتبين من القرآن أو يتبين من السنة»[١]، ومما يؤكد ذلك تعريف ابن حزم للفقه بأنه «هو المعرفة بأحكام الشريعة من القرآن، ومن كلام المرسل بها الذين لا تؤخذ إلا عنه»[٢] «فصح أن الله تعالى أمرنا بسؤالهم، [أي أهل الذكر في الآية]، ليخبرونا بما عندهم من القرآن والسنن، لا لأن يشرعوا لنا من الدين ما لم يأذن به الله تعالى»[٣]، وعليه فإن منهج ابن حزم ينحصر في تعريف ما هو معطى (= النص) وفي إيضاح هذا المعطى (= النص)، ولا يتجاوز ذلك إلى البحث عن ما ورائية النص، ولهذا نجد أن ابن حزم يدعو تكرارًا إلى الاتجاه إلى النص ذاته بداية ونهاية به، يقول ابن حزم: «فإن لم نجد نصًّا ولا إجماعًا ولا ضرورة اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف ولا مزيد»[٤]، إذن فابن حزم كما يشير النص السابق يذهب إلى أن عملية البحث الشرعي تتمثل في الوقوف عند النصوص، أن هذا المنهج يكشف لنا بوضوح كيف قام ابن حزم بتقنين حدود دوائر المعرفة الشرعية على اختلافها، وبتحديد الضوابط المنهجية التي تحكم عملية البحث الشرعي، وهذا ما سنحاول تفصيله في الفقرة التالية.

د- أدوات المنهج وخطواته:

١- أدوات المنهج:

نقصد بأدوات المنهج المبادئ أو القواعد التي استعان بها ابن حزم على تحقيق منهجه، وهي:

(١) محمد أبو زهرة، ابن حزم – حياته وعصره – آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي)، ص٣١٢.
(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج١، ص٧٩.
(٣) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج١، ص١١٠.
(٤) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٧، ص٢٦-٦٨، ج٥، ص٨٣.

أ- ذاتية الحكم:

يعني هذا المبدأ أن الأحكام كافة تنبع من داخل النص دون أن تعرض من خارج النص، وقد أشار ابن حزم إلى هذا المعنى وهو بصدد تعريفه للبيان بقوله: «البيان يكون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»[١]، وهذه الذاتية جاءت من وضوح أحكام الشريعة وبيانها بيانًا جليًّا.

ب- معيار اليقين:

يقول ابن حزم: «العلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه: إما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك: إما أول بالحس أو ببديهة العقل. وإما حادث عن أول ... من أخذ المقدمات الراجحة إلى أول العقل أو الحس: إما من قرب، وإما من بعد، وإما عن أمر الله تعالى باتباعه، فوافق فيه الحق وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال»[٢] ويقول في تعريفه للاعتقاد بأنه «هو استقرار حكم بشيء ما في النفس: إما عن برهان، أو اتباع من صح برهان. قوله: فيكون علماً يقينيا ولا بد. وإما عن إقناع، فلا يكون علمًا مستيقنًا، ويكون إما حقًّا أو باطلًا»[٣]، فابن حزم من خلال هذين النصين يقرر أن معيار اليقين، البرهان، والبرهان قد يكون في صورة اتباع لوضوح النص الدال على حكم الشيء، «والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص.... لأنه اليقين»[٤]، ويقول في موضوع آخر «وإنما الغرض علينا اتباع ما جاء به القرآن عن الله تعالى، الذي شرع لنا دين الإسلام، وما

(١) نفس المصدر السابق، ج١، ص٤٠.
(٢) نفس المصدر السابق، ج١، ص٣٦.
(٣) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج١، ص٣٩.
(٤) نفس المصدر السابق، ج٥، ص٢.

صح عن رسول الله ﷺ الذي أمره الله تعالى ببيان الدين، فقال: (لتبين للناس ما نزل إليهم)[1]، وإما أن يكون في صورة استدلال منطقي سليم، وإلى هذا يشير ابن حزم فيقول: إن البرهان في الديانة إنما هو نص القرآن، أو نص كلام صحيح مسند إلى النبي ﷺ، أو نتائج مأخوذة من مقدمات صحاح من هذين الوجهين»[2]، ومن المعروف أن هذا المعيار هو الجانب الإيجابي من نقد ابن حزم للعملية القياسية.

ج- معيار الحقيقة:

لقد عبر ابن حزم بصراحة عن إيمانه بأن المعرفة تكون حقًّا إذا وجدنا أن النص أو الإجماع ينطق بها، يقول ابن حزم: «فما صح في النصين أو أحدهما فهو الحق»[3]، ويتقدم ابن حزم خطوة تحليلية، فيقول: «فإن الواجب عرض تلك الأقوال على القرآن أو السنة، فالقرآن والسنة يشهدان بصحة قول من وافق قوله النص لا من قال برأيه»[4]، فعلى هذا فإن الوسيلة الوحيدة للمعرفة الحقة في رأيه هي الرد (= العرض) على النص أو الإجماع، فالأحكام التي تتصف بكونها حقًّا هي التي تحمل الشاهد على صدقها إما بالنص أو بالإجماع، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «فإن تلك الآيات ناصة نصًّا جليًّا على أن الحق في واحد، وإن سائر الأقوال كلها فاسدة وخطأ وآمره تعالى بالرد عند التنازع إلى القرآن والسنة بيان جلي أن القول الذي يشهد له النص هو الحق، وهو من عند الله تعالى، وما عداه باطل ليس من عنده، وقد أخبر تعالى أن الاختلاف ليس من عنده عز وجل، فصح أن ما لم يكن من عنده تعالى فهو باطل، وصح أن الحق في

(١) نفس المصدر السابق، ج٥، ص٦٤، ١٣٤.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٦، ص٦٠.
(٣) نفس المصدر السابق، ج٥، ص٦٤.
(٤) نفس المصدر السابق، ج٦، ص١٨، ٦٧.

واحد ضرورة»[١]، ويقول: «ولكنا نقول: إنهم يصيبون ويخطئون وإن كل ما قالوه مردود إلى القرآن والسنة ومعروض عليهما فلأيهما شهد القرآن والسنة الصحيحة»[٢] فالرد إلى النص والإجهاد يقضي على التنازع ويوصل إلى الحقيقة التي تطمئن إليها النفس، يقول ابن حزم: «فقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾ [النساء: ٥٩] فلم يطلق لنا تعالى البقاء على التنازع، وأمرنا بالرد إلى النص والأخذ به... فالدين مردود إلى نص أو إجماع، فمن خالف الوجه في ذلك فهو مخطئ»[٣]، ونلاحظ أن هذا المعيار يتفق مع تقرير ابن حزم في كون الأحكام ثابتة مطلقًا، ذلك لأن الحقيقة مطلقة.

د- اللغة:

لما كان منهج ابن حزم هو التعريف، والتعريف قد يكون لغويًّا، كان لا بد من اعتبار اللغة من الأدوات الرئيسية في تحقيق هذا المنهج، وهذا ما عبر عنه ابن حزم بقوله: «قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ﴾ [إبراهيم: ٤]، ففرض على الفقيه أن يكون عالمًا بلسان العرب، ليفهم عن الله عز وجل، وعن النبي ﷺ، ويكون عالماً بالنحو الذي هو ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن، وبه يفهم معاني الكلام التي يعبر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ، فمن جهل اللغة وهي الألفاظ الواقعة على المسميات، وجهل النحو الذي هو علم اختلاف الحركات الواقعة لاختلاف المعاني. فلم يعرف اللسان الذي به خاطبنا الله تعالى ونبينا عليه السلام، ومن لم يعرف ذلك اللسان لم يحل له الفتيا

(١) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٥، ص٧٨.
(٢) نفس المصدر السابق، ج٦، ص١٠٧، ١٠١.
(٣) نفس المصدر السابق، ج٥، ص٨٤، ٦٨، ١٢٧، ج٦، ص٢٢، ١٠٠.

فيه»[1]، هذه هي الأدوات التي استعان بها ابن حزم في تحقيق منهجه، وسنعرض في الفقرة التالية لخطوات المنهج.

٢- الخطوات المنهجية:

إن القراءة المنهجية للتفكير الحزمي تمكننا من استخراج الخطوات أو الإجراءات المنهجية التي استخدمها ابن حزم، وهي:

أ- التعريف بعناصر النص (=النصوص).

لقد سبق أن أشرنا إلى أن ابن حزم حدد للعلم (= علم الدراسات الفقه أصولية – دائرته، فجعل النص محورها يبدأ منها وينتهي إليها، فهذا التحديد يتضمن الدعوة إلى العودة إلى ذات النص في صفائه (= وضوحه)، لنستقي منه المعرفة الصادقة الموضوعية (= اليقينية)، ولكن كيف يكون ذلك؟ إن ابن حزم لم يشأ أن تركنا هكذا مع دعوة لا تتضمن خطوات إجرائية تكفل الحقيقة بموضوعيتها، بل قدم اقتراحه بإجراء منهجي يتمثل في التعريف برموز النص (= ألفاظ النص)، حيث يطلب ابن حزم من المجتهد أن يقرأ النص بدقة، ثم يقوم بتحليل عناصر النص (= مكونات النص من الألفاظ = الرموز) إلى لغة أخرى أكثر شرحاً، وأوسع معنى، ولكنه يحذرنا من القراءة (= التحليل) التبادلية أو العوضية (= اللفظ/ المعنى)، لأنها قد تفقد معناها الشرعي إذا انتزعت من سياقها، فلا بد من معرفة السياق في فهم النص، وفي هذا المعنى يقول ابن حزم «ولو كان النهي عن قول «أف» مغنياً عما سواه من وجوه الأذى لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها – مع النهي عن قول «أف» – النهي عن النهر والأمر بالإحسان وخفض الجناح والذل لهما معنى... وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية

(١) ابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ج٥، ص١٢٦.

معنى غير معنى سائر ألفاظها، ولكنهم جروا على عادة لهم ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها....»[١]، وكذلك يحذر من إخفاء تصورات المجتهد (= القارئ) في التعريف بالنص، ومن إسقاط أي معنى من خارج النص، وقد عبر ابن حزم عن ذلك بقوله: «قول الله تعالى: (ولا تقل لهما أف) فلو لم يرد غير هذه اللفظة لما كان فيها تحريم ضربهما ولا قتلهما، ولما كان فيها إلا تحريم قول «أف» فقط، ولكن لما قال الله تعالى في الآية نفسها: ﴿وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ [الإسراء: ٢٣ - ٢٤] اقتضت هذه الألفاظ من الإحسان والقول الكريم وخفض الجناح والذل والرحمة لهما والمنع من انتهارهما، وأوجبت أن يؤتى إليهما كل بر وكل خير... فبهذه الألفاظ وبالأحاديث الواردة في ذلك وجب بر الوالدين بكل وجه وبكل معنى، والمنع من كل ضرر وعقوق بأي وجه كان، لا بالنهي عن قول «أف»..... ولو كان النهي عن قول «أف» مغنياً عما سواه من وجوه الأذى لما كان لذكر الله تعالى في الآية نفسها – مع النهي عن قول «أف» النهي عن النهر والأمر بالإحسان... فلما لم يقتصر تعالى على ذلك الأف وحده بطل قول من ادعى أن يذكر الأف على ما عداه، وصح ضرورة أن لكل لفظة من الآية معنى غير معنى سائر ألفاظها، ولكنهم جروا على عادة ذميمة من الاقتصار على بعض الآية والإضراب عن سائرها....»[٢]، فهذا النص مثال تطبيقي على هذا الإجراء المنهجي، ولكن ابن حزم يصوغ قاعدة عامة في هذه المرحلة من التعريف، تقول هذه القاعدة: «إن المرجوع إليه في كل ما جرى هذا المجرى نصوص أخر، أو إجماع متيقن، أو ضرورة

(١) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٧، ص٥٨.
(٢) ابن حزم، نفس المصدر السابق، ج٧، ص٥٧، ٥٨.

المشاهدة بالحواس والعقل فقط، فإن لم نجد نصًّا ولا إجماعاً ولا ضرورة اقتصرنا على ما جاء به النص، وقفنا حيث وقف ولا مزيد، وإلا فإن ذكره تعالى لما ذكر من هذه المقادير وهذه الأحوال في هذه الآيات، كذكره تعالى أخبار بعض الأنبياء عليهم السلام في مكان، وذكره تعالى لهم في مكان آخر بأكمل مما ذكرهم به في غيرها»[1]، فالنص هو «اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء وهو الظاهر نفسه»[2]، وعليه فقراء النص تبقى في حدود النص ومن داخل النص، من دون إضفاء أفكارنا (=استبعاد التفسيرات الذاتية) على النص، فنصل بذلك إلى الحقيقة بموضوعيتها، وإلى اليقين الكامل.

ب- التعريف السببي:

لقد رأينا فيما سبق أن ابن حزم يقر بوجود أسباب للنصوص (= بتعبير أنصار المدرسة القياسية العلل)، بمعنى أن الحكم يناط بسبب ما، ولكن هذه الإناطة تكون من النص لا من خارجية النص، فالسبب (= العلة عند غيره) يستمد من النص ذاته دون أن تفرض على النص، ومن هنا يكتسب ذلك السبب من النص صفات الوحدة والثبات والخلود، فهو لا يتعدد بتعدد قراء النص (= المجتهدين)، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن دور المجتهد في هذه المرحلة من التعريف دور الكاشف عن السبب لا دور المنشئ للأسباب (= العلل)، وبناء على ذلك يميز ابن حزم بين أسباب صادقة يقينية، وعلل مزيفة (= أي علل القياسين)، فالأسباب الصادقة هي التي تكون واضحة بالنص قابلة للفهم من مجرد تحليل رموز (= ألفاظ) النص. أما العلل المزيفة فهي التي تكون نتيجة لإسقاط المجتهد.

(١) نفس المصدر السابق، ج٧، ص٦١-٦٢.
(٢) ابن حزم: نفس المصدر السابق، ج١، ص٤٢.

ج- التعريف الدلالي:

يختلف هذا الإجراء المنهجي الثالث في التفكير الحزمي عما سبق من إجراءات، ووجه الاختلاف أن هذا الإجراء يسمح لنا باكتساب معرفة، ولكنها معرفة لا تخرج عن إطار النص أو الإجماع. وقد أطلق عليه ابن حزم عبارة «الدليل»، وهو عملية تتألف من مقدمات يقينية ونتائج تلزم عنها، وهذه النتائج تتصف باليقين الكامل، وهي تقدم معرفة جديدة ولكنها معرفة مشتقة أو ثانية، ولهذا فإن ما اعترض به أحد الكتاب من أن «هذه النزعة الظاهرية في التسمك بالنص، وأن ما لا ينص لا يأخذ ما نص عليه،... تشبه تلك النزعة للقياس من جهة إن ما ينتج عنه مندرج بالضرورة تحت ما سلم به كمقدمة. أليس في كل منهما انتقال من العام إلى الخاص، ومن المجمع إلى المفسر، ومن الأجناس إلى الأنواع.. لنقرأ ما يقوله ابن حزم في كتابه «النبذ....» عن مفهوم معنى التنظير، الذي يأخذ به في حكمه على الأشياء، فإنه يقول: (فإن قالوا: إن العقول تقتضي أن يحكم للشيء بحكم نظيره. قلنا لهم: أما نظيره في النوعية أو الجنس فنعم، وأما في ما أقحموه بآرائهم مما لا برهان لهم إنه مراد الله تعالى فلا»[1]، اعتراض غير صحيح. كما يوحي النص عن ابن حزم، فابن حزم يفرق بين المعرفة المشتقة الثانوية (= ما يندرج تحت النوع أو الجنس) التي هي مجرد انبثاق ذاتي من النص، وبين المعرفة المقصودة (= معرفة ما أقحموه) التي يحاول المجتهد إيجادها من خلال عملية القياس.

(١) محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي – منهج تجريبي إسلامي (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٣٩٤هـ - ١٩٨٤)، ص٢٣٩.

المطلب الثالث

مسلك البحث الشرعي والملامح الرئيسية للاتجاه التحليلي الجزئي

يتضمن الفقرات التالية:

أولاً: مسلك البحث الشرعي في ضوء الاتجاه التحليلي الجزئي.

ثانياً: الملامح الرئيسية للاتجاه التحليلي الجزئي.

أولاً: مسلك البحث الشرعي في ضوء الاتجاه التحليلي الجزئي:

لقد رأينا فيما سبق عن هذا الاتجاه أنّ صورتيه تتفقان في التركيز على الدراسة الجزئية، حيث تنطلقان من النص وعناصره، ولمعرفة عناصر النص – طبقاً لهذا الاتجاه – لا بد من نظرتين: أولاهما نظرة تشريحية تشخص مادة النص، ويقصد بها مفرداته من حيث علاقاتها بمعانيها (= الترجمة اللغوية)، وثانيتهما نظرة تركيبية تعنى بصورة النص، أي النص بهيئته الكاملة، من حيث دلالته على مضمونه بلفظه وفحواه، هذا فيما يتعلق بدائرة المنصور عليه، ولكن الواقع الاجتماعي في صورته الكلية يحوي عدداً من الوقائع والمسائل والقضايا التي لا حصر لها ولا تنحصر في ذلك المنصور، وفي وضعية كهذه كان على الفكر الفقه أصولي ممثلاً في الإمام الشافعي وابن حزم – رحمهما الله – أن يبحث عن إطار منطقي ييسر تنظيم هذه الوقائع، ليصل إلى تفسيرها بسهولة مضبوطة (= بيان حكمها الشرعي)، فوجد هذا الفكر في صورته الشافعية – موضع الدراسة – ضالته في نسق العلة الذي تمكن به المجتهدون من إدراج جميع أو كل أو بعض الصور والوقائع غير المنصوص عليها، وليلاحظ أننا قلنا بعض الوقائع، لأنه إذا كان استخدام نسق العلة (= السبب بتعبير ابن حزم) كأداة منطقية لتنظيم الوقائع المستجدة وتفسيرها عامًّا ومشتركاً بين كل

أنصار المدرسة النصية (=أنصار التحليل الجزئي)، فإن ذلك لا يعني تحقيق أي نوع من الوحدة بينهما، فمسلك البحث الشرعي يتفاوت بين زعيمي هذه المدرسة (= الإمام الشافعي/ الإمام ابن حزم)، حسبما يلتزم به كل منهما بفكرة نسق العلة (= السبب)، فابن حزم يقتصر استخدامه لهذا النسق (= السبب) على ما ينطق به النص فقط، وأما الإمام الشافعي فيتوسع في استخدام هذا النسق توسعاً رأسيًّا وأفقيًّا (= ما وراء النص والتعدي بالحكم من جزئي إلى جزئي)، فقوام هذه الأدلة التنظيمية عند الشافعي هو تحديد العلة في المنصور عليه، وذلك باستنباطها من النص (= عملية تعقل)، وأما بفهمها من النص (= عملية فهم)، ثم بنقلة عقلية تجريدية وتجريبية تحدد العلة في الصور أو الوقائع المستجدة موضوع الدراسة، ثم يقارن بينها وبين العلة التي نص عليها صراحة (= عملية المماثلة)، حتى إذا ما تحقق وجودها حكم للواقعة بحكم الأصل، وعليه فإن الصورة الشافعية تتضمن ثلاثة عناصر:- العنصر الأول – عبارة عن النظر في الواقعة المستجدة، التي قد تكون في شكل واقعة حية، أو في شكل فرض.

العنصر الثاني – النظر في النصوص الشرعية:

العنصر الثالث – عبارة عن تحليل استنباطي نقدي (تنقيح المناط – تخريج المناط). وبمعنى رمزي بأن الصورة الشافعية تبدأ بالواقعة – النص – الواقعة – النص. أما بالنسبة لابن حزم فإنه بالرغم من رفضه للقياس، وإنكاره للتعليل، إلا أنه متأثر بنسق السبب (=العلة) في تحديده لمسلك البحث الشرعي، وإن كان بصورة مختلفة عن الصورة السابقة، حيث يقصر ابن حزم هذا النسق أولاً على ما نطقت به النصوص أسباباً للحكم، وثانياً: أن ما يندرج تحت ذلك السبب (نوعاً كان أو جنساً) يأخذ حكم النص، وإلى هذا المعنى يشير ابن حزم وهو بصدد مناقشته الآخرين

في مفهوم المعنى، يقول: «فإن قالوا إن العقول تقتضي أن يحكم للشيء بحكم نظيره. قلنا لهم: أما نظير في النوعية أو الجنس فنعم، وأما في ما أقحموه بآرائهم مما لا برهان لهم إنه مراد الله تعالى فلا[1] وهذا المعنى هو الذي دفع بالسبكي إلى أن يقرر بأن داود الظاهري «يطبق العلة إذا كانت منصوصة، ولكنه لا يسمى هذا التطبيق قياساً، بل هو استعمال لدلالة النص»[2]. إذن فالمسلك الشرعي في شكل من أشكاله (= دائرة المنصوص على سببه) يأخذ الصورة الرمزية النص – السبب – ما يندرج تحته. ويسلمنا هذا التحليل إلى أوجه الشبه بين الصورتين، التي يمكن أن تكوّن لنا الملامح الرئيسية للاتجاه الجزئي في الدراسات الفقه أصولية.

ثانياً: الملامح الرئيسية للاتجاه الجزئي.

لقد أشرنا في بداية حديثنا عن مضمون هذا الاتجاه دون محاولة لصنع تعريف له يتفق مع المقولة التي ينبغي أن يكون عليها التعريف «جامع مانع» نظراً لصعوبة رسم مثل هذا الحد، ولهذا فإن من الأفضل أن نستخلص من الروح العامة لتلك الصورتين ملامح الشبه الرئيسية لهذا الاتجاه، ليزداد بذلك وضوحاً في داخله، وفي خارجه بافتراقه عن الاتجاهات الأخرى، وذلك على النحو التالي:

١- النص:

ينظر الاتجاه الجزئي إلى النص على أنه محور دائرة علم الدراسات الفقه أصولية، ولهذا فهو يركز البحث على وحدات النص (= الألفاظ – الرموز)، وكذلك يركز على السياق الكلي أو بنية النص، ويعني هذا ضمناً

(١) نقلاً عن: محمد سليمان داود، نظرية القياس الأصولي – منهج تجريبي إسلامي – مصدر سابق، ص٢٣٩.

(٢) عبدالمجيد محمود عبدالمجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، مصدر سابق، ص٣٩٤.

أن التحليل الجزئي لا يكتفي بمعالجة وحدات النص من حيث ترجمتها إلى لغة شارحة (= عمليات ترجمة)، بل يدرس تلك الوحدات أيضاً من جانبيها الوظيفي في النص، (آية الإحسان إلى الوالدين....) فالنص لا يفسر أو يعرف به بتحديد مكوناته، بل بتحديد علاقات مكوناته داخل النص، فالألفاظ أي وحدات النص قد لا تكشف عن النص إذا عزلت عن بقية الوحدات، ولهذا رفض ابن حزم قراءة آية الإحسان إلى الوالدين وتحريم ضربهما بناء على كلمة «أف» في الآية، وأقام تحليله للنص على ربط هذه الوحدة (= أف) بغيرها من وحدات النص ربطاً تمكن به من الكشف عن حكم ضرب الوالدين.

٢- التحليل الرمزي (= اللغوي):

هو عبارة عن عملية ترجمة الألفاظ (= الرموز) التي تحتويها بنية النص الشرعي إلى عبارات أخرى (=شرعية، أو حقيقية.....)، ومن هنا جاءت التسمية بأنه تحليل للرموز نفسها، وإن شئنا قلنا بأنه تحليل لغوي، يهدف إلى إزالة الغموض وبيان دلالة الألفاظ، ويعتبر هذا النوع من التحليل من سمات هذا الاتجاه، حيث يولى أنصار الاتجاه الجزئي عناية كبيرة بالتحليل اللغوي للنصوص، وذلك لأن أول ما يقابلنا في تلك النصوص الألفاظ، وللألفاظ دلالات، وتحديد دلالة الألفاظ يتوقف على معرفة باللغة العربية، بل لا بد من إتقان علم اللغة حتى يتمكن من الفهم الجيد للنص ومن ثم استخلاص حسن للأحكام التي ينص عليها النص، ولعلنا نستنتج من هذه السمة أو اللغة في نظر زعيم الاتجاه الجزئي ليست وسيلة للتفسير أو التعريف، بل هدفاً من أهداف البحث الشرعي، وهذا يعني ضمناً إعلاناً بما للغة من وظيفة مهمة في علم الدراسات الفقه أصولية.

٣- التحليل الردي:

وهو عبارة عن عملية تقسيم أو تفسير النص أو الواقعة المركبة موضع الدراسة إلى عناصرها البسيطة المكونة لها، أو إلى أكبر قدر ممكن من العناصر التي تنحل إليها ثم البدء في تحليلها.

المبحث الثاني: اتجاه التحليل الكلي (= المقاصدي)

ويشتمل هذا المبحث على التالي:

المطلب الأول: الصورة الحديثة لاتجاه التحليل الكلي.

المطلب الثني: الصورة القديمة لاتجاه التحليل الكلي (= نموذج الشاطبي).

المطلب الأول: الصورة الحديثة للاتجاه:

إذا كان اتجاه التحليل الجزئي ينصب على دراسة الوحدات الصغيرة (=النص، القضايا الجزئية) في عملية البحث الشرعي، ويسير سيراً استنباطيًّا، فإن التحليل الكلي في الدراسات الفقه أصولية يعبر عن المفهوم العكسي له، أي أنه يقوم بدراسة الوحدات (=القضايا/ الوقائع) على مستوى مجموع النصوص الشرعية، وبمعنى آخر بناء الأحكام الشرعية للوقائع المستجدة على مستوى القواعد الكلية أو المقاصد الشرعية، ولعل من المعروف أن هذا الاتجاه قد بدأ ينافس ويزاحم الاتجاه الجزئي في ساحة الفكر الفقه أصولي المعاصر على يد مجموعة من المستغلين في حق الدراسات الفقه أصولية، ولا سيما المهتمين منهم بالدعوات التجديدية في الفكر الإسلامي برمته، الذين أخذوا في ترديد الدعوة إلى تطبيق هذا النموذج الفقه أصولي. على الوقائع المستجدة اعتقاداً منهم أن تلك الأقيسة التي كونت صلب وجوهر المنهج في ظل الاتجاه الجزئي غير كافية، لأن

تكون وحدها الأساس الأول والأخير للمنهج في الدراسات الفقه أصولية، وقد عبر أحد أنصار هذا الاتجاه عن ذلك بقوله: «وفي يومنا هذا أصبحت الحاجة إلى المنهج الأصولي الذي ينبغي أن تؤسس عليه النهضة الإسلامية حاجة ملحة لكن تتعقد علينا المسألة بكون علم الأصول التقليدي الذي نلتمس فيه الهداية لم يعد مناسباً للوفاء بحاجتنا المعاصرة حق الوفاء»[١]، بل إن ذلك الكاتب يعبر عن ضيقه من عقم وإجداب القياس التقليدي بوصفه منهجاً لاستخراج أحكام الشرع[٢]، ويقول كاتب آخر يسير في نفس الاتجاه: (إن إقامة أحكام الإسلام في عصرنا تحتاج إلى اجتهاد عقلي كبير لا يسع عاقل إنكاره والاجتهاد الذي نحتاج إليه اليوم، ويحتاج إليه المسلمون ليس اجتهاداً في الفروع وحدها وإنما هو اجتهاد في الأصول كذلك»[٣] ويريدون بالاجتهاد في الأصول إحلال نموذج فقه أصولي محل النموذج الفقه الأصولي التقليدي (=القياس التقليدي بتعبيرهم)، فما هو هذا النموذج؟ إنه كما سبق وأن عرفنا به نموذج التحليل الكلي (= النموذج المقصدي)، والذي يعرفه أحد أنصاره بأنه القياس الواسع «ولربما يجدينا أيضاً أن نتسع في القياس على الجزئيات لنعتبر الطائفة من النصوص، ونستنبط من جملتها مقصداً معيناً من مقاصد الدين أو مصلحة معينة من مصالحه، ثم نتوخي ذلك المقصد حينما كان في الظروف والحادثات الجديدة وهذا فقه... مصالح عامة واسعة لا يلتمس تكيف الواقعات الجزئية تفصيلاً، فيحكم على الواقعة قياساً على ما يشابهها من واقعة سالفة، بل يركب مغزى اتجاهات سيرة الشريعة الأولى، ويحاول في ضوء ذلك توجيه الحياة الحاضرة. وكل القياس يستلزم من تجديد الظروف المحدودة التي جاءت سباقاً ظرفيًّا للنص.... أما القياس الإجمالي الأوسع

(١) حسن الترابي، مصدر سابق، ص٢٥.
(٢) حسن الترابي، مصدر سابق، ص٢٥-٢٦.
(٣) حسن الترابي، مصدر سابق، ص٢٥-٢٦.

أو قياس المصالح المرسلة فهو درجة أرقى في البحث عن جوهر مناطات الأحكام، إذ نأخذ جملة من أحكام الدين منسوبة إلى جملة الوقائع التي تنزل فيه، ونستنبط من ذلك مصالح عامة، ونرتب علاقاتها من حيث الأولوية والترتيب. وبذلك التصور لمصالح الدين نهتدي إلى تنظيم حياتنا بما يوافق الدين»[1]، ويقول في موضع آخر: «وأبلغ الإجمال في مقاصد الدين تهتدي إليه العقيدة من معنى عبادة الله – سبحانه وتعالى – وهو مقصد يجمع جملة – النصوص الشرعية، فإذا توخيناه حكمنا بأن مطلوب الشرع يشمل كل عمل أو نشاط بشري يقصد به عبادة الله، إلا أن نستثني ما نصت الشريعة على أنه لا يحقق ذلك المقصد، وعلى درجة أدنى من الإجمال نلقى كليات الشرعية وأنماط تنظيمها للحياة العامة وما نجد في ذلك من هداية واسعة للمصالح ودرجة اعتبارها وقوتها إذا تعارضت في واقع الحياة»[2]، لقد نقلنا هذين النقلين على طولهما لأنهما يقدمان لنا الهيكل العام، أو أهم ملامح الاتجاه الجديد في ساحة الدراسات الفقه أصولية المعاصرة. ولكن قبل أن نشرع في الحديث عن هذا الهيكل العام، نود أن نشير إلى أن هذا الاتجاه يعمل في إطار فكرة منطقية عامة، هي فكرة نسق المقصد (=نسق المقاصد)، الذي يعتبره هؤلاء الباحثون أكثر تلاؤماً مع طبيعة الظروف المميزة لحياتنا العصرية، ذلك أن هذا النسق يقوم على وحدة المعنى (المقصد)[3] التي تتخلل مجموعة من الجزئيات، كما يستند هذا النسق إلى مبدأ أساسي إلا وهو التعليل الذي يعني أن الشرعية إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً، وعليه فإنه يجب البحث عن هذه المعاني (المقاصد) من المتفرقات الجزئية.

(١) حسن الترابي، مصدر سابق، ص٢٥-٢٦.
(٢) حسن الترابي، مصدر سابق، ص٢٦.
(٣) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع)، ص٥٠.

أولاً: عناصر التحليل المقصدي (= الاتجاه الكلي):

يستند التحليل المقصدي إلى مجموعة من العناصر منها:

أ- ما يدور حول مصدر الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه.

ب- ما يتناول المحك الذي يستند إليه المجتهد، في حكمة على تلك الأحكام.

ج- ما يحدد الدور الذي تقوم به المقاصد الشرعية في عملية البحث الشرعي.

فالعنصر الأول للأحكام الشرعية في ضوء هذا الاتجاه هو المقاصد الشرعية والكليات التي تنبني عليها أحكام الوقائع المستجدة، أما العنصر الثاني فإن المعيار في صدق الأحكام المستنبطة هو الاتساق المنطقي، متمثلاً في اتساق النتائج مع المقدمات، أما بالنسبة للعنصر الثالث فإن المقاصد الشرعية تعتبر هو الطريقة المنهجية في عملية البحث الشرعي.

ومن هنا قد نلحظ أن هذا الاتجاه يعمل في إطار فكرة منطقية عامة، هي فكرة نسق المقصد (= نسق المقاصد)، الذي يعتبره هؤلاء الباحثون أكثر تلاؤما مع طبيعة الظروف المميزة لحياتنا العصرية، ذلك أن هذا النسق يقوم على وحدة المعنى (=المقصد)، التي تتخلل مجموعة من الجزئيات، كما يستند هذا النسق إلى مبدأ أساس، إلا وهو التعليل الذي يعني أن الشرعية إنما وضعت لمصالح العباد في العاجل والآجل معًا، وعليه فإنه يجب البحث عن هذه المعاني (= المقاصد) من المتفرقات الجزئية.

ثانياً – مسلك البحث الشرعي في ضوء الاتجاه المقصدي (التحليل الكلي)

يسلك البحث الشرعي في ضوء ما تمليه العناصر المعرفية والمنهجية للاتجاه مسلكاً استنباطيًّا، إذ تبدأ عملية البحث الشرعي بمبادئ عامة أو كليات معطاة ثم بسلسلة متلاحقة من التدليل العقلي ينتج عنها نتائج

ضرورية الصدق على أساس أن المقدمات (=المبادئ/ الكليات) صادقة، وهذا هو منهج استنباط النتائج من مقدماتها (الشرعية/ العقلية)، وهنا يتضمن المنهج معيار التمييز بين النتائج (=الأحكام) الصحيحة والفاسدة، ألا وهو اتساقها مع المقدمات، وكذلك مصدر الحكم بجعل المقاصد (= المقدمات) أو القواعد الكلية حاكمة على الوقائع المستجدة، كما يتضمن هذا المنهج تدخل عمل العقل في الإجراءات المنهجية لهذا الملك، فهو الأداة الرئيسية في استخراج المقاصد من الجزئيات – بوصفه خطوة منهجية أولى، وفي تطبيق هذه المقاصد على مزيد من الحالات في الواقع العملي (=وقائع مستجدة)، وفي عملية التحقيق، ومن هنا كان للعقل في ظل الاتجاه دور أكبر ومساحة أوسع بالنسبة لدوره في ظل الاتجاه الجزئي (التحليل المعنوي). وتأسيساً على ما سبق من تحديد عناصر الاتجاه الكلي (المقصدي)، وتحديد مسلك البحث الشرعي في ظل هذا الاتجاه، نستطيع أن نحدد أهم ملامحه.

ثالثاً: السمات الرئيسية لاتجاه التحليل الكلي (= المقصدي):

يمكن لنا من خلال مجموعة العناصر الرئيسية التي يستند إليها الاتجاه الكلي وطريقة البحث الشرعي لهذا الاتجاه، أن نحدّد المعالم الرئيسية لهذا الاتجاه في النقاط التالية:

أ- تعديل هدف الدراسات الفقه أصولية، وذلك بتحويل دراسة النصوص الشرعية من مرحلة الترجمة الحرفية (= اللفظ في النص ومقابلة المعنى) إلى مرحلة الترجمة المقصدية (= ما يقصده الشارع في النصوص)، من خلال التعامل مع المحتوى المعرفي للنصوص الشرعية، والتركيز على استخراج ما تضمنته تلك النصوص من معانٍ (= مقاصد شرعية)، ومن هنا جاء إطلاق مسمى التحليل الكلي. وقد اتسم هذا التحول بمجموعة من المعالم:

١. الهدف من اتجاه التفسير المقصدي في الدراسات الفقه أصولية، تحويل دراسة الوقائع المستجدة من مرحلة القياس التقليدي (= قياس الشبه) إلى مرحلة القياس المصلحي، وذلك بإخضاع هذه الوقائع لمقاصد الشرعية، ويشير إلى هذا المعنى أحد الباحثين بقوله: «ومن خلال هذا الكتاب تتضح قضية أخرى في منهاج فهم نصوص الشرعية، وهي أهمية الاعتماد على الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، وهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات، والجزئيات إلى الكليات، فكليات الشرعية ومقاصدها العامة، هي أصول قطعية لكل اجتهاد .... فلا بد من إعادة الاعتبار إليها، ولا بد من وضعها في المقام الأول ثم يرتب ما عداها عليها»[١].

٢. تحول الاهتمام عن دراسة الألفاظ النصية ومدلولاتها إلى التعرف على قصد الشارع في تلك النصوص، واستخراج مجموعة المقاصد الكلية من مجموعات الجزئيات اعتماداً على الاستقراء، وقد عبر أحد الباحثين عن ذلك المعنى بقوله: «ومن أهم وسائل تحقيق الهدف الأول في إصلاح مناهج الفكر لدى المسلمين نقل العقل المسلم من الانشغال في الجزئيات إلى الكليات، ومن التوقف عن الرسوم والمباني إلى التوجه نحو الحقائق والمعاني، ومن التقليد والتبعية إلى الإبداع والأصالة، ومن الاستغراق التام بالوسائل إلى العمل معها على تحقيق المقاصد والغايات»[٢]، فهذا الكاتب ينكر أن يشتغل المجتهدون بتحديد معاني الحدود ومحاولة تعريفها،

(١) نقلاً عن أحمد الريسوني نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط٢، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي – المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م). ص ج.

(٢) العلواني، نقلاً عن أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مصدر سابق. ص ق.

والوقوف عند الألفاظ ومعرفة العلل، ويدعو إلى الاهتمام بالبحث في الكليات الشرعية وإجرائها على الوقائع.

ب- استخدام البرهان القياسي أو الاستدلال المنطقي في عملية البحث الشرعي، الذي يصل إلى نتائج ضرورية، ومن ثم يقينية، اعتماداً على مقدمات (شرعية – عقلية) أشبه بالمصادرات التي لا تقبل برهاناً عليها.

ج- الانتقال من الدراسات الجزئية إلى الكليات.

المطلب الثاني – الصورة القديمة لاتجاه التحليل الكلي (= نموذج الشاطبي):

اعتادت كتب طبقات الفقهاء على تصنيف الشاطبي ضمن المدرسة المالكية على اعتبار أنه من المنتمين للإمام مالك، ولكن الباحث المدقق الذي يتعمق في دراسة مؤلفات الشاطبي لن يملك سوى الاعتراف بأن للشاطبي أصالته الذاتية، التي تجعل منه شخصية متميزة في تاريخ الدراسات الفقه أصولية، بدليل المنحى التجديد الذي سار عليه الشاطبي في إقامة بنائه النظري، أو بالأصح البناء النظري لعلم الدراسات الفقه أصولية، هذا من جهة ومن جهة، أخرى مساهمته الفعالة في سد أو ملء الفراغ الذي أصاب علم الدراسات الفقه أصولية، وإلى هذا يشير صاحب شرح كتاب الموافقات في مقدمته، فيقول: «ولكنهم – أي فقهاء الأصول السابقين – أغفلوا الركن الثاني إغفالًا فلم يتكلَّموا على مقاصد الشارع... وهكذا بقى علم الأصول فاقدًا قسمًا عظيمًا هو شطر العلم الباحث، عن أحد ركنيه، حتى هيأ الله سبحانه وتعالى أبا إسحاق الشاطبي لتدارك هذا النقص، وإنشاء هذه العمارة الكبرى في هذا الفراغ المترامي»[1]، ومن جهة ثالثة الخروج من الأزمة التي يشهدها عالم الدراسات الفقه أصولية، تلك الأزمة التي أوجدها

(١) عبدالله دراز، شرح الموافقات في أصول الشريعة (مصدر: المكتبة التجارية الكبرى)، ص٦.

الإمام ابن حزم بهجومه على القياس بوصفه مصدرًا للمعرفة الشرعية، لأنه يفضي إلى الظنية، ولأنه لا موضوعي وذاتي، ومن هنا يعلن الشاطبي عن هدفه فيقول: «ومثاله في علم الشريعة الذي نحن في تأصيل أصوله»[1]، إذن فالشاطبي بصدد تأصيل أصول علم الشريعة (= علم الدراسات الفقه أصولية)، ولكن هل يقصد الشاطبي بالتأصيل التأسيس أم أن عمله هو التطوير؟ أن الإجابة عن ذلك ستنكشف من خلال الفقرات التالية:

أولاً – موقف الشاطبي من الاتجاهات التحليلية في الدراسات الفقه أصولية:

لقد رأينا فيما سبق أن كل محاولة إبداعية هي نتائج للأحداث الواقعية وللتيارات الفكرية التي يعيشها المبدع، فالإمام الشافعي ﷺ ترجم شعوره بمشكلة عدم وجود تحديد للقواعد المعرفية والإجراءات المنهجية في عملية البحث الشرعي، في قيامه بالتنظير لعلم الدراسات الفقه أصولية من خلال كتاب الرسالة، الذي طرح فيه مجموعة من المقولات النظرية والمنهجية، ثم جاءت إسهامات الإمام ابن حزم ﷺ البارزة في إطار المنهج لتكشف عن مشكلات من نوع آخر، إنها مشكلات منهجية كالموضوعية واليقينية والمذهبية، وكذلك الإسهامات الإبداعية للإمام الشاطبي رحمه الله هي نتائج لذلك التحاور – الصريح والضمني – مع الاتجاهات الفكرية التي عرفها تاريخ الدراسات الفقه أصولية.

ففيما يتعلق بحواره مع الصورة الشافعية نجد أن الشاطبي يوافق على الكثير من أفكارها: كالنظر إلى أن مصادر المعرفة الشرعية القرآن والسنة والإجماع والاجتهاد، واعتبار القراءة التشريحية من الإجراءات المنهجية المهمة، وإلى هذا المعنى يشير الشاطبي فيقول: «إن القرآن عربي والسنة

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، بشرح عبدالله دراز (مصر: المكتبة التجارية الكبرى)، ج١، ص٩٩.

عربية... بمعنى أنه في ألفاظه ومعانيه وأساليبه عربي، بحيث إذا حقق هذا التحقيق سلك به في الاستنباط منه والاستدلال به مسلك كلام العرب في تقرير معانيها... فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير وخروج عن مقصود الشارع»[1]، ويقول في ذلك أيضًا: «وإذا كانت [الشريعة] عربية فلا يفهمها حق الفهم إلا من فهم اللغة العربية حق الفهم، لأنهما سيان في النمط»[2]، كما أن الشاطبي يتفق مع الشافعي في «أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات.... وأكثر ما علل فيها بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول، ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص»[3] ولكن مع ذلك يرى الشاطبي أن الطريقة الشافعية قد وقعت في أخطاء منهجية أساسية، وهي:

- توجد أنصار الطريقة الشافعية للبحث عن العلة في كل نص بدلاً من محاولة الكشف عن الكلية، التي يمكن أن تخضع لها الوقائع المستجدة، وإلى هذا المعنى يشير الشاطبي بقوله: «وإذا تأملت أدلة كون الإجماع حجة أو خبر الواحد أو القياس حجة فهو راجع إلى هذا المساق، لأن أدلتها مأخوذة من مواضع تكاد تفوق الحصر، وهي مع ذلك مختلفة المساق لا ترجع إلى باب واحد إلا أنها تنظيم المعنى الواحد الذي هو المقصود بالاستدلال عليه، وإذا تكاثرت على الناظر الأدلة عضد بعضها بعضاً، فصارت بمجموعها مفيدة للقطع... المتقدمين من الأصوليين

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٤٤.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١١٥، ج٢، ص٦٤.
وانظر الشاطبي الاعتصام (بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ج٢، ص٢٩٣.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٦-٣٠٨.

ربما تركوا هذا المعنى والتنبيه عليه، فحصل إغفاله من بعض المتأخرين»[١].

- أن التفكير القياسي في مراحل تطوره داخل الصورة الشافعية، قد نتج عنه تفسيرات متناقضة لذات الواقعة موضع الاهتمام (= حديث الربا)، غير أن هذا لا يعني أن الشاطبي يرفض القياس، وإنما يريد أن يكون مؤسساً على أسس علمية – بمعنى أن تكون نتائج القياس أقرب إلى اليقينية والموضوعية.

أما فيما يتعلق بطبيعة الحوار بين الشاطبي والحركة الحزمية، فنجد أن الشاطبي يرد على من يعترض على الظاهرية بقوله: «وهذا وإن كان تغالياً في رد العمل بالظاهر، فالعمل بالظواهر أيضاً على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع كما أن إهمالها إسراف أيضاً»[٢]، كما أنه يتفق معها في نقدها لطبيعة الإجراءات المنهجية التي تتبع في المجال اللانصي[٣]، إذ إنه ليس من الضروري من وجهة نظر الشاطبي أن يكون لكل وحدة نصية علة، وليس من المرغوب فيه، ومن ثم أن يقوم المجتهد باستنباط علة بصورة تعسفية أو قسرية، يقول الشاطبي: «فالعلة إن كانت معلومة أتبعت فحيث وجدت مقتضي الأمر والنهي من القصد أو عدمه.... وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا، إلا أن للتوقف هنا وجهين من النظر: أحدهما أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين، والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن لا يتعدى بها محالها، حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي، لأن عدم نصه دالٌ على التعدي دليل على عدم التعدي»[٤]، وبرغم

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٣٧، ٣٩، ٤١.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٥٤.
(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٨٩، ٩٤، ٩٥.
(٤) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩٤-٣٩٥.

ذلك نجد الشاطبي أيضاً يرفض الكثير من أفكار ابن حزم، فهو يرفض إلغاء القياس بصفته مصدرًا للمعرفة الشرعية، يقول الشاطبي: «إن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات.... ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص»[1]، ويقف موقفاً معارضاً لتصورات ابن حزم حين يتصور أن أصل الإباحة يمكن أن يحتوي قضايا المجتمع المتغيرة والجديد، بل إنه يشكك في قدرة هذا التصور من الناحية المنهجية على تناول الوقائع المستحدثة، كما أنه يعارض تصور ابن حزم لعلم الفقه بأنه علم يهدف إلى التعريف ولا يهتم بالتفسير، ويعبر الشاطبي عن ذلك بقوله: «والظاهري يقول: الشرعية إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراها الشارع، لا على حسب أنظارهم، فنحن من أتباع مقتضى النصوص على يقين في الإصابة، من حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك. واتباع المعاني رأي، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص مخالف لعلم الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي... [ثم يعرض نقده] فالظاهرية جردوا مقتضيات الألفاظ، فنظروا في الشريعة بها، و أطرحوا خصوصيات المعاني القياسية، ولم يتنزل واحدة من الفرقتين [يقصد الظاهرية وأهل الرأي] إلى النظري فيما نظرت فيه الأخرى، بناء على كل ما أعتمدته في فهم الشريعة»[2]. أما فيما يتعلق باتجاه التحليل الكلي فإننا نستحضر الشاطبي ليحدد لنا موقفه من هذا الاتجاه العصري. يرى الشاطبي أن هناك نوعاً من تقسيم العمل بين عنصرين:

العنصر الأول: يتمثل في مادة النصوص.

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٦، ٣٩١، ج١، ص٨٩، ج٣، ص١٤٧، ١٥١.

(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص٢٣٠.

العنصر الثاني: يتمثل في محتوى النصوص.

وعلى ضوء هذا التقسيم يقرر الشاطبي: أن التفسير الفقه أصولي للوقائع ينبغي أن يستند إلى هذين العنصرين معاً[١]، ولهذا يحذر الشاطبي المجتهدين من دراسة النصوص والوقائع بوجه نظر فقه أصولية قديمة تنكر القياس (= يمثلها هنا الحركة الحزمية)، لأن ذلك قد يجعلهم أسرى دائرة ضيقة قد لا تتسع للوقائع المستجدة، وفي المقابل يرفض النظرة الكلية دون اعتبار للجزئيات، (وسيأتي مزيد من الإيضاح فيما بعد)، ومن هذا الرفض والتحذير يسلمنا الشاطبي إلى النظرة التركيبية للنصوص الشرعية، وذلك بالجمع بين مادة النصوص ومحتوى النصوص.

وهكذا نخلص – بكلمات أخرى – إلى أن الشافعي يتمثل من وجهة نظر ابن حزم في أن علم الدراسات الفقه أصولية يعالج النصوص من حيث الكشف عن المعاني المتضمنة فيها (= تدخل في آلية النصوص)، وهذا الكشف ينطوي على استخدام عقلي تتفاوت درجته بحسب وضوح وخفاء المعنى (= العلة)، ومن ثم فإن هذه المعاني تختلف من مجتهد إلى آخر ومن مذهب إلى آخر (= احتمالية الأحكام الشرعية)، أما موقف الشاطبي فيتلخص في أنه حاول أن يتوسط آراء كل من ابن حزم والشافعي، فهو يوافق الشافعي على الكشف عن تلك المعاني، وهو ينظر كما هو الأمر عند ابن حزم إلى أن تلك المعاني تتحدد من النص، ولكنه على العكس من ابن حزم لا يعتقد في عدم تعدي ذلك السبب (= بتعبير ابن حزم) إلى موقع أخرى يظهر فيها المثلية أو المساواة (= تماثل أو مساواة العلة في الأصل والفرع)، وقد عبر الشاطبي عن ذلك في استعراض للاتجاهات الفقه أصولية «أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنا حتى يأتينا ما يعرفنا به، وليس ذلك إلا بالتصريح الكلامي مجردا عن تتبع المعاني التي

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩٢-٣٩٣.

يقتضيها الاستقراء، ولا تقتضيها الألفاظ بوضعها اللغوي، .... ويبالغ في هذا حتى يمنع القول بالقياس، ويؤكده ما جاء في ذم الرأي والقياس، وحاصل هذه الوجه الحمل على الظاهر مطلقاً، وهو رأي «الظاهرية» الذين يحصرون مظان العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.... فإن القول به بإطلاق أخذ في طرف تشهد الشريعة بأنه ليس على إطلاقه كما قالوا: والثاني في الطرف الآخر من هذا، إلا أنه ضربان.... الضرب الثاني بأن يقال: إن مقصود الشارع الالتفات إلى معاني الألفاظ، بحيث لا تعتبر الظواهر والنصوص إلا بها على الإطلاق... وهو إما بناء على وجوب مراعاة المصالح على الإطلاق أو على عدم الوجوب لكن مع تحكيم المعنى جدًّا حتى تكون الألفاظ الشرعية تابعة للمعاني النظرية. وهو رأي «المتعمقين في القياس».

والثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعاً، على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا بالعكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض وهو الذي أمه أكثر «العلماء الراسخين»، فعليه الاعتماد في الضابط الذي به يعرض مقصد الشارع،[1] وبناء على هذا يتضح لنا أن الشاطبي قد أدرك معضلة الصورة الشافعية، كما أنه كان على وعي تام بالصعاب المنهجية والنظرية التي تواجهها الحركة الحزمية.

ثانياً: الإسهامات النظرية والمنهجية للشاطبي:

لقد مر على عالم الدراسات الفقه أصولية فترة طويلة من الزمن كان المجتهدون يحللون النصوص، وكأنها وحدات أو موضوعات مستقلة، ويركزون في قراءاتهم التشريحية والإشعاعية على النص، ثم ينطلقون بذلك التحليل إلى عالم الوقائع أو الصور الاجتماعية المتعددة واللامتناهية

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩١-٣٩٣.

من أجل بيان حكمها الشرعي، وقد أحدثت هذه الصورة من التحليل ردة فعل قوية ضدها، تمثلت في حركة ابن حزم التي حاولت إعادة موضوعية الحكم الشرعي وتأسيسه على أصول يقينية، ولكن هذه الحركة المعارضة انطوت على بعض التطرف وذلك باعتراضها على تطبيق المنهج القياسي في ميدان الوقائع المستجدة، فإذا كان حقاً من الصعوبة العملية أن نقيم جانباً كبيراً من علم الدراسات الفقه أصولية على الظن أو عدم اليقين الكامل (= الاحتمالية)، فإن من الصعوبة أيضاً أن نلغي القياس، لأن تلك النزعة الإلغائية للقياس تختزل جانباً كبيرة من علم التشريعة (= بتعبير أحد المجتهدين تسعة أعشار العلم في القياس)، وكذلك من القيمة المنهجية لدلالات النصوص، ولهذا قام الشاطبي بطرح نظرية تتغلب على ذلك التعارض القائم بين العلم الذي يصرح بأن نتائجه احتمالية (=ظنية)، وبين العلم الذي ينشد الموضوعية، وقد عبر الشاطبي عن ذلك بقوله: «إن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كلية الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع وبيان الثاني من أوجه:

أحدهما – أنها ترجع إما إلى أصول عقلية، وهي قطعية، وإما إلى الاستقراء الكلي من أدلة الشريعة، وذلك قطعي أيضاً، ولا ثالث لهذين إلا المجموع منهما، والمؤلف من القطعيات قطعي، وذلك أصول الفقه.

والثاني: أنها لو كانت ظنية لم تكن راجعة إلى أمر عقلي، إذ الظن لا يقبل في العقليات، ولا إلى كلي شرعي، لأن الظن إنما يتعلق بالجزئيات... وأعني بالكليات هنا الضروريات والحاجيات والتحسينات...

والثالث: أنه لو جاز جعل الظني أصلاً في أصول الفقه لجاز جعله أصلاً في أصول الدين، وليس كذلك باتفاق، فكذلك هنا... والأصل على كل تقديم أن يكون مقطوعاً به، لأنه إن كان مظنوناً تطرق إليه احتمال الاختلاف،

ومثل هذا لا يجعل أصلاً في الدين عملاً بالاستقراء، والقوانين الكلية لا فرق بينها»[1]، ومن هذا النص تتضح لنا الأمور التالية:

- أن الشاطبي كان ينزع نزعة عقلانية تنطوي على رفض تام لكل ما هو ظني أو احتمالي.
- استخدام إدارة الاستقراء، باعتبارها الأداة التي توصل إلى اليقين.
- استخلاص الكليات الشرعية التي تنتمي إلى مجموعات معنوية مختلفة (= مجموعة معنى الدين، أو مجموعة مقصد النسل).
- تحويل الاهتمام من الوحدة النصية (= الجزئيات) إلى المجموعات النصية التي تشكل مقصداً كليًّا.

وتسلمنا هذه النقاط إلى دراسة تفصيلية لإسهامات الشاطبي النظرية والمنهجية.

أ- إسهامات الشاطبي النظرية.

لقد كان لاهتمام الشاطبي بالمقاصد الشرعية واتباعه للطريقة الاستقرائية في فهمها ورغبته في ضرورة الوصول إلى بناء منطقي لعلم الدراسات الفقه أصولية (= علم الشريعة بتعبيره) تكون قضاياه يقينية، أثر كبير في قيام الشاطبي بصياغة نسق نظري يشكل إطاراً تصوريًّا يتخذ منه المجتهد إطاراً مرجعيًّا في دراسته للوقائع والنصوص الشرعية، هذا النسق أطلق عليه الشاطبي المقاصد (= المعاني)، ويقصد به الشاطبي «المصالح»[2]، وفي خطوة متقدمة يعرفنا الشاطبي بمكونات نسق المقاصد، فيقول: «لما أنبت الشريعة على قصد المحافظة على المراتب الثلاث من

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٢٩-٣٣.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٨٥، ج٣، ص١٤٤-١٥٤.

الضروريات والحاجيات والتحسينات، وكانت هذه الوجوه مبثوثة في أبواب الشريعة وأدلتها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بباب دون باب، ولا بقاعدة دون قاعدة، كان النظر الشرعي فيها أيضاً عاماً لا يختص بجزئية دون أخرى، لأنها كليات تقضي على كل جزئي تحتها، وسواء علينا أكان جزئيًّا إضافيًّا أم حقيقيًّا، إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه، بل هي أصول الشريعة، وقد تمت فلا يصح أن يفقد بعضها حتى يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره.. وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي من حيث هو كلي – غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات حسبما تقرر في المعقولات»[1]، إذن يشتمل نسق المقاصد، كما هو واضح من النص، على الجزئيات والكليات، فهذان العنصران يؤلفان وحدة واحدة وكياناً شاملاً واحداً ترتبط أجزاؤه في وحده عضوية كالكائن الحي[2]، وهذا الأمر على جانب كبير من الأهمية من حيث الدلالة المعرفية والمنهجية الممثلة في إدراك الشاطبي للعلاقة بين عناصر البناء المقصدي، تلك العلاقة الاعتمادية التكاملية، فالكلي يعتمد على الجزئي، والجزئي يكمل الكلي. يقول الشاطبي: «وإذا كان كذلك وكانت الجزئيات وهي أصول الشريعة فما تحتها مستمدة من تلك الأصول الكلية – شأن الجزئيات مع كلياتها.... فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات... إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليه فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كليه فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية.... فإذاً الوقوف مع الكلي مع الأعراض عن الجزي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص ٧-٨.
(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢،ص.

العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئيًّا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه، فالأعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة وذلك تناقض»[1] فالشاطبي – كما في النص – يعترف بالأهمية القصوى للجزئيات – باعتبارها الوحدة الأساسية في البناء – ويعترف في الوقت ذاته بأن الغاية النهائية من دراسة الجزئيات الكليات، لأنها تمثل جوهر نظرية الشاطبي، ويسلمنا هذا لدراسة نظرية المقاصد (= الكليات العامة).

١- مسلمات النظرية:

وبعد هذا التحديد لمكونات نسق المقاصد، نجد أن الشاطبي يقيم هذا البناء على مسلمات أربع، هي التعليل، والأطراد، والعموم، والثبات. يقول الشاطبي: «ولنقدم قبل الشروع في المطلوب مقدمة كلامية مسلمة في هذا الموضع، وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل»[2] ويقول في موضع آخر يجمع فيه المسلمات الثلاث: «وعلم الشريعة من جملتها – أي الوضعيات – إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في العقل مجموعة في كليات مطردة، عامة ثابتة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها»[3]، وإليك التفصيل:-

أ- التعليل:

تعتبر مسلمة التعليل من أهم المسلمات في الدراسات الفقه أصولية، وقد تطور مفهوم التعليل على مدى تاريخ الدراسات الفقه أصولية، حيث كان

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص ٨-٩.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٧٧.

الشافعي يعتقد أن من وظائف علم الدراسات الفقه أصولية استخراج معاني النصوص (= علة كل نص). وكان يقصد بالمعاني (جمع معنى) الوصف المناسب، فإذا انتقلنا إلى ابن حزم وجدنا أنه على الرغم من ثورته على التنظير الشافعي في أسلوبه القياسي، وعلى التعليل كمبدأ له، يعتقد بان لبعض النصوص أسباباً (= رفض كلمة علة)، ويشير بذلك إلى تصريح النص بأن ذلك الحكم كان لسبب كذا، ثم جاء الشاطبي ليعلن عن تصور جديد لمفهوم التعليل، فهو يقصد بالتعليل أساساً العلل المصلحية[١] أو المقاصد العامة (= الكليات الشرعية)، التي تقوم على استقراء للجزئيات، وهذا المقصود – أي بالتعليل – يتسق مع النظرة الشمولية التي هي الأساس المنهجي عند الشاطبي في دراسة النصوص، فبعد أن كان التعليل يعني بدراسة علل النصوص معاً، يقول الشاطبي: «والمعتمد إنما هو أنا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد»[٢].

ب- الاطراد والتعميم:

تعتبر هذه المسلمة من أهم المسلمات التي يرتكز عليها مشروع الشاطبي، ذلك لأن الاطراد يعني أن مقاصد الشريعة، ذات طابع استمراري، ومن ثم يمكن ضم مجموعات جزئية تحت مقصد واحد، وإلى هذا المعنى يشير الشاطبي بقوله: «فلذلك جرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفرض، ولا حركة، ولا سكون يدعى، إلا والشريعة عليه حاكمة إفراداً وتركيبًا، وهو معنى كونها عامة، وإن فُرِض في نصوصها أو معقولها خصوصٌ فهو راجع إلى عموم»[٣].

---

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٤٤، ١٥٢.

(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦.

(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٧٨، ٤١، ج٢، ص٢٧٩-٢٨٠، ٣- انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٧٨-٧٩.

ج- الثبات:

الشريعة نظام راسخ ومستقر، لا يتغير ولا يتبدل، وهذا الثبات والاستقرار اللذان تتسم بهما الشريعة الشريعة يمكننا من التعميم، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: «الثبوت من غير زوال، فلذلك لا تجد فيها بعد كمالها نسخاً، ولا تخصيصاً لعمومها، ولا تقييداً لإطلاقها، ولا رفعاً لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم المكلفين، ولا يحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سبباً فهو سبب أبداً لا يرتفع، وما كان شرطاً فهو أبداً شرطٌ... وهكذا جميع الأحكام فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك» [1]. وبعد استعراض أهم المسلمات التي يقوم عليها البناء المقصدي، يتعين علينا الإجابة عن السؤال التالي كيف قام الشاطبي ببناء ذلك النسق؟

٢- طريقة البناء المنطقي لنظرية المقاصد:

لقد سبق أن رأينا أن مشروع الشاطبي يتلخص بداءة في الكشف عن المقصد الكلي الكامن في مجموعة من الجزئيات المتفرقة في أبواب الشريعة المختلفة الأغراض[2]، وهذا الكشف كما يقرر الشاطبي يتم بطريقة منهجية قطعية إنها الطريقة الاستقرائية، يقول الشاطبي: «كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث الضرورية والحاجية والتحسينية لا بد عليه من دليل يستند إليه....»[3] ثم يحاول الشاطبي أن يبحث عن الدليل، فرفض أن يكون الدليل عقليًّا، فلا بد أن يكون نقليًّا ولكن الأدلة النقلية – إن وجدت – يتطرق إليها الاحتمال، والاحتمال يعني الظن، والظن

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٥١.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩.
(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٤٩-٥٠.

باطل[١]. ثم يصل الشاطبي إلى إنما «الدليل على المسألة – كون الشارع .... – ثابت على وجه آخر هو روح المسألة. وذلك إن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وإن اعتبارها مقصود للشارع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة، على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض، بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة... فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص، ولا على وجه مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعموميات والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة، في أعيان مختلفة، ووقائع مختلفة في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألفوا أدلة الشريعة كلها دائرة على الحفظ على تلك القواعد»[٢]، إذن فالاستقراء كما يوحي هذا النص عبارة عن عملية جمع أكبر عدد من الجزئيات المتماثلة أو المتشابهة في معنى واحد، ثم الخروج بتعميم لها في صيغة قاعدة كلية (= مقصد كلي)، ويؤكد الشاطبي ذلك المعنى بقوله: إن أصول الفقه في الدين قطعية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي بيان الأول ظاهر بالاستقراء المفيد للقطع»[٣]، ويكشف لنا هذا النص عن دلالة منهجية على جانب كبير من الأهمية في مشروع الشاطبي، إنها الوصول إلى القطع (= الوصول إلى اليقين)، ولا يتم ذلك في رأي الشاطبي إلا بالاستقراء، وقد أكد الشاطبي ذلك فيقول: «وعلم الشريعة من جملتها – أي جملة الوضعيات – إذ العلم بها مستفاد من الاستقراء العام الناظم لأشتات أفرادها، حتى تصير في

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٥١.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٢٩-٣٠.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص ٧٧-٧٨.

العقل مجموعة في كليات مطردة عامة، غير زائلة ولا متبدلة، وحاكمة غير محكوم عليها»[1]، ويقول أيضاً: «وإنما الأدلة المعتبرة هنا المستقرأة من جملة أدلة ظنية تضافرت على معنى واحد، حتى أفادت فيه القطع، فإن للاجتماع من القوة ما ليس للافتراق. ولأجله أفاد التواتر القطع. وهذا نوع منه. فإذا حصل من استقراء أدلة المسألة مجموع يفيد العلم فهو الدليل المطلوب... ومن هذا الطريق ثبت وجوب القواعد الخمس، كالصلاة، والزكاة وغيرهما، قطعاً، وإلا فلو استدل مستدل على وجوب الصلاة بقوله تعالى: (أقيموا الصلاة) أو ما أشبه ذلك لكان في الاستدلال بمجرده نظر من أوجه. ولكن حف بذلك من الأدلة الخارجية والأحكام المترتبة ما صار به فرض الصلاة ضروريًّا في الدين .....)[2]. وهكذا نخلص إلى أن الشاطبي اتخذ من الاستقراء أدلة منهجية ومعرفية توصله إلى القواعد الكلية وبدرجة كبيرة من اليقين، وكان السؤال الذي يثور بعد هذا التحديد للبناء المنطقي لنسق المقاصد هو ما هي وظائف (= الأدوار) نسق المقاصد في علم الدراسات الفقه أصولية؟ هذا ما سنجيب عليه في الفقرة التالية:

وظائف نسق المقاصد العامة:

يمكن لنا أن نعدل هذه الوظائف في النقاط التالية:

١. يرى الشاطبي أن المقاصد الكلية هي النظرية والأداة المنهجية الملائمة لاحتواء الوقائع المستجدة، ولتفسير النصوص، ودليل ذلك أن درجة الاجتهاد «إنما تحصل لمن اتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه»[3]، بل إن الشاطبي يعتبر «الجهل بمقاصد الشريعة»[4]

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٧٧-٧٨.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٣٦.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٠٥-١٠٦.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٧٥، ج٣، ص١٥١-١٥٣.

من عوامل الخطأ في الاجتهاد، ونسوق هنا شهادات بعض الفقهاء المعاصرين، يقول الطاهر ابن عاشور «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها – وجوه الاجتهاد.... ولا سيما النحو الرابع – الاجتهاد فيما لا يدخل تحت نص خاص أو قياس – فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشريعة الإسلامية للعصور، والأجيال التي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا»[١] ويضيف باحث آخر بأن المقاصد الكلية «هي المرجع الأبدي لاستقاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، ... وإن المقاصد تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء»[٢].

٢. تقوم نظرية المقاصد من وجهة نظر الشاطبي على توسيع دائرة الاجتهاد، يقول الشاطبي: «فإن المجتهد إنما يتسع مجال اجتهاده بإجراء العلل والالتفات إليها»[٣].

٣. يرى الشاطبي أن نظرية المقاصد تحقق بالدرجة الأولى الاقتصاد في الجهد، بحيث يبدأ المجتهد من مجموعة قليلة من المقدمات (=كليات نصوصية/استقرائية)، ليتخلص منها عدة نتائج.

٤. يقرر الشاطبي: إن نظرية المقاصد تحقق اليقين الكامل للأحكام المنتجة بواسطة الاستدلال من مقدمات كلية ذات يقين كامل، ومن هنا فإن هذه النظرية تطبع منتجاتها بالطابع الموضوعي[٤].

هذه هي مجمل الوظائف التي تقوم بها نظرية المقاصد، وهي في نفس الوقت كانت الأهداف التي ارتسمها الشاطبي لصناعة هذه النظرية، وبهذه

(١) محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مصدر سابق، ص١٥-١٦.
(٢) طلال الفارسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية).
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٢٠٠.
(٤) انظر: الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٩.

الوظائف نكون قد أبرزنا الجانب الإبداعي في شخصية الشاطبي الفكرية، وسننتقل إلى ذلك الإنجاز المتميز للشاطبي في المنهج.

ب- إسهامات الشاطبي المنهجية.

إذا كان التحليل السابق قد كشف عن الجانب الإبداعي لعبقرية الشاطبي والمتمثل في صياغة بديل نظري يكون له من الكفاءة والشمول والدقة ما يجعله قادراً على الإحاطة بكل الوقائع المستجدة، فإن إبداعية الشاطبي لا تنحصر في هذا البناء المنطقي لعلم الدراسات الفقه أصولية، بل تمتد إلى البناء المنهجي لهذا العلم، التي يمكن أن نحددها في النقاط التالية:

١- الشاطبي وفكرة النسق الوظيفي:

لقد استند الشاطبي في بناء نظريته على الفكرة الوظيفية، التي تصور الشريعة على أنها الكل الذي يتألف من أجزاء، يقوم كل جزء منها بأداء دوره وهو معتمد في هذا الأداء على غيره من الأجزاء، بدليل دعوة الشاطبي للمجتهدين بالنظر إلى الشريعة بصفتها نسقًا مكاملًا تتم المحافظة عليه من خلال الوظائف التي تؤديها الكليات والجزئيات[١]، وكذلك اهتمامه الفكري بوظيفة الجزئيات في نسق الكليات الاستقرائية (=نسق المقاصد الشرعية)، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: «إن الجزئيات لو لم تكن معتبرة مقصودة في إقامة الكلي لم يصح الأمر الكلي من أصله، لأن الكلي من حيث هو كلي لا يصح القصد في التكليف، لأنه راجع لأمر معقول لا يحصل في الخارج إلا في ضمن الجزئيات»[٢]، ويقول في موضع آخر: «فإذا تقرر هذا فعلى الناظر في الشريعة بحسب هذه المقدمة [أن للجزئيات دورًا معيناً والكليات لها دورًا أوسع] أمران:

(١) انظر الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦١.
انظر: الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٦-٣٠٧.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦٢.

أحدهما: أن ينظر إليها بعين الكمال لا بعين النقصان، ويعتبرها اعتباراً كليًّا في العبادات والعادات، ولا يخرج عنها البتة.

والثاني أن يوقن أنه لا تضاد بين آيات القرآن ولا بين الأخبار النبوي ولا بين أحدهما مع الآخر، بل الجميع جار على مهيع واحد، ومنتظم إلى معنى واحد»[١]، فهمه التحليل الوظيفي الأساسية عند الشاطبي تبدأ من النسق الكبير نسق الشريعة، ثم الكشف عن الكيفية التي تسهم بها الجزئيات في تأليف الكليات الاستقرائية، وما تسهم به تلك من استمرار نسق الشريعة[٢]، تلك هي المهمة المنهجية الرئيسية في رأي الشاطبي.

٢- الشاطبي وفكرة المماثلة البيولوجية:

لقد أقام الشاطبي نسقه الفقه أصولي على مبدأ أساسي، ألا وهو المماثلة العضوية، وهي نوع من المقابلة بين الشريعة الإسلامية وبين الكائن الحي لأغراض معينة، وفي هذا يقول الشاطبي وهو بصدد إبراز التكاملية في الاستدلال «فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر ببينها.... وما مثلها – أي الشريعة إلا مثل الإنسان الصحيح السوي [= مماثلة بيولوجية]، فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق، فلا ينطق باليد وحدها، ولا بالرجل وحدها، ولا بالرأس وحده، ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سُمِّي بها إنساناً، كذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي دليل كان، وإن ظهر لبادي الرأي نطق ذلك الدليل، فإنما هو توهمي لا حقيقي، كاليد

(١) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٣١٠.
(٢) انظر: الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٦.

إذا استنطقت فإنما تنطق توهمًا لا حقيقة، من حيث علمت أنها يد إنسان لا من حيث هي إنسان لأنه محال. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة، يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متميزة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما أي دليل كان عفواً وأخذاً أوليًّا، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكأن العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكماً حقيقيًّا»[1]، ومن هذا النقل ومن قراءة في كتاب الموافقات يمكن لنا أن نحدد أوجه التشابه التي لاحظها الشاطبي بين الشريعة والكائن العضوي على النحو التالي:

أ- أن كل عضو يؤدي وظيفة محدودة لمركب الكائن العضوي، كما أن الجزئيات والكليات تؤدي وظائف مختلفة في نسق الشريعة.

ب- كما أن الإنسان ينظر إليه بوصفه جماعاً لجزئيات تعيش منفردة فإن الشريعة يمكن النظر إليها بوصفها كائناً كليًّا مكوناً من الجزئيات والكليات.

ج- أن أعضاء الكائن الحي إنما توجد لتحقيق الفائدة للكل، وكذلك فإن جزئيات الشريعة تؤدي الفائدة للكليات والجزئيات، والكليات خادمة للنسق الكبير (= الشريعة).

لقد استطاع الشاطبي بتصويره وظيفية من نوع عضوي عقد مقارنة أو مماثلة بيولوجية بين الكائن الحي من ناحية وبين الشريعة من ناحية أخرى، وبهذا يكون الشاطبي من أوائل العلماء باستعارته فكرة أساسية من علم البيولوجيا، وهي أن كل عضو أو كل جزء من النسق (=الكائن الحي) يقوم بوظيفة أو عدة وظائف ضرورية لبقاء الكائن الحي، ومن هنا تصور البيولوجيا الكائن الحي على أنه نسق يتكون من مكونات مرتبطة

(١) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٢٤٤-٢٤٥.

وظيفيًّا «وكذلك الشريعة» [١](، وتؤكد هذه النظرية الوظيفية العضوية عند الشاطبي فكرتي وحدة الكل وقيمة الجزء معاً بدليل محاولة الشاطبي تفسير كل منهما من خلال الآخر. «فمن الواجب اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها. فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية. وبيان ذلك أن تلقي العلم بالكلي إنما هو من عرض الجزئيات واستقرائها، فالكلي – من حيث هو كلي – غير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات، ولأنه ليس بموجود في الخارج، وإنما هو مضمن في الجزئيات، حسبما تقرر في المعقولات، فإذا الوقوف مع الكلي مع الأعراض عن الجزئي وقوف مع شيء لم يتقرر العلم به بعد، دون العلم بالجزئي، والجزئي هو مظهر العلم به. وأيضاً فإن الجزئي لم يوضع جزئيًّا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه»[٢]، كما يؤكد الشاطبي بتلك النظرة الوظيفية العضوية على ضرورية تكامل الأجزاء في إطار الكلي أو ما يطلق عليه بالتساند للأدوار والوظائف المتعددة التي تؤديها الأعضاء المختلفة في جسم الكائن الحي «فكما أن الإنسان لا يكون إنساناً حتى يستنطق فلا ينطق باليد وحدها.... ولا باللسان وحده، بل بجملته التي سمي بها إنساناً»[٣]، وهنا نقطة جديرة بالاهتمام لما لها من دلالة منهجية، وهي أن دراسة الأحكام لا يمكن بدون معرفة بالجزئيات والكليات، لأن الشريعة (=الكائن الحي) كائن مركب من الجزئيات والكليات.

(١) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٢٤٥.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٨-٩.
(٣) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٢٤٥.

٣- الشاطبي والدور الإيجابي للعقل إزاء النقل:

لعل مسألة ثنائية العقل والنقل من أهم المشكلات المنهجية في تاريخ الدراسات الفقه أصولية، والتي بسببها شهد هذا العلم نوعاً من الانقسام بين المشتغلين فيه، فأهل السنة والجماعة يؤكدون على دور النقل وسبقه المعرفي والمنهجي على العقل، ويميلون بدرجات مختلفة إلى الإقلال من شأن النزعة العقلانية في حين أن المعتزلة يؤكدون على أهمية العقل في المعرفة الشرعية، وبهذا تحددت معالم اتجاهين متضادين: أحدهما يعطي دوراً أكبر للعقل في المعرفة الشرعية، والثاني اتجاه يركز على أهمية النقل، وقد يكون صحيحاً أن المدرسة الجماعية (= مدرسة أهل السنة والجماعية) قد استطاعت منذ وقت مبكر أن تتجاوز هذه الثنائية (العقل/ النقل)، وذلك حيث قدم الشافعي قواعد المعرفية والمنهجية، وحدّد فيها وظيفة كل من العقل والنقل، كما تبعه عدد من أنصار هذه المدرسة كابن تيمية في شرح وتفصيل لهذه العلاقة، ولكن بالرغم من ذلك فإن هذه الإشكالية لا تزال تطفو على سطح الدراسات الشرعية لتحدث نوعاً من الأزمة التي تتطلب مرة أخرى نوعاً من المعالجة. فكان الشاطبي من أولئك الذين قاموا بتقديم وصفة علاجية تتميز عن غيرها، وذلك بأن حاولوا تحديد الدور الإيجابي والسلبي للعقل إزاء النقل، فالشاطبي يعلن معاداته للنزعة العقلية الداعية إلى الاستقلالية التامة والمتمثلة في نظرية التحسين والتقبيح العقلي التي يقول بها أنصار المدرسة الاعتزالية، يقول الشاطبي: «إن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة مفسدة كذلك، مما يختص بالشارع لا مجال للعقل فيه بناء على قاعدة نفي التحسين والتقبيح. فإذا كان الشارع قد شرح الحكم لمصلحة ما فهو الواضع لها مصلحة، وإلا فكان يمكن عقلاً أن لا تكون كذلك، إذ الأشياء كلها بالنسبة إلى وضعها الأول متساوية

لا قضاء للعقل فيها بحسن ولا قبح. فإذاً كون المصلحة مصلحة هو من قبل الشارع بحيث يصدقه العقل وتطمئن إليه النفس»[١] فالشاطبي كما يوحي النص يقرر أنه لا يمكن معرفة الأشياء في ذاتها من حيث الحلّ والحرمة – بخلاف المعتزلة الذين ينصّون على أن الحسن والقبح ذاتيان في الأشياء، ومن هنا قالوا: إن للعقل أن يحسن ويقبح بناء على إدراكه للأشياء ... – بطريقة عقلية، لأن الأشياء قبل ورود الشرع متساوية متماثلة، ثم يقرر في النهاية نتيجة مهمة وهي أن حسن الأشياء، وقبحها متوقف على تصريح الشارع لا على ملكة العقل، ويؤكد هذه النتيجة الحاسمة قوله: «الأفعال والتروك – من حيث هي أفعال أو تروك – متماثلة عقلًا بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح»[٢] إذن فالشاطبي يرفض أن يكون للعقل وظيفة تشريعية، كما أنه ينكر أن يكون للعقل وظيفة منهجية في مجال العبادات، يقول: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى التعبد، دون الالتفات إلى المعاني.... فالعقل لا يستقل بدرك معانيها ولا بوضعها»[٣] وفي مقابل هذا التحديد السلبي لدور العقل، فإن الشاطبي يصف الجان بالإيجابي للعقل، وذلك برسم موقع العقل، فيقول «والعقل إنما ينظر من وراء الشرع»[٤]، ويشرح هذه العبارة في موضع آخر بقوله: «إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية، فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرحه النقل»[٥]، ويذكر في كتابه الاعتصام «أن لا يجعل العقل حاكماً بإطلاق، وقد ثبت عليه حاكم بإطلاق وهو الشرع، بل الواجب عليه

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣١٥.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٣.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٠، ٣٠٤، ٣٩٦، ج٣، ص١٤٦-١٤٧، ج١، ص٨٧.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٣٨.
(٥) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٨٧.

أن يقدم ما حقه التقديم – وهو الشرع – ويؤخر ما حقه التأخير – وهو نظر العقل – لأنه لا يصح تقديم الناقص حاكماً على الكامل، لأنه خلاف المعقول والمنقول.... ولذلك قال: اجعل الشرع في يمينك والعقل في يسارك. تنبيهاً على تقديم الشرع على العقل»[1]، وتكشف لنا هذه النقول القواعد المنهجية التالية:

أ- أن العقل يقف مع النقل في صف واحد مع اختلاف في المسافة الزمنية والمساحة المكانية، فلا نشاط للعقل في مجال العبادات، وليس للعقل أن يتقدم على النقل، لأنه «لو جاز للعقل تخطّي مأخذ النقل، لم يكن للحد الذي حده النقل فائدة... والعقل لا يحسن ولا يقبح، ولو فرضناه متعدياً لما حده الشرع، لكان محسناً ومقبحاً وهذا خلف»[2]، ومعنى ذلك أن العقل ينظر في النصوص الشرعية، ولا سيما في مجال الأمور العادية (بتعبير الشاطبي)، ليبحث عن مقاصدها وعللها ويقوم بتحليلها.

ب- قاعدة التعاضد أو التساند الوظيفي بين العقل والنقل في مجال الدراسة الشرعية، فالنقل يساند العقل في تفسير النصوص والوقائع المستجدة، كما أن العقل يساند النقل في احتواء الحوادث المستجدة، ويؤكد هذه القاعدة ما جاء في كتاب الموافقات «الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما ما يرجع إلى النقل المحض. والثاني ما يرجع إلى الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلى أصول الأدلة، وإلا فكل واحد من الضربين مفتقر إلى الآخر، لأن الاستدلال بالمنقولات لا بد فيه من النظر، كما أن الرأي لا يعتبر شرعاً إلا إذا استند إلى النقل[3] ويقول أيضاً في مناقشته

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢٦-٣٢٧.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٨٧.
(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤١

للقياس: «فليس القياس من تصرفات العقول محضاً، وإنما تصرفت فيه من تحت نظر الأدلة، وعلى حسب ما أعطته من إطلاق أو تقييد.... فإنه إذا دل الشرع على أن إلحاق المسكوت عنه بالمنصوص عليه معتبر، وأنه من الأمور التي قصدها الشارع.... فأين استقلال العقل بذلك؟ بل هو مهتد فيه بالأدلة الشرعية» [١]. ويذكر في موضع آخر «أن الأدلة العقلية إذا استعملت فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها.... لا مستقلة بالدلالة»[٢].

ج- قاعدة الملاءمة المنهجية. وهذه القاعدة وفقاً لوجهة نظر الشاطبي تعني أن من مجالات علم الشريعة ما لا يتلاءم مع استخدام العقل (= كأداة منهجية). كالعبادات يقول الشاطبي: «فقد علمنا من مقصد الشارع التفرقة بين العبادات والعادات، وأنه غلب في باب العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني» [٣]. وبعد أن تحدد موقع العقل من النقل يأخذ الشاطبي في تحديد وظائف العقل، فيذكر وظيفة إدراك المعاني (= المقاصد)، يقول الشاطبي: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقاً غير مقيد، ولم يجعل له قانون ولا ضابط مخصوص، فهو راجع إلى معنى معقول وكل إلى نظر المكلف. وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى كالعدل والإحسان....»[٤] ويذكر أن الأصل «في العادات اللالتفات إلى المعاني»[٥]، ويبين الشاطبي أهمية هذه الوظيفة من الناحية المعرفية بقوله: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٨٩.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٣٥.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٩٦.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤٦.
(٥) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٣٠٠.

والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهية، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعض فالأكثر منها معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع»[1]. وعلى ضوء هذا التحليل لموقع العقل ووظيفته يكون العقل من وجهة نظر الشاطبي أداة منهجية توصلنا إلى معرفة شرعية جديدة.

٤- الشاطبي واحتذاء نموذج العلوم العقلية (= علم الهندسة، والرياضية):

لقد كان الشاطبي على إدراك جيد بالأزمة المنهجية التي تواجه علم الدراسات الفقه أصولية والمتمثلة في عدم اليقين الكامل، ولعل هذا الإدراك هو الذي دفع بالشاطبي إلى أن يتخذ مختلفاً عن ابن حزم في معالجة الأزمة، حيث بدأ بفرض ينص على «أن أصول الفقه في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وقد أدى هذا الإعجاب إلى قيام الشاطبي باحتذاء نموذج العلوم العقلية، والاستناد بالذات إلى النموذج الهندسي والرياضي، لأنهما يمثلان النموذج الصحيح لكل معرفة يقينية، ويقرر الشاطبي هذه الحقيقة بكل تأكيد، فيقول: «بل براهين الهندسة في أعلى مراتب اليقين وهي مبنية على مقدمات مسلمة، مأخوذة في علم الهندسة على التقليد، وكذلك العدد وغيره من العلوم اليقينية»[2]، وهذا ما يسعى إليه الشاطبي – كما سبق أن قلنا – إنه يريد أن يحقّق في جميع مجالات علم الشريعة (حسب تعبير الشاطبي) نفس اليقين الذي تحققه علوم الهندسة والرياضية بمنهجها الاستنباطي، فعن طريق الاستنباط الذي يبدأ بمقدمات يقينية، ينتقل هذا اليقين إلى معرفة تالية تم اشتقاقها منها، ومن هنا تبرز أهم مظاهر تأثر الشاطبي بمنهج العلوم الهندسية والعددية، إذ إن

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٥٢.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١١١.

الاستنباط في عملية البحث الشرعي عنده يبدأ من مقدمات مسلمة ذات يقين كامل، يتخلص منها نتائج يقينية، يقول الشاطبي: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين... نظرية، أو عني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، .... والثانية نقلية»[١]، وهكذا نخلص إلى أن الشاطبي رأي في علم الهندسة النموذج الذي يجب أن يحذو علم الدراسات الفقه أصولية حذوه، نظراً لما يحققه هذا النموذج من يقينية تنتقل إلى أبعد فروع البحث التطبيقي «لأن ما بني على قطعي فهو قطعي»[٢]، وبهذا يكون الشاطبي قد حل تلك الإشكالية المنهجية التي أثارتها الثورة الحزمية، وعانت منها دراسات الفقه أصولية حينما كانت تستخدم منهج القياس الفقهي، الذي يعتمد على قدرات وإمكانيات المجتهد الذاتية، كما أنه بهذا أسهم في تحقيق هدفه الطموح في جعل علم الدراسات الفقه أصولية علماً موضوعيًّا، وستزداد هذه الإسهامات وضوحاً عند دراسة مسلك البحث الشرعي عند الشاطبي.

ج- مسلك البحث الشرعي عند الشاطبي:

لقد رأينا فيما سبق أن حركة الشاطبي التجديدية ظهرت بوصفها رد فعل للاتجاه التحليل الجزئي بفرعيه (= الحركة الشافعية، الحركة الحزمية)، وبالرغم من ذلك فإن الشاطبي لم ينكر أو يرفض بعض الإجراءات المنهجية التي يسير عليها مسلك البحث الشرعي في ظل الاتجاه التحليل الجزئي، كالتحليل اللغوي (= القراءة التشريحية) والتحليل الإشعاعي والقياس....، ولكنه أضاف إلى ذلك إجراءات منهجية أخرى ممثلة في التحليل المقصدي، يقول الشاطبي: «الاجتهاد أن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وأن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤٣.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٢٣.

عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص، فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلاً، خاصة والدليل على عدم الاشتراط في علم العربية أن علم العربية إنما يفيد مقتضيات الألفاظ بحسب ما يفهم من الألفاظ الشرعية، وألفاظ الشارع المؤدية لمقتضياتها عربية، فلا يمكن من ليس بعربي أن يفهم لسان العربي... وأما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها، فلا يختص بذلك لسان دون غيره»[1]، ومن هنا فإن الإجراءات المنهجية كما حددها الشاطبي هي إجراء التحليل اللغوي والتحليل المقصدي.

١- التحليل اللغوي:

قد يبدو لأول وهلة أن نظرية المقاصد عند الشاطبي تستبعد فكرة النظرية الجزئية نهائيًا من مجال علم الدراسات الفقه أصولية، ولكن الحقيقة أن الشاطبي يعترف بهذه النظرية ويقرها في الدراسات الشرعية، بدليل إقراره لضرورة الفهم العربي بوصفه أداة منهجية رئيسية في عملية البحث الشرعي، فهو يؤكد في أكثر من موطن في كتابيه الموافقات والاعتصام على أهمية التحليل اللغوي للنصوص بوصفه تعريفًا وتفسيرًا لها، وقد أشار إلى ذلك في مقدماته، فقال: «وعلى هذا وقع البيان في الشريعة، كما قال عليه السلام: (الكبر بطر الحق وغمط الناس)، ففسره بلازمه الظاهر لكل أحد، وكما تفسر ألفاظ القرآن والحديث بمرادفاتها لغة من حيث كانت أظهر في الفهم منها... فإذا التصورات المستعملة في الشرع إنما هي تقريبات بالألفاظ المترادفة، وما قام مقامها من البيانات القريبة... وعلى هذا النحو مر السلف الصالح في بث الشريعة للمؤلف والمخالف. ومن نظر في استدلالهم على إثبات الأحكام التكليفية، علم أنهم قصدوا أيسر الطرق

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٢-١٦٣.

وأقربها إلى عقول الطالبين»،[١] ولهذا يوصي الشاطبي تكراراً – كمن سبقه من زعماء التحليل الجزئي – إلى ضرورة إتقان اللغة العربية باعتبارها الوسيلة المنهجية للوصول إلى الأحكام الشرعية، وللكشف أيضاً عن المقاصد العامة[٢]، ومن ثم فإنه بدون معالجة النصوص لغويًّا لا يمكن استيعاب ما تضمنته النصوص من بيانات (= حكم شرعي، علة، معنى مصلحي ....)، ومن ثم لن تكون الدراسة صحيحة، لأن «هذه الشريعة المباركة عربية.... فمن أراد تفهمه – أي القرآن – فمن جهة لسان العرب يفهم ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة»[٣] ويقول أيضًا: «وبيان تعين هذا العلم – أي علم العربية – ما تقدم في كتاب المقاصد من أن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمها حق الفهم، إلا من علم اللغة العربية حق الفهم لأنهما سيان في النمط»[٤]، بل إن الشاطبي يحذر من أن نتائج الدراسة التي لا ترتكز على تحليل لغوي للنصوص ستكون زائفة ومضللة، وبنصه «فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع»[٥]. ويقدم لنا الشاطبي تحت هذا الإجراء المنهجي نظرة جيدة في التحليل اللغوي للنصوص، حيث يقول: «للغة العربية – من حيث هي ألفاظ دالة على معان – نظران: أحدهما من جهة كونها ألفاظاً وعبارات مطلقة، دالة على معان خادمة وهي الدلالة التابعة. فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين، ...

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٥٦-٥٩، ج٣، ص٣٧٥-٤١٠.
(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص٣٢٤-٢٣٠.
الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٢٩٣.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٦٤.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٣٧٥، ٤١٠، ج٤، ص١١٥.
(٥) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٤٤.
انظر: الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٢٩٣-٣٠١.

فإنه إذا حصل في الوجود فعل لزيد مثلاً كالقيام، ثم أراد كل صاحب لسان الإخبار عن زيد القيام، تأتي له ما أراد من غير كلفة ومن هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين – ممن ليسوا من أهل اللغة العربية – وحكاية كلامهم. ويتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب والأخبار عنها... وأما الجهة الثانية فهي التي يختص بها لسان العرب في تلك الحكاية وذلك الأخبار، فإن كل خبر يقتضي في هذه الجهة أموراً خادمة لذلك الأخبار، بحسب المخبر، والمخبر عنه، والمخبر به، ونفس الأخبار، في الحال والمساق، ونوع الأسلوب من الإيضاح والإخفاء، والإيجاز والإطناب وغير ذلك. .. ثم يتنوع أيضاً بحسب تعظيمه أو تحقيره – أعني المخبر عنه – وبحسب الكناية عنه والتصريح به، وبحسب ما يقصد في مساق الأخبار، وما يعطيه مقتضى الحال إلى غير ذلك... وجميع ذلك دائر حول الإخبار بالقيام عن زيد. فمثل هذه التصرفات التي يختلف معنى الكلام الواحد بحسبها ليست هي المقود الأصلي، ولكنها من مكملاته ومتمماته. وبطول الباع في هذا النوع يحسن مساق الكلام إذا لم يكن فيه منكر – وبهذا النوع اختلفت العبارات وكثير من قصص القرآن، لأنه يأتي مساق القصة في بعض السور على وجه وفي بعضها على وجه آخر... وهكذا»[1]

«وإذا ثبت أن للكلام من حيث دلالته على المعنى اعتبارين: من جهة دلالته على المعنى الأصلي، ومن جهة دلالته على المعنى التبعي، الذي هو خادم للأصل، كان من الواجب أن ينظر في الوجه الذي تستفاد منه الأحكام، وهل يختص بجهة المعنى الأصلي؟ أو يعم الجهتين معاً؟ أما جهة المعنى الأصلي فلا إشكال في صحة اعتبارها في الدلالة على الأحكام بإطلاق، ولا يسع فيه خلاف على حال، ومثال ذلك صيغ الأوامر والنواهي والعمومات والخصوصات... وأما جهة المعنى التبعي فهل يصح اعتبارها في الدلالة

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦٦-٦٧.

على الأحكام، من حيث يفهم منها معان زائدة على المعنى الأصلي أم لا؟ هذا محل تردد»[١]، يوحي هذان النقلان بأن التحليل اللغوي للنصوص من وجهة نظر الشاطبي ينقسم إلى بناء علوي وبناء تحتي، فالبناء العلوي ينطبق على التحليل اللغوي لمفردات النص (= مادة النص)، والذي يكشف عن الدلالة الأصلية (= الدلالة الصريحة للنص)، ويكفي للقيام بهذا التحليل مجرد الفهم العربي، يقول الشاطبي: «وقسم [قال الشارح وهو من قسم الدلالة على المعنى الأصلي] هو المقصد الأول بالذكر وهو الذي نبه عليه العلماء، وعرفوه مأخوذ من نصوص الكتاب منطوقها ومفهومها، على حسب ما أداه اللسان العربي فيه»[٢]. أما البناء التحتي فيقصد به التحليل اللغوي لمحتوى النص، ويحتاج هذا النوع من التحليل إلى معرفة (ذوقية) في اللغة [٣]، ودراسة كلية للنص وسياقه ومقتضيات الأحوال[٤]، حتى نستطيع الكشف عن الدلالة التابعة (= الخادمة) وفي هذا يقول الشاطبي: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهية، لا تعلم من النصوص.... وما حصل لنا الفرق بينهما إلا باتباع المعاني والنظر إلى المصالح، وفي أي مرتبة تقع بالاستقراء المعنوي، ولم نستند فيه لمجرد الصيغة، وإلا لزم في الأمر أن لا يكون في الشريعة إلا على قسم واحد، لا على أقسام متعددة، والنهي كذلك أيضاً، بل نقول كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهُزَأَة ألا ترى إلى قولهم فلان أسد أو حمار، أو عظيم الرماد.... وما لا ينحصر من الأمثلة لو اعتبار اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول، فما ظنك بكلام

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٩٥.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٣٨٠-٣٩١.
(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٦-٣٦٩.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٣٤٧.

الله وكلام رسوله ﷺ»[1]، ولذلك رفض الشاطبي أن «يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام العجم على حال، فضلاً عن أن يترجم القرآن وينقل إلى لسان غير عربي... وقد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن – يعني على هذا الوجه الثاني، فأما على الوجه الأول فهو ممكن ومن جهته صح تفسير القرآن وبيان معناه للعامة؛ ومن ليس له فهم يقوى على تحصيل معانيه... فصار هذا الاتفاق حجة في صحة الترجمة على المعنى الأصلي»[2]، وعليه فإن النصوص الشرعية تحمل دلالتين إحداهما دلالة صريحة (أصلية) تعرف من صيغ النصوص وألفاظها، كما مثّل لذلك الشاطبي بصيغ الأوامر والنواهي والعموميات...، ودلالة تابعة (= خادمة) تكشف بالقراءة الكلية للنص[3].

٢- التحليل المقصدي:

إذا كان لإجراء التحليل اللغوي أهمية في الكشف عن الأحكام، فإن لإجراء التحليل المقصدي أهمية توازي أهمية التحليل اللغوي، يوضح الشاطبي ذلك بقوله: «فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساو في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو منها أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهية، لا تعلم من النصوص وإن علم منها بعض، فالأكثر منها غير معلوم، وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني»[4]، وفي خطوة تحليلية متقدمة يقوم الشاطبي بدراسة تطبيقية على بعض ما جاء عن النبي ﷺ من أنه «نهى عن أشياء وأمر بأشياء، وأطلق القول فيها إطلاقاً ليحملها المكلف في نفسه وفي غيره على التوسط، لا على مقتضى الإطلاق

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٥٣
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٢، ص٦٨.
(٣) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤١٣
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٥٣.

الذي يقتضيه لفظ الأمر والنهي، فجاء الأمر بمكارم الأخلاق وسائر الأمور المطلقة... وقد تقدم أن المكلف جعل له النظر فيها بحسب ما يقتضيه حاله، ومثل ذلك لا يتأتى مع الحمل على الظاهر مجرداً من الالتفات إلى المعاني. وقد نهى عليه الصلاة والسلام عن بيع الغرر، وذكر منه أشياء كبيع الثمرة قبل أن تزهى... وغيرها، وإذا أخذنا بمقتضى مجرد الصيغة امتنع علينا بيع كثير مما هو جائز بيعه وشراؤه كبيع الجوز .... وما شابهه ذلك مما لا يحصى ولم يأت فيه نص بالجواز، ومثل هذا لا يصح فيه القول بالمنع أصلاً، لأن الغرر المنهي عنه محمول على ما هو معدود عند العقلاء غرراً مترددا بين السلامة والعطب، فهو مما خص بالمعنى المصلحي، ولا يتبع فيه اللفظ بمجرده»[1]، ومن هنا يصل الشاطبي إلى قرار منهجي ينص على أن درجة الاجتهاد لا تحصل إلا «لمن اتصف بوصفين: أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها:[2]، ولكن لا يعني هذا القرار أنه يهمل مدخل التحليل الجزئي الذي يقوم على التقاليد المنهجية التي وضعها زعيما الاتجاه والمتمثلة في التركيز على الوحدات الصغرى (= آية، حديث، قياس) = (بتعبير الشاطبي الجزئيات)، بل أن إبداعية الشاطبي إنما جاءت من قدرته على الجمع بين النظرة الكلية (= الفوقية) التي تنظر إلى النصوص على أنها كيان كلي مترابط يعتمد بعضها على البعض اعتمادًا وظيفيًّا، ويبين النظرة الجزئية (= التحتية) التي يعبر عنها الشاطبي بالجزئيات، يقول الشاطبي: «وإذا كان كذلك [أي أن الكليات تقضي على كل جزئي تحتها]، وكانت الجزئيات وهي أصول الشرعية فما تحتها مستمدة من تلك الأصول – شأن الجزئيات مع كلياتها في كل نوع من أنواع الموجودات – فمن الواجب اعتبار تلك

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص١٥١-١٥٣.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٠٥-١٠٦، ج٢، ص٣٩٣.

الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، إذ محال أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها، فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كلية فقد أخطأ، وكما أن من أخذ بالجزئي معرضاً عن كلية فهو مخطئ، كذلك من أخذ بالكلي معرضاً عن جزئية... [وفي النهاية يقرر الشاطبي النتيجة الحماسية]، فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طلقهم في مرامي الاجتهاد»[1].

وعلى ضوء ما تقدم فإن مسلك البحث الشرعي من وجهة نظر الشاطبي يسير سيراً استنباطيًّا يتمثل أما في استخراج المعنى من الوحدة الجزئية (الآية، الحديث)، ومحاولة التحقيق من قيام هذا الوصف المناسب (= المعنى) في الحالة الجزئية اللانصية، وإلى هذا يشير الشاطبي فيقول: «كل دليل شرعي فمبني على مقدمتين إحداهما راجعة إلى تحقيق مناط الحكم والأخرى ترجع إلى نفس الحكم الشرعي. فالأولى نظرية وأعني بالنظرية هنا ما سوى النقلية، سواء علينا أثبتت بالضرورة أم بالفكر والتدبر، والثانية نقلية، وبيان ذلك ظاهر في كل مطلب شرعي.... فإذا قلت: إن كل مسكر حرام. فلا يتم القضاء عليه حتى يكون بحيث يشار إلى المقصود منها ليستعمل أو لا يستعمل، لأن الشرائع إنما جاءت لتحكم على الفاعلين من جهة ما هم فاعلون، فإذا شرع المكلف في تناول خمر مثلاً قيل له: أهذا خمر أم لا؟ فلا بد من النظر في كونه خمراً أو غير خمر، وهو معنى تحقيق المناط. فإذا وجد فيه أمارة الخمر أو حقيقتها بنظر معتبر قال: نعم هذا خمر، فيقال له كل خمر حرام الاستعمال فيتجنبه»[2]، فهذه الصورة من صور البحث الشرعي تتكون من عمليتين، يقوم بها المجتهد عملية عقلية

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٧-٨، ١٣، ١٤، ١٤٩.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤٣-٤٤.

أو نظر إلى الخبرة»[١]للتحقق من أن تلك الظاهرة أو الواقعة الشرعية مما يندرج تحت النوع الذي نطق به النص، وحسب مثال الشاطبي المشروب الذي أراد أن يتناوله المكلف، هل هو خمر أم لا؟ وتمثل عملية التحقق هذه مقدمة صغرى، في حين أن العملية الثانية تمثل المقدمة الكبرى، وهي الحكم الشرعي الذي يعرف بالنص، وبحسب مثال الشاطبي تحريم الخمر، ومن المقدمتين نصل النتيجة حرمة ذلك المشروب.

لأنه يندرج في نوع الخمر، أم عدم حرمته، لأنه لا يتفق مع الخمر: إما في مكوناته الكيميائية أو خصائصه الفيزيائية، وإما في مفعوله، وهنا يثار تساؤل: ما المعايير التي على أساسها تتم بها هذه العملية من وجهة نظر الشاطبي؟ يقرر الشاطبي أن عملية التحقيق تتم بمعيارين: معيار الواقع، حيث يحتكم في تحقيق الواقعة موضوع الدراسة إلى واقع الخبرة (= التجربة)، فالواقعة أو القضية التي يراد تحقيق مناطها تحال للخبرة لتحكم عليها، فمثلاً المريض الذي يتأخر برؤه بسبب استعمال الماء، هل يرخص له في التيمم أو لا؟ هنا نرجع إلى المريض أو الطبيب الذي يخبرنا بأن التجربة تنص على أن هذا المرض يتضرر باستعمال الماء أو العكس، فنحكم له بالتيمم أو عدم التيمم[٢].؟ والمعيار الآخر هو النظر العقلي، وبهذا يؤكد الشاطبي على دور الواقع مع عدم إغفال دور العقل في تحقيق المناط، وكمثال تطبيقي يقول الشاطبي: إنه «إذا أراد أن يتوضأ بماء فلا بد من النظر إليه، هل هو مطلق أو لا؟ وذلك برؤية اللون، وبذوق الطعم وشم الرائحة، فإذا تبين أنه على أصل خلقته فقد تحقق مناطقه عنده وأنه مطلق، وهي المقدمة النظرية ثم يضيف إلى هذه المقدمة ثانية نقلية،

(١) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٥.
(٢) انظر: عبدالله دراز، شرح الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١٦٥.

وهي أن كل ماء مطلق فالوضوء به جائز»[1]. وفي مقابل هذه الصورة من الاجتهاد هناك صورة أخرى تتمثّل في وضع مقدمات مسلمة ذات يقين كامل ليستخرج منها بواسطة الاستنباط العقلي مجموعة النتائج التي تفيد في تفسير الوقائع المستجدة، وكمثال توضيحي على هذه الصورة نقول حفظ الدين مقصد من المقاصد الشرعية (= المقاصد الكلية)، وجمع القرآن من حفظ الدين، إذن جمع القرآن واجب. وهكذا تخضع عملية البحث الشرعي للاستدلال الاستنباطي، الذي يأخذ خطاً واحداً متصلاً، يبدأ بالنصوص، وينتهي إلى أحكام للوقائع المستجدة. ويمكن لنا على ضوء ما تقدم أن نخرج بالنتائج التالية:

- مبدأ الاقتصاد:

أن الشاطبي باستخدامه للاستنباط في شكل مقدمات ونتائج، كان يهدف إلى تطبيق مبدأ الاقتصاد في عملية البحث الشرعي، وذلك بالاكتفاء بالمقدمات التي لها ارتباط وثيق جداً بالواقعة أو القضية المراد البحث لها عن حكم شرعي، يقول الشاطبي: «إن الاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه، ولا يلزم في كل علم أن تبرهن مقدماته فيه بحال.... فكما يصح للطبيب أن يسلم من أن العلم الطبيعي أن الاسطقصات أربعة وأن مزاج الإنسان أعدل الأمزجة... وغير ذلك من المقدمات، كذلك يصح أن يسلم المجتهد من القارئ أن قوله تعالى: (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم) بالخفض مروي على الصحة، ومن المحدث أن الحديث الفلاني صحيح أو سقيم، ومن عالم الناسخ والمنسوخ... ومن اللغوي أن القرء يطلق على الطهر والحيض وما أشبه ذلك، ثم يبني عليه الأحكام»[2]، وبنص أوضح يقول الشاطبي: «واعلم أن المراد بالمقدمتين ههنا ليس ما رسمه أهل المنطق على

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤٤، ج٤، ص٣٣٨-٣٣٩.
(٢) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١١٠-١١١.

وفق الأشكال المعروفة... [إنما] المراد تقريب الطريق الموصل إلى المطلوب على أقرب ما يكون، وعلى وفق ما جاء في الشريعة، وأقرب الأشكال إلى هذا التقرير ما كان بديهيًّا في الإنتاج أو ما أشبهه من اقتراني أو استثنائي [من صور القياس البرهاني]، إلا أن المتحرى فيه إجراؤه على عادة العرب في مخاطباتها ومعهود كلامها، إذ هو ارب إلى حصول المطلوب»[١].

عقلنة البحث الشرعي:

يؤكد الشاطبي على أهمية عقلنة البحث الشرعي ويتضح ذلك من محاولاته المتكررة في إجراء مماثلة بين علم الشرعية – النقليات – وبين العلوم العقلية (= العقليات)[٢]، ومن ذلك قوله: «لكنا قلنا في الشرعيات وسائر النقليات إنه لا بد أن تكون إحدى المقدمتين نظرية، وهي المفيدة لتحقيق المناط – وذلك مطرد في العقليات أيضاً – والأخرى نقلية، فما الذي يجري في العقليات مجرى النقليات؟... والذي يقال فيه: إن خاصية المقدمة النقلية أن تكون مسلمة إذا تحقق أنها نقلية، فلا تفتقر إلى نظر وتأمل إلا من جهة تصحيحها نقلاً. ونظير هذا في العقليات المقدمات المسلمة، وهي الضروريات وما تنزل منزلتها»[٣]. وكذلك من أوضح مظاهر تأثره بالنزعة العقلانية استناده في بناء مشروعه العلمي على مبادئ ومفاهيم وخصائص العلوم العقلية (= الكليات العقلية – الكليات الشرعية) السائدة في عصره مثل مبدأ الاستقرار والاطراد ....[٤] وبمحاكاته لنموذج هذه العلوم.

وبهذه الفقرة نختم حديثنا عن الشاطبي، وننتقل إلى الخاتمة التي سنضمنها وجهة نظر الباحث.

(١) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص٣٣٧.
(٢) انظر: الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج١، ص٧٧-٧٨.
(٣) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٣، ص٤٥.
(٤) الشاطبي، الموافقات، مصدر سابق، ج٤، ص١١١، ١٦٣.

التعقيب:

يكشف لنا الاستعراض السابق لتطور الدراسات الفقه أصولية في صورته الحديثة عن وجود نزعتين، النزعة الجزئية التي تعنى في دراستها الشرعية بكل ظاهرة أو قضية على انفراد وبحث ما يتعلق بها للوصول إلى حكمها الشرعي. فهي تركز على الواقعة الموضوعية للبحث، وهذا التركيز يجعلها تسلك في دراستها مسلكاً يعتمد على الأدلة الجزئية، ولا سيما القياس الذي يعد الأداة المنهجية لهذه النزعة، وفي نفس الوقت يمثل - من وجهة نظر البعض - مدخلاً للذاتية والاحتمالية، وبكلمة معكوسة يعد سبباً في تدني درجة الموضوعية واليقينية والنزعة الثانية هي النزعة الكلية التي تغلب النظرة الكلية في عملية البحث الشرعي على تلك النظرة الجزئية التحتية، وتعتمد هذه النظرة على المنطق التالي أي قضية أو حادثة مستجدة أو ظاهرة جديدة تحتاج إلى حكم شرعي، فعلى المجتهد أن ينظر إليها في ظل المنظومة المقاصدية، فينظر في أي مقصد من المقاصد، وفي أي مرتبة تقع داخل ذلك المقصد، ثم يسير في عملية البحث الشرعي سيراً استنباطيًّا، وبعبارة أخرى تهمل هذه النزعة النظر في الأدلة الجزئية لما ينطوي عليه ذلك من تكلفة كبيرة، وفي الوقت الذي يعاني فيه المجتهدون في هذا العصر من قصور معرفي (= عدم تحقيق قائمة شروط الاجتهاد التقليدية)، بدليل التنازل عن تلك القائمة من الشروط وإحلال قائمة أخرى، أطلق عليها قائمة الاجتهاد الجزئي. وقد أخذت هذه النزعة - الكلية - تتردد على لسان بعض من يهدف إلى التجديد في هذا الميدان، في الوقت الذي اتخذه بعض الباحثين ولا سيما في الدراسات الاقتصادية منهجاً لمعالجة الظواهر المالية والمستجدة، الأمر الذي أدى إلى تغليب هذه النزعة على النزعة الجزئية. ولا شك أن للنزعة الكلية مزايا، ولكن لها مساوئ قد تضر بعملية البحث

الشرعي، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هو الاتجاه الذي يجب اتخاذه في عملية البحث الشرعي؟ إن تلك النزعات الحديثة في علم الدراسات الفقه أصولية هي امتداد – مع اختلاف في بعض الوجوه – للاتجاهات القديمة في هذا العلم، ولهذا فإن المشكلة المنهجية والمعرفية التي واجهها هذا العلم في هذا العصر، هي إلى حد كبير – صورة مكررة للمشكلات المنهجية والمعرفية القديمة، التي استطاع الشاطبي من خلال ثورته التجديدية أن يضع صياغة تصورية ومنهجية تقضي على الإشكاليات المنهجية والمعرفية التي عانى منها عالم الدراسات الفقه أصولية، ذلك أن الشاطبي قد تصور الشريعة على أنها نسق عضوي يماثل نسق الكائن الحي، وبهذا التصور نظر الشاطبي إلى الشريعة على أنها كل متكامل (= نظرة شمولية)، ومن ثم فإن النظرة الجزئية أو النظرة الكلية – في صورتها الحديثة – تفقد الشرعية خواصها الذاتية[١]، ومن هنا وضع الشاطبي بناءه المنهجي الذي يتفق مع هذا التصور، فكان ذلك المنهج الذي يقضي بدمج الممارسة الجزئية مع الممارسة الكلية، يقول الشاطبي: «فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة»[٢]. وهكذا يجد الباحث أن الاتجاه الذي وضعه الشاطبي هو الاتجاه الصحيح والأكثر ثمرة.

والحمد لله رب العالمين.



(١) انظر: الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج٢، ص٣١٠.
(٢) الشاطبي، الاعتصام، مصدر سابق، ج١، ص٢٤٥.

المراجـــع:

١. بلتاجي، محيي الدين عبدالسلام، موقف الإمام الشافعي من مدرسة العراق الفقهية (مصر: نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية).

٢. الجويني، أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبدالعظيم الديب، ط١، (الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، ١٣٩٩هـ).

٣. ابن حزم، أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد شارك، ط٢، (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل (بيروت: دار المعرفة).

٥. المحلي، تحقيق: أحمد محمد شاكر (بيروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع).

٦. الخضري، محمد ، تاريخ التشريع الإسلامي، ط٩، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م).

٧. الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط٢، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي – المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م).

٨. أبو زهرة، محمد، ابن حزم – حياته وعصره – آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي).

٩. داود، محمد سليمان، نظرية القياس الأصولي – منهج تجريبي إسلامي (الإسكندرية: دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٣٩٤هـ - ١٩٨٤م).

١٠. أبو سليمان، عبدالوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، ط١، (جدة: دار الشروق، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

١١. السبكي، أبو نصر عبدالوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي – عبدالفتاح محمد الحلو، ط١، (ـ: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م).

١٢. الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، إشراف وتصحيح: محمد زهري النجار (بيروت: دار المعرفة)، الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد شاكر، ط٢، (القاهرة: مكتبة التراث، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م).

١٣. الشاطبي، أبو إبراهيم إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، بشرح عبدالله دراز، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى).

١٤. ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية (تونس: الشركة التونسية للتوزيع).

١٥. عبدالمجيد، محمود عبدالمجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري (بيروت: ١٩٧٩م – ١٣٩٩هـ).

١٦. الفارسي، علاء، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية).

منهجيَّة السنة النبويَّة
في التصدِّي لمهدِّدات السِّلم المدني
(الغلو والتطرف أنموذجًا)

الدكتور/ أردوان مصطفى إسماعيل
مدرس بجامعة صلاح الدين - كلية العلوم الإسلامية
قسم الشريعة - إقليم كوردستان العراق.

مقدمة:

الحمد لله الذي حذَّر من الغلوِّ والتطرف في كتابه العزيز، والصلاة والسلام على رسولنا محمد، الذي نهى عن الغلوّ والتطرف في سنته، وانتهج الوسطية في حياته قولاً وعملاً، وعلى آله وأصحابه الذين سلكوا مِنهاج الوسطية، فنشروا الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها.

أما بعد! فإنَّ الإسلام مِنهاجٌ كاملٌ للحياة، وشريعةٌ صالحةٌ للتطبيق في كلِّ صقعٍ وزمان، وسِرُّ ذلك يعود إلى المنهج الوسطي، الذي بُني عليه الإسلام، في شتّى حلائِب الحياة، من العبادات، والمعاملات الماليَّة، والأحوال الشخصيَّة، والجنايات، ودائرة الأخلاقيات، ولاسيَّما في تأسيس الإسلام لمرتكزات ومبادىء السِّلم المدني في المجتمع.

ولترسيخ أعمِدة الوسطية، فإنَّ الإسلام نهى عن الغلوِّ الديني، والتطرف الفكري؛ ذلك أنهما يستأصلانِ شأفةَ السلم المدني في المجتمع، وينشران الإرهاب، والعنف، والغِلظة في العالم. وإنَّ ما تعانيه المجتمعات المسلمة، والعالم بأسره، في العصر الحاضر، من تفجيراتٍ، واغتيالاتٍ، وانتحاراتٍ، نتيجةٌ طبيعيةٌ للأفكار الغالية، والمتطرِّفة التي نشأتْ عن الجهل بالعلوم الإسلامية، ومقاصدها، والتعصب الفكري للجماعات والأحزاب.

مشكلة البحث: تبرز مشكلة البحث وتلوح في أنَّ الغلوَّ والتطرُّف يهدِّدان مبادىء السلم المدني في واقعنا المعاصَر، وأمستِ المجتمعاتُ المسلمة والعالم تئنُّ من موجَبات وآثار الغلوِّ والتطرف من الإرهاب، والعنف، والتفجيرات، والعمليّات الانتحارية. ومن هنا، فإن البحث يسعى إلى استجلاء الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، ويكشف الحلول والعلاجاتِ المستقاة من السنة النبوية في التصدِّي لهاته المشكلة الخطيرة.

أسئلة البحث: يحاول البحث الإجابة عن سؤالَين رئيسَين:

١. ما أسباب الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية؟

٢. ما منهجية السنة النبوية في التصدِّي للغلوِّ والتطرف اللَّذين يهدِّدان السلم المدني؟

أهداف البحث: يرمي البحث إلى تحقيق الهدفين الآتيين:

١. استجلاء الأسباب والعوامل المفضية إلى الغلوّ والتطرف من منظور السنة النبوية.

٢. انكِشاف منهجية السنة النبوية في إيجاد الحلول والعلاجات للقضاء على الغلوِّ والتطرف.

منهج البحث: ينتهج البحث المنهجَين الآتيين:

١- **المنهج الاستقرائي:** ويتمُّ استخدامه في تقصِّي وتتبُّع الأسباب والعوامل التي جلَتِ السنة النبوية إفضائها إلى الغلوِّ والتطرف، وكذلك العلاجات التي تقدمها السنة النبوية لحلِّ هاته المشكلة.

٢- **المنهج الوصفي التحليلي:** ويُتوسَّل بهذا المنهج إلى توصيف مشكلة الغلوِّ والتطرف كمهدِّدٍ للسلم المدني، وتحليل نصوص الأحاديث النبوية، التي يتمُّ الاستدلال بها في تضاعيفِ البحث. وتجدر الإشارة إلى أننا لا نستكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية؛ لأن البحث حكرٌ على السنة النبوية، وخشية الإطالة.

الدِّراسات السابقة والإضافة المعرفية

تعدُّ مشكلة الغلوِّ والتطرف من المشكلات الفكرية، تستدعي دراسة عوامل حدوثها، وتحليل أسبابها، وتبيان منهج السنة النبوية في التصدِّي

لها، والسَّعي في سبيل تقليلها، والحدِّ منها. ومع كون الكتابات والدِّراسات في إطار قضيَّة الغلو والتطرف متعدِّدة بشكل عام، بين مؤلَّفاتٍ ألفت، ودراساتٍ سطرت، وبحوثٍ كتبت، فيبقى الغلو والتطرف بصفته موضوعًا قديمًا وحديثًا، يفتقر إلى العكوف على أسبابه، واستجلاء علاجاته. هذا، ونسوق أهم وأبرز الكتب والدِّراسات والبحوث التي تناولت موضوع الغلو والتطرف فيما يأتي:

كتاب: «**مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر: الأسباب- الآثار- العلاج**»[1]، لعبدالرحمن بن مُعلّا اللويحق، تطرَّق فيه إلى الغلوِّ في الدين، مستعرضًا أسبابه؛ منها أسباب علمية ومنهجية. وأسباب تعود إلى نفسية وتربوية. ومنها أسباب اجتماعية وعالمية. ثم عرض الآثار المترتِّبة على الغلوِّ، فذكر الآثار العقدية والفكرية والسلوكية والاجتماعية. وقد ختم الكتاب باستعراض علاج مشكلة الغلوِّ. ورغم تضمُّن الكتاب للخطوط العريضة لبحثنا، إلا أنه بحثٌ عامٌ، وحكرٌ على الغلوِّ فقط؛ لذا، فإن بحثنا سيركِّز على أسباب الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، ومنهجيَّتها في علاج هاته المعضلة، والتصدِّي لها.

ودراسة بعنوان: «**الانحراف في فهم الحديث النبوي: دراسة تأصيلية تطبيقية**»[2]، للباحث سامح عبدالإله عبدالهادي، تطرَّق إلى أهمية علوم الآلة لفهم النص، وأبان اختلاف العلماء في فهم النص، وذكر أسباب الانحراف في فهم النص بشكلٍ عام. ثم تحدّث عن أثر التعصب والغلو في الانحراف في فهم الحديث النبوي. وتعرَّض في الختام إلى تبيان كيد أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم. وكانت دراسة الباحث للموضوع حَكرًا على الانحراف في فهم النص النبوي فَحَسْب، كما كان تطرُّقه لقضية الغلوِّ عابرًا، بيدَ

(١) بيروت:مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
(٢) رسالة ماجستير، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٠م.

أنَّ بحثنا سيتطرَّق إلى دراسة موضوع الغلوِّ والتطرف بتبيان أسبابه، واستجلاء حلوله في ضوء السنة النبوية، وواقعنا المعاصَر.

وقد تناول إبراهيم بن صالح المحيميد في كتابه: «**القصة الكاملة لخوارج عصرنا**»[(١)]، نشوء فكر الخوارج في العصر الحاضر. ثم تطرَّق إلى استعراض صفات الخوارج وأفعالهم، وذكر ثمانية وستين وجهًا من أوجه الشَّبه بين خوارج العصر وأسلافهم من المتقدمين. وتحدَّث عن الأحاديث والآثار الواردة في الخوارج، ووضَّح فقهها وفوائدها. وبعد التَّدقيق في مضمون البحث ومحتوياته، لم نُلفِ مطابقته لموضوع بحثنا؛ إذ لم يتعرَّض الكاتب لعرض الحلول لمشكلة الغلو والتطرف، كما كان تناوله للأسباب وجيزًا وجُزئيًّا. ويفترق بحثنا عنه في كونه يدرس العوامل المؤدِّية إلى الغلوِّ والتطرف، مع تسليط الضَّوء على الأساليب العلاجية للحيلولة دون الالتجاء إلى الغلو والتطرف بالتفصيل والتَّأصيل، وتقديم حلولٍ مستقاةٍ من روح السنة النبوية.

أما مصطفى بن إسماعيل السليماني، فقد تناول موضوع الغلوِّ في كتابه: "فتنة التفجيرات والاغتيالات"[(٢)]، متحدِّثًا عن الفكر الغالي في المجتمعات العربية والإسلامية، فتحدَّث عن نعمة الأمن، وأهميتها، وكيفية تحققها، وسبل الحفاظ عليها. كما تطرَّق إلى مراحل الفكر الذي أفضى إلى التفجيرات والاغتيالات. ثمَّ أبان الآثار المترتبة عليها. واستعرض أسباب ذلك، ثم عرض الحلول لهاته المشكلة. وتتباين دراستنا عنه من حيث تركيزُها على فكرة الغلوِّ والتطرف فحسب، وأن التفجيراتِ والاغتيالات ثمرةٌ للثقافة الغالية والمتطرفة، كما ستزيد عليه دراسة الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف، في ضوء الهدي النبوي، وستقدِّم حلولاً لتلك الأسباب، نابعةً من منهج السنة

(١) دمشق-مكتبة البرازي، المملكة العربية السعودية- دار الإمام مسلم، ط١، ١٤٣٦هـ.
(٢) المملكة العربية السعودية: الرياض، ط٢، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

النبوية في معالجة هاته الفكرة التي تهدِّد السلم المدني.

وهناك بحث بعنوان: «**ظاهرة الغلو في الدين: دراسة وتحليل**»(١)، للباحث سامي بن علي القليطي، حيث تحدَّث عن مفهوم الغلو والألفاظ ذات الصلة به، وقسَّم الغلوَّ إلى نوعين: عقدي، وعملي، وأبان موقف الإسلام من الغلوِّ، وكشف جذوره، ثم ذكر أسبابه، وآثاره على الفرد والمجتمع، وختم البحث بكيفية التعامل مع الغلو والغلاة. إلا أنه رمى وما قرْطَس، وحام وما ورد؛ إذ كان تطرُّقه إلى الأسباب وجيزًا، وعامًّا، كما كان تناوله للحلول جزئيًّا، وقليلاً؛ ذلك أنه ركَّز على الحوار فقط لمعالجة هاته المشكلة الجسيمة. وستسعى دراستنا للتَّفحُّص عن العوامل المفضية إلى الغلو والتطرف بشكلٍ دقيق. كما تزيد عليه تقديم العلاجاتِ المستقاة من نبْع السنة النبوية لمكافحة تلك العوامل.

وقد تحدَّث عبدالرحمن بن معلا اللويحق في كتابه: «**الغلوُّ في الدين في حياة المسلمين المعاصرة**»(٢)، عن مفهوم الغلوِّ، وجذوره التاريخية، والفكرية، والنفسية. ثم ذكر مظاهر الغلوِّ العقدية والتشريعية؛ كالغلوِّ في الولاء والبراء، والغلو في التكفير. ثمَّ استعرض مظاهر الغلو العملية والسلوكية؛ مثل التشديد على النفس، وتحريم الطيبات، والخروج على الحكام. ومما يجدر بالإلماح هنا، أنَّ الكاتب لم يتحدَّث عن أسباب الغلوِّ والتطرف، ولم يتطرق إلى علاجهما. ويختلف بحثنا عنه في كونه يتحدَّث عن أسباب الغلوِّ والتطرف وعلاجهما من منظور السنة النبوية.

وقد تناول الباحث سليمان محمد الدقور في بحثه: «**الغلو والتطرف، معناهما، أسبابهما، آثارهما، علاجهما**»(٣)، معنى الغلوِّ والتطرف، وموقف

(١) المملكة العربية السعودية: مجلة جامعة طيبة، العلوم التربوية، السنة الأولى، العدد٢، ١٤٢٦هـ.
(٢) بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
(٣) المملكة العربية السعودية، مؤتمر الإرهاب بين تطرف الفكر وفكر التطرف، المحور الأول، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٣٠هـ.

الإسلام منهما، ثم استعرض أسبابهما مثل: غلو الجهل، وغلو التعصب... وقد تطرق إلى الآثار المترتبة على الغلو والتطرف، ثم أبان الحلول لهاته المشكلة باقتضاب. وعند التأمل في تضاعيفِ البحث نلفي أنه فارغٌ من الاستدلال بالسنةِ النبوية عند التحدث عن الأسباب والمعالجات، أضِف إلى ذلك، أنه استعرض الأسباب والحلول على شكل نقاطٍ مقتضبة، بيدَ أن إضافتنا المعرفية تتجلَّى في دراسة الغلو والتطرف من منظور السنة النبوية، أسبابًا وحلولاً.

وبعد استعراض لأهمِّ الدِّراسات السَّابقة التي استطاع الباحث الحصول عليها حول موضوع الغلوِّ والتطرف، تبدَّى للباحث أنَّ هذا الموضوع بحاجةٍ إلى مزيدٍ من البحث، وخاصَّةً في ضوء السنة النبوية، وتناوله تناولاً علميًّا دقيقًا. وهذا ما حَدا بالباحث للخوض في موضوعات هذا البحث. واللهَ تعالى أسأل أن يتقبله بقبولٍ حسنٍ، وينبته نباتًا حسنًا، ويمنحنا مواهب التحقيق، ويقطع عنا موانع التوفيق، ويجعله لوجهه الكريم خالصًا؛ إنه على كل شيء قدير.



تمهيد: مدخل إلى مصطلحات البحث

أولاً: منهجيَّة: اشتقت كلمة (المنهجية) من الفعل الثلاثي المجرد نَهجَ ينهَج نهجًا، ويدلُّ جذر الكلمة على الوضوح، والبيان، يقال: «طريق نهج: بيّن واضح. ومنهجَ الطريق: وضَّحه. والمنهاج: الطريق الواضح»(١).

وقد ذكر ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): أن «النون والهاء والجيم أصلان متباينان، **الأول:** النهج: الطريق. ونهج لي الأمر: أوضحه، وهو مستقيم المنهاج. والمنهج: الطريق أيضًا، والجمع: المناهج. والآخر: الانقطاع»(٢).

ويقصد الباحث بالمنهجيَّة: السُّبل التي أبانها رسـول الله ﷺ؛ لتشخيص أسباب الغلوِّ والتطرف، وكيفية التصدِّي لها؛ تقريرًا لأعمدة السلم المدني في المجتمع.

ثانيًا: الغلوّ: تدلُّ المادة الأصليّة لكلمة الغلو على معنىً واحد، وهو مجاوزة الحدِّ والقدْر. قال ابن فارس: «الغين واللام والحرف المعتلّ أصل صحيح في الأمر، يدلُّ على ارتفاع ومجاوزة قدر. يقال: غلا السعر يغلو غلاء، وذلك ارتفاعه. وغلا الرجل في الأمر غلوًّا: إذا جاوز حدَّه»(٣).

أما مصطلحًا: فقد عرفه ابن تيمية(ت: ٧٢٨هـ) بأنه:»مجاوزة الحد بأن يزاد الشيء في حمده، أو ذمه على ما يستحق، ونحو ذلك»(٤).

في حين حدَّه ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ) بقوله: «وأما الغلو: فهو المبالغة في الشيء، والتشديد فيه بتجاوز الحدّ، وفيه معنى التعمُّق»(٥).

(١) لسان العرب، ابن منظور،٢/٣٨٣.
(٢) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٥/٣٦١.
(٣) المصدر نفسه، ٤/٣٨٧- ٣٨٨.
(٤) اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، ١/٣٢٨.
(٥) فتح الباري، ابن حجر، ١٣/٢٧٨.

وعند التأمّل في المعنى المعجمي والاصطلاحي لكلمة الغلوّ، نلمس أنها تعني شرعًا: مجاوزة الحدِّ الشرعي، أي: نصوص الشرع.

ثالثًا: التطرف: تعود كلمة (التطرف) إلى الفعل الثلاثي المزيد فيه بحرفين تطرَّف يتطرَّف، من باب تفعَّل يتفعَّل، وثلاثية المجرد طرف يطرف. و»الطاء والراء والفاء أصلان، فالأول: يدل على حدٍّ الشيء وحَرفِه. والثاني: يدل على حركة في بعض الأعضاء»[١].

ولم يعرِّف -حسب اطلاع الباحث- علماء الإسلام المتقدِّمين لفظة (التطرف) بوصفه مصطلحًا شرعيًا. إلا أنَّ المعاصرين من الباحثين في الفكر الإسلامي قدَّموا عدَّة تعريفاتٍ، تدور كلها على أن التطرف هو مجاوزة حدِّ الاعتدال والوسطية، سواء كان في العقيدة، أو في الفكر، أو في السلوكيات. وقد استخدم أصل الكلمة في حقل الحسيّات، ثم نقل إلى دائرة المعنويات، مثل: التطرف الفكري.

رابعًا: السِّلم المدني: يعرف السلم المدني بأنه:»حالة الوفاق، والوئام، والتفاهم، والانسجام داخل المجتمع نفسه»[٢]. والملْحظ أنَّ هذا التعريف تناول جزئيةً صغيرةً من أجزاء مفهوم السلم المدني، وهي وجود مظاهر التآلف، وأشكال التكاتف بين أفراد المجتمع. ويقصد بالسلام في علم الاجتماع: الانسجام، والتوازن، والتعاون في العلاقات الاجتماعية[٣]. وتأسيسًا على ما سبق، فإن مفهوم السلم المدني يتضمن معنى السلام بشكلٍ عام، ويرمي بشكلٍ خاصٍ إلى تغييب المظاهر السلبية في المجتمع الإنساني، وخلُّوه من العنف؛ كالجرائم الإرهابية، أو النزاعات المبتناة على أساسٍ عرقي، أو ديني، أو طائفي، كما ينضوي المفهوم على وجود

(١) معجم مقاييس اللغة، ٣/٤٤٧.
(٢) التوسط في الخطاب الديني وأثره على السلم الاجتماعي، محمد مطلق عساف، ص٨.
(٣) الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، ص٣٨٩.

المظاهر الإيجابيَّة في المجتمع؛ كالاستقرار، والسعادة، والصحة، والأمن، والاطمئنان[1].

ويبدو للباحث أن السلم المدني هو شيعوعة ثقافة السلام، والتسامح، والاعتراف بالآخر، ونبذ جميع ضروب العنف، والغلوِّ، والتطرف في العقيدة، والفكر، والسلوك. وإحلال مفهوم السلم والعدل مكان العنف والظلم، وتقرير ثقافة التعايش السلمي.

المبحث الأول: أسباب الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية

إن الغلوَّ والتطرف لم يحدثا سُدىً واعتباطًا، بل ثمة أسباب جذرية مختلفةٌ وراء حدوثهما، وإنَّ تحديد هاته الأسباب لمعينٌ قويّ على معالجة هاته المعضلة الهدّامة للفرد والمجتمع والعالم بأسره. وقد أبانتِ السنة النبوية أبرز الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف في المجتمع، وعليه، فإن هذا المبحث يرنو إلى استجلاء تلك الأسباب، مسترشِدًا بهدي السنة النبوية، وعلى الوجه الآتي.

السبب الأول: الجهل بالعلوم الإسلامية:

يعدُّ الجهل داءً قتَّالاً، وآفة عظيمة، وجرثومةً مُستطيرةً يفضي إلى تدمير كيان الإنسان وبُنيانه، وإلى تخلُّف المجتمعاتِ في مختلف مناحي الحياة. ويعظُم الخطب، ويشتدُّ الكربُ، حينما يستشري الجهل ويستفحل بين أولئك الذين يدَّعون التضلُّع من العلوم الإسلامية، وهم عنها بَرآء، ويتصدَّرون للإفتاء، وليسوا أهلاً له، فيفسدون العباد، ويخربون البلاد.

(١) لغة الحوار وأثرها على السلم الاجتماعي، ميّ عمر نايف، ص٣.

واستكمالاً لما سبق، فإنَّ السنة النبوية عدَّت الجهل بالعلوم الشرعية من أبرز الأسباب المفضية إلى التطرف والغلوِّ، وأبانت ذلك تبيانًا كافيًا ناصعًا، يتضح ذلك في النقاط الآتية:

أولاً: جلَّتِ السنة النبوية أوصاف أهل الغلوِّ والتطرف، وجعلتِ الجهل وصفًا لازماً لازِبًا لهم. فقال ﷺ:«إنَّ من ضئضئ هذا، أو في عقِب هذا قومًا يقرءون القرآن لا يجاوز حناجرهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرميَّة، يقتلون أهل الإسلام، ويدعون أهل الأوثان، لئن أنا أدركتهم لأقتلنّهم قتل عادٍ»[(١)].

وجه الدليل: أن الخوارج - وهي أول حركة غالية ومتطرفة في الإسلام- لا يتدبَّرون القرآن، ولا يفهمونه فهمًا صحيحًا سليمًا؛ ذلك أنهم يئنُّون من جهلٍ مستطيرٍ شاملٍ قادهم إلى التكفير، وقتل المسلمين، وترك الكافرين. ويبرز الشاطبي(ت: ٩٧٠هـ) مناط الدليل من الحديث بقوله: «لا يتفقهون فيه، بل يأخذونه على الظاهر»[(٢)]. ويستطرد قائلاً: «أنهم لا يتفقهون به حتى يصل إلى قلوبهم؛ لأن الفهم راجع إلى القلب، فإذا لم يصل إلى القلب، لم يحصل فيه فهم على حال، وإنما يقف عند محل الأصوات والحروف فقط، وهو الذي يشترك فيه من يفهم ومن لا يفهم»[(٣)].

ولقد كان السبب الرئيس وراء نشوء حركة الخوارج في التاريخ الإسلامي هو الجهل بالعلوم الشرعية، وتحميل النصوص ما لا تحتمل، والخطأ في تنزيلها على واقعهم، فقتلوا عثمان بن عفان رضي الله عنه، وخرجوا على علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وكفَّروا الصحابة رضوان الله عليهم، فأفضى ذلك إلى نشوب

(١) أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: قول الله عز وجل: (وأما عاد فأهلكوا بريح صرصر) شديدة (عاتية)، ١٣٧/٤؛ وأخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب: ذكر الخوارج وصفاتهم، ٧٤١/٢.

(٢) الاعتصام، ١/ ٢٢-٢٣.

(٣) الاعتصام، ١٨٢/٢.

الحروب الطاحنة. ومن هنا، فقد نَعَت ابن عمر رضي الله عنهما حركة الخوارج بقوله: «إنهم انطلقوا إلى آياتٍ نزلت في الكفار، فجعلوها على المؤمنين»[1].

وقد انتزع ابن حجرٍ (ت: ٨٥٢هـ) من الحديث فقهًا نفيسًا حين ذكر أنَّ الخوارج لما كفَّروا من خالفهم، استباحوا دماءهم، فتركوا قتال المشركين، وقاموا بقتال المسلمين، وهذا كله من آثار عبادة الجهال، الذين لم تنشرح صدورهم بنور العلم، ولم يتمسكوا بحبلٍ وثيق من العلم. وفي الحديث أيضًا زجرٌ شديد عن الأخذ بظواهر جميع الآيات القابلة للتأويل التي يفضي القول بظواهرها إلى مخالفة إجماع السلف. ويدلُّ الحديث أيضًا على التحذير من الغلو في الديانة، والتنطع في العبادة بحمل النفس على ما لم يأذن فيه الشرع[2].

ولعلَّ الآجري (ت: ٣٦٠هـ) يجلِّي ماهيّة الخوارج كحركة متطرفة وغالية بقوله: «لم يختلف العلماء قديمًا وحديثًا: أنَّ الخوارج قومُ سوءٍ عصاة لله تعالى ولرسوله ﷺ، وإن صلوا وصاموا، واجتهدوا في العبادة، فليس ذلك بنافع لهم، ويظهرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس ذلك بنافع لهم؛ لأنهم قوم يتأولون القرآن على ما يهوَوْن، ويموِّهون على المسلمين، وقد حذرنا الله تعالى منهم، وحذرنا النبي ﷺ، وحذرناهم الخلفاء الراشدون بعده، وحذرناهم الصحابة رضي الله عنهم ومن تبعهم بإحسان، والخوارج هم الشراة الأنجاس الأرجاس، ومن كان على مذهبهم من سائر الخوارج يتوارثون هذا المذهب قديمًا وحديثًا، ويخرجون على الأئمة، والأمراء، ويستحلّون قتل المسلمين"[3].

(١) أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: قتل الخوارج والملحدين بعد إقامة الحجة عليهم، ٩/١٦.
(٢) فتح الباري، ١٢/٣٠١.
(٣) الشريعة، الآجري، ١/٣٢٥-٣٢٦.

ثانيًا: ألمحتِ السنة النبوية إلى أنَّ الجهل سبب الضلال، وآلة الفساد في المجتمع، ومفضٍ إلى الغلوِّ والتطرف، اللّذين هما الروح الأساس، والينبوع الفيَّاض للإرهاب والعنف. يقول ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعًا ينتزعه من العباد، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يُبق عالمًا، اتخذ الناس رءوسًا جُهّالاً، فسُئِلوا فأفتوا بغير علم، فضلُّوا وأضلوا»(١).

مناط الاستشهاد: أن النبي ﷺ عدَّ الجهل بالعلوم الإسلامية عاملاً قويًا في التصدُّر للإفتاء بغير علم، وقد تميَّز هؤلاء الجهلة على تراخي العصور بالقصور في فهم نصوص الوحيَين، ومنهج الاستدلال بها، وكيفية الجمع بينها، ولا ارتياب في إفضاء هذا إلى انتشار التطرف والغلو؛ ذلك أن الفكر التطرفي، والعقل الغالي، ينمو في بيئة الجهل، ويترعرع في أحضان الجاهلين كما نبَّه عليه الحديث.

ثالثًا: حذرتِ السنة النبوية من الغلوِّ والتطرف، وهدَّدت المتصفين بهما بأن عاقبتهم الهلاك، ومصيرهم الزوال.

قال رسول الله ﷺ: «إياكم والغلوَّ؛ فإنما هلك من كان قبلكم بالغلو في الدين»(٢).

محل الشاهد: في الحديث تحذير نبوي شديد من الغلوِّ في الدين، وأنه كان سببًا رئيسًا من أسباب هلاك الأمم السابقة، وسيضحى سببًا لهلاك كل من اتصف به؛ ذلك أنك لن تجد لسنة الله تبديلًا ولا تحويلًا. وقد نَعت الرسول ﷺ ذا الخويصرة- البذرة الأولى للفكر الخوارجي- بالغلوِّ

(١) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب: كيف يقبض العلم، ١/٣٢؛ وأخرجه مسلم، كتاب العلم، باب: رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، ٤/٢٠٥٨.

(٢) أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، ٥/٢٩٨؛ صحيح على شرط الشيخين، فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الصنعاني، ٢/١٠٥٥.

والتطرف، فقال: «دعوه! فإنه سيكون له شيعة، يتعمَّقون في الدين حتى يخرجوا منه، كما يخرج السهم من الرمية»[(١)].

ومما يجدر بالإلماع هنا، أنَّ سوء الفهم للنص الشرعي ماصَدَقٌ من ماصَدقات الجهل بالعلوم الإسلامية، وأنَّه أفضى في القديم والحديث إلى مشكلاتٍ عويصةٍ في العالم الإسلامي، وتسبَّب في تفرُّق الأمة الإسلامية، وتشتُّت شملها.

وقد أفصحتِ السنة النبوية أن سوء الفهم للنصوص سبب للهلاك، ومدعاةٌ للدمار، فعن عقبة بن عامر الجهني، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «هلاك أمتي في الكتاب واللَّبَن». قالوا: يا رسول الله! ما الكتاب واللَّبَن؟ قال: «يتعلَّمون القرآن فيتأولونه على غير ما أنزل الله، ويحبون اللبن فيَدَعون الجماعاتِ والجُمع ويَبدُون»[(٢)]. ويقول النبي ﷺ: «إنَّ منكم من يُقاتِل على تأويله، كما قاتلتُ على تنزيله»[(٣)].

وظاهرٌ من الحديثين أنَّ الجهل بالنصوص الشرعية، وسوء الفهم لها، يقود إلى الغلوِّ في الدين، والتطرف في تأويل النصوص، فيفضي إلى الهلاك.

ولم يغِب عن ابن القيم (ت: ٧٥١هـ) تجليةُ هذي المسألة بتبيانٍ ناصعٍ، فيقول: «سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع، ولاسيما إن أضيف إليه سوء القصد»[(٤)].

وقد أعرض الخوارج عن فهم كتاب الله تعالى، كما فهمه الرسول ﷺ

(١) أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ، ١١/٦١٤؛ قال الهيثمي: «رجال أحمد ثقات»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٦/٢٢٨.

(٢) أخرجه أحمد، ٢٨/٦٣٢؛ قال الهيثمي: «رواه أحمد، وفيه ابن لَهيعة وهو لين، وبقية رجاله ثقات»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٨/١٠٥.

(٣) أخرجه أحمد، مسند أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، ١٧/٣٩١؛ قال الهيثمي: «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، غير فِطرِ بن خليفة، وهو ثقة»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٩/١٣٤.

(٤) الروح، ص٦٣.

والصحابة، والتابعون، وسلف هذه الأمة. يقول ابن تيمية: «فالخوارج كانوا يتبعون القرآن بمقتضى فهمهم»[١].

وهاته سمة أهل البدع في كل صقع وزمان، يقول ابن عبدالبر (ت: ٤٦٣هـ): «أهل البدع أجمعَ أضربوا عن السنن، وتأوّلوا الكتاب على غير ما بينت السنة، فضلوا وأضلوا»[٢].

وينجلي للباحث أنَّ الجهل، وسوء الفهم، كما كان سببًا لضلال الخوارج، وتكفيرهم للصحابة الكرام، وخروجهم على الإمام، هو سبب تطرّف المتطرفين، وغلوِّ الغالين، في العصر الحديث؛ ذلك أنَّ الجماعاتِ المتطرفة، والحركات الإرهابية، اعتمدوا على نصوصٍ شرعية؛ قصدَ تبرير أعمالهم الشنيعة، وإلباسها لباسًا شرعيًّا، ونتيجةً لذلك، انخدع بهم بعض شباب الأمة، فأحدثوا الدَّمار في العالم.

ومن شواهد ذلك، ما قاله أحد رؤوسهم أبو عمر البغدادي[٣] في كلمة: (قل إني على بينة من ربي): «نرى كفر وردّة كل من اشترك في العملية السياسية»[٤]. وهذا كلامٌ نابع من الجهل، وسوء الفهم للنصوص الشرعية، والخطأ في تنزيلها على الواقع، فغلوا وتطرَّفوا في التكفير، فدمَّروا العباد، وخرَّبوا البلاد، وهؤلاء لا تجمعهم بالشريعة وعلوم الاجتهاد ضربة رحِم أو ماس قرابة!!

ويؤكد أحد الشباب أنَّ الجهل بالعلوم الإسلامية، ولا سيما اللغة العربية التي تعدُّ وسيلةً للعلوم الشرعية أوقعهم في الغلو والتطرف، فيقول: «لقد وقعنا في الاثنين معًا، ففي السجن الاجتهاد، والذي خرج من السجن يقرأ

(١) مجموع الفتاوى، ٢٨/٤٨٣.
(٢) جامع بيان العلم وفضله، ٢/٣٧١.
(٣) أبو عمر البغدادي، واسمه الحقيقي حامد داود محمد خليل الزاوي، أمير منظمة دولة العراق الإسلامية من ٢٠٠٦ إلى ٢٠١٠م.
شوهد في ٢٠١٦/٨/٣١م، أبو_عمر_البغدادي.
(٤) شبهات تنظيم «الدولة الإسلامية» وأنصاره والرد عليها، عماد الدين خيتي، ص٣٢٧.

في الكتب، وبعضنا لم يدرس اللغة العربية إلا في المدارس الرسمية، والذين درسوا (علمي) لا يذكرون من العربية وقواعدها وآدابها شيئًا»[١]. ويقول آخر: «إني لأجد الحديث النبوي فأفرح به، ثم بعد مدة أجد حديثًا آخر، لكنني لا أعرف كيف أجمع بينهما»[٢].

وما أحسن قول ابن القيم في بيان محاسن الفهم الصحيح للنصوص، ودوره في الوقاية من الوقوع في براثن الغلوِّ والتطرف، فيقول: «صحة الفهم وحسن القصد من أعظم نِعم اللَّه التي أنعم بها على عبده، بل ما أُعطيَ عبدٌ عطاءً بعد الإسلام أفضل ولا أجلَّ منهما، بل هما ساقا الإسلام، وقيامُه عليهما ... وصحة الفهم نور يقذفه اللَّه في قلب العبد، يميز به بين الصحيح والفاسد، والحق والباطل، والهُدى والضلال، والغي والرشاد»[٣].

ومما يجدر بالإلماح هنا، أن الجهل قاد أهل الغلوِّ والتطرف إلى ذمِّ العلماء، والانتقاص من مكانتهم. فلقد كان سبب انحراف الخوارج الرئيس اعتدادهم بأهوائهم في مقابل النصوص، واعتدادهم بأنفسهم في مقابل أهل العلم. وكانوا يعترضون على أجلة العلماء صحابة النبي، يرفضون أقوالهم بل ويتبرأون منهم، ويكفرونهم، ويستحلون دماءهم، لما رأوا في مخالفتهم إياهم فيما يعتقدونه، وكذلك فعلوا مع التابعين[٤].

وقد ألمع إلى هذا الشاطبي إلماعًا، فيقول: «فهكذا أهل الضلال يسبُّون السلف الصالح، لعل بضاعتهم تنفُق ... وأصل هذا الفساد من قبل الخوارج، فهم أول من لعن السلف الصالح، وتكفير الصحابة رضي الله عن الصحابة، ومثل هذا كله يورث العداوة والبغضاء»[٥].

(١) التكفير، نعمان عبدالرزاق السامرائي، ص١٥.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين، ٢/١٦٤-١٦٥.
(٤) مشكلة الغلو في الدين، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ص١٩١. بتصرف يسير.
(٥) الاعتصام، ١١٩-١٢٠.

وعلى مهْيع الخوارج سار أهل الغلو والتطرف، في العصر الحاضر، فأعرضوا عن علماء الأمة الثقات، واعتدوا بذواتهم، ونظّروا لفكرتهم هذه. يقول شكري مصطفى[١] واصفًا الجماعة المسلمة: «هي جماعة واحدة، لها أمير واحد، سندها كتاب الله والسنة، يكفرون بالتقليد وكل مسلم فيها مجتهد، لا مجال فيها للفرق والمذاهب والأحزاب، بل كلها حول أميرها معتصمون بحبل الله»[٢]. ويضيف أن الفقهاء لا يحملون من العلم أكثر مما نحمل، والفقيه فهمه خاص به ولسنا بحاجة إليه[٣].

والأدهى من ذلك، أن غلاة العصر انتقصوا من مكانة العلماء في الإسلام، ورموهم بالجهل. يقول أبو محمد العدناني الشامي-المتحدث الرسمي لما يُسمَّى بالدولة الإسلامية في العراق والشام- في كلمة (السلمية دين من؟): « لا بد لنا أن نصدع بحقيقة مرة، لطالما كتمها العلماء، واكتفى بالتلميح لها الفقهاء، ألا وهي: كفر الجيوش الحامية لأنظمة الطواغيت... وإن الذين يدافعون وينافحون عن هذه الجيوش من المنتسبين إلى العلم، ويأمرون المسلمين بعدم تكفيرها وقتالها: لهم أجهل الناس بحقيقة الدين»[٤].

ومن العجب العاجب ما قاله المقدسي-أيضًا-: «ومن ثَمَّ فلا حاجة للمجاهدين لفقهاء، ومنظرين من خارج صفهم؛ لأن فقهاءهم الذين يوجهونهم، ويتخيرون لهم الأولى والأنقى والأنكى، من الجهاد والقتال، من أفقه الناس!، وأقواهم بصيرة!، وذلك لأن فقههم يولد من رحِم الجهاد،

(١) هو شكري أحمد مصطفى (١٩٤٢م) من مواليد أسيوط. مؤسس جماعة المسلمين أو جماعة الدعوة والهجرة التي سماها الإعلام جماعة التكفير والهجرة.
شوهد في ٢٠١٦/٨/٣١م، شكري مصطفى /https://ar.wikipedia.org/wiki

(٢) الحجيات، شكري مصطفى، ص١٤، نقلًا عن: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ص٣٧٠.

(٣) الحجيات، ص١٥ نقلًا عن: الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ص٣٧١.

(٤) شبهات تنظيم «الدولة الإسلامية» وأنصاره والرد عليها، ص٣١٢.

ومن ميادين القتال وخنادقه، حيث الصدق مع الله، والبعد عن الأهواء المضلة، والشهوات المزلة، فإذا أضيف إلى ذلك ما ذكرناه من العلم بالشرع والإحاطة بالواقع لم تكد فِراسة أحدهم تخطئ"[1].

ومن يجيل النظر في هذه الكلمات يلفي أن غلاة العصر، قد انطبق عليهم النعوت والأوصاف، التي نبَّه عليها الرسول ﷺ، فهؤلاء جهلاء بالشريعة الإسلامية، ويفسِّرون النصوص حسب ما يشتهون، وينتقصون من أهل العلم الذين هم ورثة الأنبياء.

ثانيًا: التعصُّب الفكري:

يعود جِذر كلمة التعصب لغةً إلى الفعل الثلاثي المجرد: عصب يعصب، «والتعصب من العصبية. وهي: أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبته، والتألُّب معهم، على من يناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين. وقد تعصبوا عليهم إذا تجمعوا. والعصبي: هو الذي يغضب لعصبته، ويحامي عنهم، ويعتصب بهم أي يحيطون به، ويشتد بهم. ويعني أيضًا: المحاماة والمدافعة. وتعصبنا له ومعه: نصرناه. وعصبة الرجل: قومه الذين يتعصبون له[2].

ولسنا بحاجةٍ هنا إلى سوق التعريفات، وبيان وجه الاختلال في صياغتها، وحسبنا الإشارة إلى أن التعريف المختار للتعصب هو"غلوُّ المرء في اعتقاد الصحَّة بما يَراه، وإغراقه في استِنكار ما يكون ضد ذلك الرأي حتى يحمله الإغراق والغلوُّ على اقتياد الناس لرأيه بقوَّةٍ، ومنعهم من إظهار ما يعتقدون، ذهابًا مع الهوى في ادِّعاء الكمال لنفسه، وإثبات النَّقص لِمُخالِفيه من سائر الخلق»[3].

(١) القافلة تسير، للمقدسي، ص١؛ نقلًا عن: القصة الكاملة لخوارج عصرنا، ص٣٥٩.
(٢) لسان العرب، ٦٠٦/١.
(٣) أضواء على التعصب، مجموعة مؤلفين، ص٩.

فالتعصب الفكري شعور داخلي يجعل المتعصِّب متشددًا متعنِّفًا، فيرى نفسه دائمًا على حق، ويرى الآخر على باطلٍ؛ لذا، يعدُّ «التعصُّب ظاهرةً اجتماعيَّة شديدة الخطورة، وبخاصَّة عندما يتَّخذ أشكالاً عدوانيَّة عنيفة سافرة. وهو قديمٌ في التاريخ البشري، ومستمرٌّ في أيَّامنا، في أثناء العلاقات بين الأمم والقوميَّات، والعلاقات بين الأديان والطوائف الدينيَّة، والعلاقات بين المذاهب والتنظيمات السياسيَّة، والعلاقات بين الجماعات الصُّغرى والمحليَّة»[١]. ويُتَّصف المتعصِّب بالتصلب والتمسك الفكري أو العقائدي الشديد (الجمود الفكري)، ويميل إلى ارتكاب أفعال إرهابية[٢].

وإذا انمهد هذا، واستبان وجهه، تيسَّر القول بأنَّ قائد عقل المتعصِّب، هو هوى نفسه، و«أن التعصب الفكري ضيق أفقٍ، وهوىً ذهني، يجعل المتعصب لا يري إلا فكره، ويلغي أي فكر آخر على الوجود، وحضارتنا الفكرية القائمة إلى يوم القيامة هي الضدية الأكيدة للتعصب الفكري، بل هي السماحة العقلية والوجدانية والسلوكية، التي تستوعب العالم أجمع باختلاف فكره، واختلاف معطياته، واختلاف تنشئته وبيئته»[٣].

وتأسيسًا على ما سبق، فإنَّ الإسلام قد شنَّ حملةً شعواء على التعصب، وسعى سعيًا دؤوبًا لاستئصال شأفة العصبية في قلوب المسلمين؛ ذلك أنَّ الإسلام قد أدرك خطورة التعصب الفكري على أفراد المجتمع، وأنه سبب بارزٌ من أسباب الغلوِّ والتطرف.

ومن هنا، فقد شخَّص رسول الله ﷺ ماهيَّة العصبية بقوله: «أن تعين

(١) المصدر نفسه، ص٧.
(٢) التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، علي أسعد وطفة، ص٢٩.
(٣) التعصب مدمر الحضارات، نسيبة المطوع، ص٨.

قومك على الظلم»[1]. وأي ظلم أعظم من تكفير المسلمين، وقتلهم، وتخريب بلدانهم؛ ارتكازًا على استدلالٍ غير سليم.

كما حذَّر رسول الله ﷺ من إحياء التعصب، والدعوة إليه، وتبرَّأ منه، وأبانَ أن التخلُّق به، والتلبس بهاته الصفة يخرج الإنسان عن الهدي النبوي، والنهج المحمدي، قائلاً: «ليس منا من دعا إلى عصبية، وليس منا من قاتل على عصبية، وليس منا من مات على عصبية»[2].

ولقد بلغ التهديد النبوي أوجَه وذِروته، حين أكد أن جميع ألوان التعصب المذموم والدعوة إليه، أو المشاركة فيه، فإنه موتٌ على الجاهلية البغيضة التي جاء الإسلام لمحاربتها، فقال:«من قتل تحت راية عِمِّية[3]، يدعو عصبية، أو ينصر عصبية، فقِتلة جاهلية»[4].

وقد وقعت حادثةٌ بين الصحابة رضوان الله عليهم، فاحتْ منها رائحة التعصب، فعن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما قال: كنا في غزاة، فكسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار. فقال الأنصاري: يا لَلأنصار. وقال المهاجري: يا لَلمهاجرين. فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال: «ما بال دعوى الجاهلية». قالوا: يا رسول الله! كسع رجل من المهاجرين رجلًا من الأنصار، فقال:«دعوها؛ فإنها مَنتِنة»[5].

ويتجلَّى من هاته الحادثة أنَّ النبي ﷺ أمر الصحابة بترك التعصب،

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب: في العصبية، ٤/٣٣١؛ حديث حسن، الآداب الشرعية، ابن مفلح المقدسي،١/٨١.

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب الأدب، باب: في العصبية، ٤/٣٣٢. قال أبو داود في رسالته إلى أهل مكة: «وما لم أذكر فيه شيئًا، فهو صالح»، ص٧٠.

(٣) عمية: هي الأمر الأعمى الذي لا يستبين وجهه. شرح النووي على صحيح مسلم، ١٢/٢٣٨.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب: الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن وتحذير الدعاة إلى الكفر، واللفظ له، ٣/١٤٧٨؛ وأخرجه أحمد، ١٣/٤٢٤.

(٥) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى:{سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم، لن يغفر الله لهم، إن الله لا يهدي القوم الفاسقين}، [المنافقون: ٦]، ٦/١٥٤؛ وأخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب: نصر الأخ ظالمًا أو مظلومًا، ٤/١٩٩٨.

وعلَّله بأنه منتِنٌ، إنه ينتِن العقل، ويفسد الفكر، وهذا يفضي إلى إسدال حجابٍ سميكٍ على عقل الإنسان وبصيرته، يمنعه عن إدراك الحقائق، وجوانب الخير والشرّ، والمصلحة والمفسدة في الأمور. ولقد سوَّد التعصب الفكري صفحات التاريخ الإنساني، وبسببه واجه أنبياء الله تعالى عقباتٍ كثيرة في الدعوة إلى الله تعالى، وأهريقت الدماء، ونشبت الحروب. إن التعصب يمزِّق العلاقات الاجتماعية، ويسلب من المجتمع روح الوحدة والتآلف، ويغرس فيه بذور الفرقة والخلاف.

ومما يندرج تحت ألوان التعصب الفكري في واقعنا المعاصر ما وقع فيه بعض التيارات الإسلامية المعاصرة من طغيان روح العصبية الحزبية عليها، وذلك بالغلوِّ في مشايخ الجماعة وقادتها، وتقديس كسبهم البشري، وإضفاء العصمة على اجتهاداتهم، وأنهم معيار الحق والباطل، والخطأ والصواب[١]. وهذا اللون التعصبي يعبِّد السبيل أمام الغلوِّ والتطرف، فيضحى السلم المدني مهدَّدًا.

وإذا أمعنَّا في كلام أهل الغلو والتطرف، في العصر الحديث، نُلفي أن التعصب سيماءٌ بارز لهم. يقول أبو عمر البغدادي في كلمة (حصاد السنين بدولة الموحدين): «إنناحين أعلنا دولة الإسلام، وأنها دولة هجرة وجهاد، لم نكن نكذب على الله ولا على الناس. ولم نكن نتكلم عن أضغاث أحلام. لكنا بفضل الله تعالى الأقدر على فهم سنة الله في هذا الجهاد، هذا الفهم منشؤه دماء المجاهدين من مهاجرين وأنصار بعد معايرة أخلاقهم ومنهجهم»[٢]. ويقول العدناني في كلمة (لن يضروكم إلا أذى): «ما كان لنا أن نشاور مِن الفصائل مَن يخالفنا المنهج والمشروع»[٣]. ويقول شكري مصطفى

(١) التعصب الفكري والمنهجي والحزبي آفة الجماعات الإسلامية، فؤاد عبده الحاج البعداني، مجلة القلم، ص١٠٥.

(٢) الرد على تنظيم «الدولة الإسلامية»، عماد الدين خيتي، ص٣١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص٣١٧.

لأتباعه: «من قال لكم: إن الصحابة والتابعين وكبار الأئمة المحققين من رجال خير القرون أكثر علمًا مني»[1].

وهذا قليلٌ من كثير، وصُبابة من غديرِ ما تفوَّهتْ به أفواه الغالين والمتطرفين، في العصر الحاضر، وقد قادهم الجهل، وهذا التعصب الفكري- الذي مقته الإسلام- إلى تكفير حكَّام المسلمين، والمجتمعات المسلمة، واستحلال دمائهم، وتخريب بلدانهم، وترويع آمنهم، وأنهم على الحق دون من سواهم.

وما أروع ما قاله الرسول ﷺ حين نعت الغلاة والمتطرفين بالتعصب الفكري، والإعجاب بأنفسهم، وآرائهم، وعلمهم، فيقول: «إن فيكم قومًا يعبدون ويدأبون، حتى يُعجب بهم الناس، وتُعجِبُهم نفوسُهم، يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية»[2].

السبب الثالث: الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية:

يعدُّ رسول الله ﷺ المؤسِّس الرئيس للفكر المقاصدي، وقد علّم أصحابه ذلك في وقائع متنوعة[3]، وكانتِ المقاصد تسري في رُوح السلف وعقولهم، اكْتَسَبوها من النصوص القرآنية والسُّنيَّة.

ويعرَّف المقاصد بتعريفاتٍ عديدة، منها أنَّ: «مقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم، دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[4].

---

(١) جماعة المسلمين، محمد سرور زين العابدين، ص٧١.

(٢) أخرجه أحمد، مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، ٢٠/ ٢٤٤. قال شعيب الأرناؤوط:«إسناده صحيح على شرط الشيخين».

(٣) وذلك حين بعث معاذًا رضي الله عنه إلى اليمن.

(٤) المستصفى من علم الأصول، الغزالي، ص٤١٧.

ومن أجود التعريفات التي يمكن الاستئناس بها تعريف ابن عاشور (ت: ١٣٩٤هـ) من المعاصرين بقوله: «المعاني والحِكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[1].

ولقد نبَّه الرسول ﷺ إلى خطورة الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية، ومآلات النصوص القرآنية والحديثية، وأن الأمة الإسلامية ستُبتلى بشِرذمةٍ من هؤلاء، وحينئذٍ تحدث الفتن، وتقع الفرقة، وينتشر الاختلاف، يقول النبي ﷺ واصفًا الخوارج، ومن نسج على نَولهم:«يأتي في آخر الزمان قوم حُدثاء الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرميَّة، لا يجاوز إيمانُهم حناجرهم، فأينما لقيتموهم فاقتلوهم؛ فإن قتلهم أجر لمن قتلهم يوم القيامة»[2].

ووجه الاستدلال من الحديث أنَّ النبي ﷺ نعت هؤلاء بصغار السِّنِّ، وأنهم شباب، ثم إنهم ضعفاء العقول، فلم توجد فيهم الأدوات الضرورية لفهم النصوص الشرعية، ناهيك عن فهم مقاصد النص وروحه، فحمَّلوا النصوص ما لا تحتمل، فتطرَّفوا وغلوا في ذلك، ثم أفضى ذلك التطرف الفكري إلى تكفير الصحابة، ونشوب الحروب، وقتل المسلمين.

وعند الرجوع إلى مظانِّ الشروح الحديثية، نلمسُ أنَّ فطاحلة علماء الإسلام قاموا بشرحٍ دقيقٍ لهذا الحديث، وأبانوا المرامَ منه. يتحدَّث ابن

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص٢٥١.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام، ٤/٢٠٠-٢٠١؛ وأخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب: التحريض على قتل الخوارج، ٢/٧٤٦.

حجر عن مفردات الحديث فيذكر أن لفظة أحداث: جمع حَدَث، والحدث هو الصغير السن. وقد ورد أيضًا لفظة حُدَّاث. ومعناه شباب جمع حديث السن .. والحديث: الجديد من كل شيء، ويطلق على الصغير بهذا الاعتبار.. والأسنان جمع سن، والمراد أنهم شباب. وسفهاء الأحلام: جمع حِلم، أي: العقل. والمعنى: أن عقولهم رديئة[1]. ويستطرد قائلاً: "وكان أول كلمة خرجوا بها قولهم: لا حكم إلا لله. وانتزعوها من القرآن، وحمَّلوها على غير محملها"[2].

ويعلِّل السندي (ت: ١١٣٨هـ) الحديث بقوله: «(أحداث الأسنان)، أي: صغار الأسنان. أي: ضعفاء الأسنان؛ فإن حداثة السن محل للفساد عادة. قوله: (سفهاء الأحلام) ضعفاء العقول»[3]؛ ذلك أن حديث السن في أغلب الأحيان أقرب إلى الجهل والطيش، والتسرع في الأحكام والقرارات، والغلو والتطرف في الفكر، من كبير السن الذي عركته الحياة، وحنكته التجارب، فتضلَّع من العلوم، وفهمها صحيحًا، وأدرك كيفية تنزيلها على الواقع.

ومصداقًا لهذا التنبؤ النبوي، فقد اختطف الغلاة، والمتطرفون، في العصر الحديث، بعضًا من مراهقي الأمة، مستغلين جهلهم، وحداثة أسنانهم، وما لديهم من حماسة متدفقة، فاصطادوا عقولهم في وقتٍ مبكر، ووجهوهم توجيهًا منحرفًا.

وقد اكتشفَ الشاطبي من الحديث أنَّ النبي ﷺ نعت مذهب الخوارج، ومن لفَّ لفَّهم، أنهم يعاندون الشريعة في أمرين كليين:

أحدهما: اتبَّاع ظواهر القرآن على غير تدبر، ولا نظر في مقاصده ومعاقده، والقطع بالحكم به ببادئ الرأي والنظر الأول... ومعلوم أن هذا

(١) فتح الباري، ١٢/٢٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ٦/٦١٩.
(٣) سنن ابن ماجه وبهامشه حاشية السندي ومصباح الزجاجة، ص٥٩.

الرأي يصد عن اتباع الحق المحض، ويضاد المشي على الصراط المستقيم، وأن من جرى على مجرد الظاهر، تناقضت عليه السور والآيات، وتعارضت في يديه الأدلة على الإطلاق والعموم.

والثاني: قتل أهل الإسلام، وترك أهل الأوثان على ضد ما دلت عليه جملة الشريعة وتفصيلها[١].

ومن ثمَّ، فقد ربَّى رسول الله ﷺ أصحابه على الإلمام بمقاصد الشريعة الإسلامية، والفهم السليم للنصوص. يقول ابن القيم: «وقد كانت الصحابةُ أَفْهَمَ الأمة لمراد نبيّها وأَتْبَعَ له، وإنما كانوا يُدَنْدِنُونَ حول معرفة مراده ومقصوده»[٢].

وقد اضطلع الشاطبي بتجلية هذا الأمر، فيوضح أنَّ الاختلاف المفضي إلى الفرقة بين المسلمين لا يصدر أبدًا عن العلماء الراسخين في العلم، العالمين بموارد الشريعة ومصادرها، ومقاصدها. وبرهان ذلك اتفاق العصر الأول وعامة العصر الثاني على ذلك. ثم يبين أن الخلاف المفضي إلى الفرقة يكون حينما يعتقد الإنسان في نفسه، أو يُعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين -ولم يبلغ تلك الدرجة- فيعمل على ذلك، ويعد رأيه رأيًا، وخلافه خلافًا، ولكن تارة يكون ذلك في جزئي، وفرع من الفروع، وتارة يكون في كلي، وأصل من أصول الدين - كان من الأصول الاعتقادية، أو من الأصول العملية - فتراه آخذًا ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها حتى يصير منها ما ظهر له بادي رأيه من غير إحاطة بمعانيها، ولا رسوخ في فهم مقاصده، وهذا هو المبتدع، وعليه نبه الحديث الصحيح[٣] ...قال بعض أهل العلم: تقدير هذا الحديث يدل على أنه لا يؤتى الناس قط من قبل علمائهم،

(١) الموافقات، ٥/ ١٤٩-١٥٠.
(٢) إعلام الموقعين، ٢/ ٣٨٦-٣٨٧.
(٣) يومىء إلى قوله عليه الصلاة والسلام: «إن الله لا يقبض العلم...»، وقد سبق.

وإنما يؤتون من قبل أنه إذا مات علماؤهم أفتى من ليس بعالم[1]. وبهذا المعطى، فقد حذَّر الرسول ﷺ من ترؤُس الجاهلين بمقاصد الشريعة الإسلامية، وأن التماس العلم عند هؤلاء من أشراط الساعة، فقال: «إن من أشراط الساعة ثلاثة: إحداهن أن يلتمس العلم عند الأصاغر»[2]. ويقصد بالأصاغر في الحديث: الجهلة الذين يقولون برأيهم، وبغير فقه في الكتاب والسنة، فيَضلون ويُضلون؛ ذلك أنه لا يوجد عند الأصاغر في العلم علم كامل، كما لا يوجد عند الأصاغر في العمر تجربة في الحياة، وفهم واقع الناس.

كما أومأ الرسول ﷺ إلى أن قلة العلم، ومنه الجهل بمقاصد النصوص، ومناط الاستدلال بها مما يقع في الناس، فيقول: «سيأتي على الناس سنوات خَدَّاعات، يُصدّق فيها الكاذب، ويُكذّب فيها الصادق، ويُؤتمن فيها الخائن، ويُخوَّن فيها الأمين، وينطق فيها الرويبضة، قيل: وما الرويبضة ؟ قال:الرجل التافه في أمر العامة»[3]. ويقصد بالتافه: قليل العلم.

ومن زاويةٍ أخرى، فقد أبان النبي ﷺ أنَّ الجهل بمقاصد الشرع، يسبب التفرقة بين الأمة، ويفضي إلى الخلاف، فعن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، -رضي الله عنهم- قال: لقد جلست أنا وأخي مجلسًا ما أحب أن لي به حمر النعم، أقبلت أنا وأخي وإذا مشيخة من صحابة رسول الله ﷺ جلوس عند باب من أبوابه، فكرهنا أن نفرق بينهم، فجلسنا حجرة، إذ ذكروا آية من القرآن، فتماروا فيها، حتى ارتفعت أصواتهم، فخرج رسول الله ﷺ مغضبًا، قد احمرَّ وجهه، يرميهم بالتراب، ويقول:«مهلاً يا قوم! بهذا أهلكت الأمم من قبلكم، باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتب

(١) الاعتصام، ٢/١٧٢-١٧٣.

(٢) المعجم الكبير، الطبراني، ٢٢/٣٦١؛ قال الهيثمي:»رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه ابن لهيعة، وهو ضعيف»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ١/١٣٥.

(٣) سنن ابن ماجه، أبواب الفتن، باب: شدة الزمان، ٥/١٦٢. قال شعيب الأرناؤوط: «حديث حسن».

بعضها ببعض. إن القرآن لم ينزل يكذِّب بعضه بعضًا، بل يصدِّق بعضه بعضًا، فما عرفتم منه، فاعملوا به، وما جهلتم منه، فردوه إلى عالمه»[١].

وإذا تمهَّد هذا أدركنا بسهولةٍ ويسرٍ أن من أجلِّ فوائد مقاصد الشريعة هو تنزيل النصوص على الواقع، فلولا الفقه في المقاصد ما نزَل نصٌّ على واقع، ولا وقَع دواء على داءٍ؛ ذلك أن المقاصد تعين المجتهد والفقيه والمفتي على الفهم الصحيح لنصوص الشرع، وتفسيرها تفسيرًا صحيحًا عند تطبيقها على الواقع.

ويوضِّح هذا المعنى، ما روى أبو عبيد عن إبراهيم التيمي؛ قال:"خلا عمر ذات يوم؛ فجعل يحدِّث نفسه: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد، وقبلتها واحدة؟ فأرسل إلى ابن عباس؛ فقال: كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد وقبلتها واحدة؟. فقال: ابن عباس: يا أمير المؤمنين! إنا أنزل علينا القرآن فقرأناه، وعلمنا فيما نزل، وإنه سيكون بعدنا أقوام يقرءون القرآن ولا يدرون فيما نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. قال: فزجره عمر وانتهره؛ فانصرف ابن عباس، ونظر عمر فيما قال، فعرفه فأرسل إليه؛ فقال: أعِد عليَّ ما قلت. فأعاده عليه؛ فعرف عمر قوله وأعجبه"[٢].

وقد جلَّى الشاطبي مغزى الحكمة والفلسفة من هذا الأثر، فذكر أنَّ ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما هو الحق؛ ذلك أنَّ الرجل إذا عرف فيما نزلت الآيةُ، أو السورةُ، عرف مخرجها، وتأويلها، وما قصد بها، فلم يتعدَّ ذلك فيها. وإذا جهل فيما أنزلت، احتمل النظر فيها أوجهًا، فذهب كل إنسان مذهبًا لا يذهب إليه الآخر، وليس عندهم من الرسوخ في العلم ما

(١) أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن عمرو بن العاص ﷺ، ١١/ ٣٠٤-٣٠٥؛ قال محقق المسند شعيب الأرناؤوط:» حديث صحيح، وهذا إسناد حسن».

(٢) الموافقات، ٤/ ١٤٨.

يهديهم إلى الصواب، أو يقف بهم دون اقتحام حمى المشكلات، فلم يكن بدٌّ من الأخذ ببادى الرأي، أو التأويل بالتخرص الذي لا يغني من الحق شيئا؛ إذ لا برهان عليه من الشريعة، فضلوا الناس، وأضلوا أنفسهم[1].

وقد وقع الجاهلون بمقاصد الشريعة الإسلامية، في العصر الحديث، في الغلو والتطرف، كما وقع فيهما أسلافهم من الخوارج، وهذا دأب الغالين، وديدن المتطرفين وهِيجِّيراهم، في كلِّ عصرٍ ومصر. يقول أبو عمر البغدادي في كلمة (قل إني على بينة من ربي): «وبما أن الأحكام التي تعلو جميع ديار الإسلام اليوم هي أحكام الطاغوت وشريعته، فإننا نرى كفر وردة جميع حكام تلك الدول وجيوشها، وقتالهم أوجب من قتال المحتل الصليبي»[2]. والناظر في هذا الكلام يُلفي مدى جهالة هؤلاء الغلاة، وبعدهم عن معرفة العلوم الإسلامية، ومقاصدها. وهذا كلامٌ لا تقرّه الشريعة بنصوصها وفُصوصها.

ولم يقتصِر غلاة العصر، ومتطرفو الزمان، على الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية فحسب، بل هاجموها هجمة شرسة، وتحديدًا قاعدة المصالح والمفاسد، التي أجمع فطاحلة علماء الإسلام على رَعيها، والعمل بها. فتجد يوسف العييري – ما يسمى زعيم تنظيم القاعدة ببلاد التوحيد- يقول: «ألا تشعر بأن قاعدة المصالح والمفاسد -المطاطة- قد استخدمت اليوم بلا ضوابط ولا أصول؟ بل ألا تشعر اليوم بأن قاعدة المصالح والمفاسد بتطبيقاتها العوراء أصبحت وثنًا يعبد من دون الله؟ لقد ألغي الجهاد دفعًا للمفسدة، وألغي الصدع بالحق من أجل المفسدة، وألغي المطالبة بتحكيم الشريعة دفعًا للضرر الأكبر. ومن أجل المصلحة أيضًا يجب الإنكار على من صدع بالحق ودعا إلى تطبيق التوحيد عمليًّا، لقد صُد اليوم عن دين

(١) الاعتصام، ٢/١٨٣.
(٢) الرد على تنظيم الدولة الإسلامية، ص٣٢٦.

الله بالتطبيق الجائر لقاعدة المصالح والمفاسد ... ألم تسمع ... إلى أحد المشايخ يشجب ويستنكر العمليات التي حصلت في أمريكا؛ لأنها ستحدث مفاسد»[١].

وقد تصدَّى ابن تيمية لمنكري قاعدة المصالح والمفاسد حين قال: «وإنما ينكره ذوو الدين الفاسد؛ كذي الخويصرة الذي أنكره على النبي ﷺ حتى قال فيه ما قال. وكذلك حزبه الخوارج»[٢].



المبحث الثاني: منهجيَّة السنة النبوية في التصدي للغلوِّ والتطرف

يروم هذا المبحث التحدُّث عن منهجية السنة النبوية في علاج مشكلة الغلو والتطرف، وكيفية التصدي لها، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تنشيط منهج الوسطية الإسلامية

اشتقت لفظة (الوسطية) من الفعل الثلاثي المجرد وَسَطَ، ومن أهم معانيها اللغوية: العدل، والنَّصَف، يقال: أعدل الشيء، أي: أوسطه، ووسطه، كما يقال: ضربت وسْط رأسه، ووسَط القوم، أي: أوسطهم حسبًا، وأرفعهم منزلاً[٣]. أو اسم لما بين طرفي الشيء، والخيار، والأفضل[٤]. أو الاعتدال، يقال، شيء وسط، بمعنى التوسط بين الجيد والرديء[٥].

أما الوسطية مصطلحًا: فقد عرَّف المتخصِّصون في حقل العلوم الإسلامية الوسطية بتعريفاتٍ عديدةٍ.

(١) رسالة مفتوحة، ص١٥؛ نقلًا عن: القصة الكاملة لخوارج عصرنا، ص٣٩٨.
(٢) مجموع الفتاوى، ٢٨/ ٢٩٠-٢٩١.
(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، ٦/ ١٠٨.
(٤) لسان العرب، ابن منظور، ٧/ ٤٢٧.
(٥) المصباح المنير، الفيومي، ٢/ ٦٥٨.

منها تعريف وهبة الزحيلي بأنها: «الاعتدال في: الاعتقاد، والموقف، والسلوك، والنظام، والمعاملة، والأخلاق»[١].

وإذا امتَهَد هذا، فإن الباحث يرى أن الوسطية هي الاعتدال، والتوازن، والاعتراف بالطرف المقابل، وإعطاء كل طرف حقه، دون حيفٍ ولا طغيانٍ، وذلك في مختلف شؤون الحياة؛ ليقوم الناس بالقسط، فلا إفراط ولا تفريط، ولا غلوَّ، ولا تعصُّب، ولا تطرّف.

ولقد أكدت السنة النبوية منهج الوسطية التي رسخها القرآن الكريم قولاً وفعلاً، وكان النبي ﷺ وَسَطيًّا يمشي على وجه الأرض، وسطًا في جميع حقول الحياة، في العبادات، والمعاملات المالية، والعلاقات الاجتماعية، والأخلاقيات، وغير ذلك[٢].

والشواهد الناطقة بضرورة التمسك بمنهج الوسطية موفورة في السنة النبوية، ولعلَّ من أقواها دلالة على المقصود، وتعلقًا بالغرض ما يأتي:

١. إنَّ من أبين الأحاديث التي دعت إلى انتهاج منهج الوسطية قوله ﷺ: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ. وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إلا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا»[٣].

وجه البرهان: أنَّ الرسول ﷺ قرَّر يسر الدين الإسلامي، وأنَّ المغالاة والتشدد فيه، أو التكلف فيه يفضي بصاحبه إلى وادي الهلاك، فيمسي مغلوبًا عليه، بعد أن كان غالبًا.

٢. إنَّ رسول الله ﷺ وكَّد على هلاك الغالين، وزوال المتطرفين، قائلاً:«هلك المتنطِّعون» قالها ثلاثًا[٤].

---

(١) الوسطية مطلبًا شرعيًّا وحضاريًا، وهبة الزحيلي، ص١٠.

(٢) أثر منهج الوسطية الإسلامية في ترسيخ السلم الاجتماعي في كردستان، عارف علي عارف، أردوان مصطفى إسماعيل، مجلة القناطير-ماليزيا، المجلد٣، العدد١، ٢٠١٦، ص٥٨-٦٠.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب: إن الدين يسر، ١/٢٣.

(٤) أخرجه مسلم، كتاب العلم، باب: هلك المتنطعون، ٤/٢٠٥٥.

وجه الحجة: أنَّ النبي ﷺ أوضح أن الهلاك من قِسط أولئك المتنطعين، الذين يغالون في الأقوال والأفعال، ويتجاوزون الحدود المرسومة لهم شرعًا، فذمَّ منهج المغالاة، والتطرف، والحديث عن طريق مفهوم المخالفة، الذي هو حجةٌ عند أغلب علماء الأصول يدلُّ على أن المطلوب هو اتباع منهج الوسطية الذي فيه النجاة، والسعادة، والاستقرار. وإنما عبَّر النبي ﷺ بالفعل الماضي مكان الفعل المضارع؛ لتحقق وقوعه؛ إذ تقرَّر في علم البلاغة أنَّ هذا الأسلوب البلاغي دليل لتحقق وقوع ذلك الفعل؛ كقوله تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ﴾ [النحل: ١].

٣. جاء نفرٌ إلى الرسول ﷺ، فذكروا أنهم يصومون فلا يفطرون، ويقومون فلا ينامون، ولا ينكحوا النساء، فقال النبي ﷺ منكرًا عليهم غلوَّهم وتطرفهم: «أَنْتُمُ الَّذِينَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا، أَمَا والله إني لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ له، لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عن سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»[(١)] .

مرتَع الشاهد: أن النبي ﷺ أنكر على هؤلاء النفر الذين تعاملوا مع أنفسهم معاملةً تناقض الفطرة الإنسانية التي فطر الله تعالى الإنسان عليها، وأن الإنسان مكوَّن من روحٍ وجسدٍ، فعليه أن يتوازن بينهما ويتوسط، فلا يكون الاعتناء بأحدهما على تهميش الآخر، وأنَّ منهج الوسطية هو الذي يحقق الاتزان بين الروح والجسد.

والذي نخلُص إليه من إيراد هذه المقدِّمات المهدات: أنَّ منهج الوسطية

(١) أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ٥/١٩٤٩؛ وأخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب:استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه، ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤن بالصوم، ٢/١٠٢٠.

الإسلامية يعدُّ من مميزات الشرع الإسلامي، ومفاخر أمة الإسلام التي وسمها الله تعالى بالوسط، الذي يتسع محتواه للعدل في الأحكام، والخير للإنسانية، والاعتدال في شؤون الحياة كلها، ونبذِ جميع ضروب الإرهاب، والتطرف، والغلوِّ، والتعصب، والأفكار التكفيرية التي تهدِم المجتمع الإنساني، وتقضي على عالمية الإسلام، ومعاني الإنسانية، إنه منهجٌ يدعو إلى الاستفادة من الروابط الإنسانية، ويرسِّخ التكريم الإلهي للبشر، وهو بيئة الإسلام التي يترعرع فيها المسلم عادلاً، حكيمًا، متسامحًا، مبدعًا، محبًّا لجوهر الإنسانية، غير متطرفٍ، ولا متعصب، ولا غالٍ. ويعد هذا المنهج الوسطي آليةً فعالة ساعدت وتساعد في بقاء المسلم حيويًّا، ومؤثرًا، ومساهمًا في الحضارة الإنسانية.

ولأنَّ منهج الوسطية الإسلامية تحمل كلَّ هاته المفاهيم الراسخة المنيفة، والمعاني الحيوية الباسقة، فإنه كان مسلك النبي ﷺ، ومَشْرب خلفائه الراشدين، وحين أمسى ذلك المنهج مطبقًا في واقع المسلمين، وعضَّ المسلمون عليه بالنواجذ، قدَّموا للإنسانية حضارةً شاملةً لجميع العلوم والمعارف، وأبدعوا في كلِّ الميادين البشرية.

ويلوح للباحث أنَّ غياب أو تغييب هذا المنهج الوسطي في حياة عديدٍ من المسلمين أفضى إلى تخلُّفهم الحضاري، وتطرفهم الفكري، وتعصبهم الفئوي. ولتنشيط منهج الوسطية في حياة المسلمين يقترح ما يأتي:

١. انتهاض وزارات الأوقاف والشؤون الإسلاميه في العالم الإسلامي، عن طريق خطباء وأئمة المساجد، بنشر الفكر الوسطي في أوساط المسلمين، ولا سيَّما شباب الأمة. ولتحقيق ذلك، فلا نُدحة من إعداد الأئمة للقيام برسالة المسجد على الوجه المطلوب، وتنشيط دور المسجد التوعوي بتبصير المجتمع بأضرار الغلو والتطرف. وإعداد خطبة الجمعة بأسلوب يتناغم مع متطلبات العصر،

وتنضوي على تصحيح الأفكار الغالية والمتطرفة، والنَّأي عن استخدام أساليب الإثارة المحفزة على الغلو والتطرف.

٢. اضطلاع الحكومات، في العالم الإسلامي، بنشر الفكر الوسطي ودعمه، وذلك من خلال وزارات الثقافة، بنشر مؤلفاتٍ توضح معالم منهج الوسطية، ومضارَّ الفكر الغالي، وثقافة التطرف. وإلزام وسائل الإعلام بتقديم برامج توعوية؛ لتبيان الوسطية، ونقض شبهات الغلاة والمتطرفين.

٣. قيام الجامعات والمعاهد من خلال كليات العلوم الإسلامية ومعاهدها بعقد مؤتمرات، أو ندوات، أو محاضرات عامة؛ لتبيان الوسطية الإسلامية، وغرسها في قلوب وعقول شباب الأمة.

٤. تنتهض وزارات التربية والتعليم العالي، بإعادة النظر، في مناهجها التربوية والتعليمية؛ لتزويدها بالفكر الوسطي؛ لتخريج الشباب، وقد استوعبوا الوسطية، فلا يؤثِّر فيهم الغلو والتطرف، ولا ينخدعون بشعارات الحركات التطرفية، والجماعات الإرهابية.

المطلب الثاني: تلقِّي العلم الشرعي من العلماء الثِّقات

يعدُّ علماء الإسلام الثِّقاتُ مصدرًا ثريًّا من المصادر الصحيحة والسليمة لتلقِّي العلوم الإسلامية، ويفضي عدم تلقي العلوم الشرعية من العلماء المتقنِين إلى انحرافٍ وخللٍ في فهم النصوص الشرعية، وغلوٍّ وتطرف في تنزيلها على الواقع المعاش؛ ذلك أن العاميَّ لا يمتلك الأدوات الضرورية لفهم النصوص، فلا جَرَم أن يسأل أهل العلم، ويستفتي العلماء. وقد ندب القرآن الكريم إلى ضرورة تلقِّي العلم والفتيا من العلماء الثقات، فقال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

ولقد كانت سنة التلقي عن علماء الإسلام الثقات سنة ماضيةً حتَّ

عليها الرسول ﷺ، وسار عليها العلماء منذ العهد النبوي. فيقول ﷺ: «تسمعون، ويُسمع منكم، ويُسمع ممن يسمع منكم»[1].

ومناط الاستشهاد من الحديث: أنَّ النبي ﷺ أبان أن العلم الشرعي يؤخذ بالتلقي، وأن كل جيل من أهل العلم يبلِّغه لمن بعده، وأن الأصل هو التلقي والتلقين والسماع والمشافهة.

وقد أنذرَ النبي ﷺ من ذهاب العلم بموت العلماء، وأن الكتب وحدها لا تغني شيئًا؛ ذلك أن الكتب تفتقر إلى فهم العلماء الراسخين. فعن زياد بن لبيد، قال: ذكر النبي ﷺ شيئًا، فقال: «وذاك عند أوان ذهاب العلم» قال: قلنا: يا رسول الله! وكيف يذهب العلم ونحن نقرأ القرآن ونقرئه أبناءنا، ويقرئه أبناؤنا أبناءهم إلى يوم القيامة؟ قال:«ثكلتك أمك يا ابن أم لبيد! إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة، أو ليس هذه اليهود والنصارى يقرءون التوراة والإنجيل لا ينتفعون مما فيهما بشيء ؟»[2].

ومن هنا، فقد كثَّر أهل العلم من التشنيع على التلقي من بطون الكتب، وأن هذا المسلك وحده يفضي إلى أنواعٍ عديدة من سوء الفهم للنصوص، والخطأ في تنزيلها على الواقع. وفي هذا السِّياق، يقول الشافعي (ت: ٢٠٤هـ): «من تفقَّه من بطون الكتب، ضيَّع الأحكام»[3]؛ ذلك أنَّ العلوم الإسلامية مفتقرةٌ إلى التلقي، والسَّماع، وملازمة الأستاذ، ولذا، رحل العلماء السابقون في طلب العلم، وقطعوا مسافاتٍ شاسعة؛ طلبًا للعلم من أهله المتخصصين، وتجنبًا من التقوّل على الله تعالى بما لم يقل. وقال بعض السلف: «من أعظم البليَّة، تمشيُخُ الصَّحفيَّة»[4].

(١) أخرجه أحمد، مسند عبدالله بن العباس بن عبدالمطلب، ٥/١٠٤؛ قال شعيب الأرناؤوط: «إسناده صحيح».

(٢) أخرجه أحمد، ٢٩/١٧. قال شعيب الأرناؤوط: «حديث صحيح».

(٣) تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، بدر الدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني، ص٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ص٩٧.

وقد ضلَّ الخوارج حين احتقروا أهل العلم، وانفصلوا عن الصحابة رضوان الله عليهم، وتقوقعوا على أنفسهم، واعتمدوا على فهومهم للنصوص الشرعية، ولم ينتهجوا مسلك السلف الصالح في أن العلم الشرعي لا بدَّ أن يُتلقَّى من أهله، فضلوا وأضلوا. ويلوح للباحث أنَّ الحركاتِ الغالية، والجماعاتِ المتطرفة، في العصر الحاضر، سلكوا مسلك الخوارج شبرًا بشبر، فلم يتلقَّوا العلم الشرعي من فيِّ العلماء المتقنين، ولم يستفتوا أهل العلم المتخصصين، بل أخذوا العلم من غير أهله، واستشهدوا بدلائل الكتاب والسنة في غير محلِّها، فغسَّلوا بها أدمغة بعضٍ من شباب الأمة المتحمسين لدينهم، ونتيجةً لذلك كفّروا حكّام المسلمين، وكفَّروا المجتمعات المسلمة، وسوَّغوا أعمالهم الإجرامية من قتل الأبرياء، وهدم البنيان.

ولشيخ المقاصد (الشاطبي، ت:٧٩٠هـ) كلمةٌ يُستضاء بها في هذا الصدد؛ حيث يقول: «التزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا، ونالوا ذِروة الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحة هذه القاعدة أنك لا تجد عالمًا اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة، واشتهر في قرنه بمثل ذلك، وقلما وجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف، وبهذا الوجه وقع التشنيع على ابن حزم الظاهري، وأنه لم يلازم الأخذ عن الشيوخ، ولا تأدب بآدابهم، وبضد ذلك كان العلماء الراسخون كالأئمة الأربعة وأشباههم»[(١)].

ولإرجاع الدور الريادي لعلماء الأمة، وأنهم المرجِع في الإفتاء، ووجوب تلَقي العلم منهم، فإنَّ الباحث يوصي بما يأتي:

١. انتهاض علماء الأمة بواجبهم في توجيه الشباب وتنشئتهم؛ ذلك أن العلماء إذا ماتوا، أو غابوا، أوغُيِّبوا عن الميدان، أو تركوا المجال لغيرهم، رجع الناس إلى الجهلة.

(١) الموافقات، ١/١٤٤.

٢. تضطلع مؤسَّسات الأسرة، والمدرسة، بتوعية النَّشء، وشباب الأمة، باحترام علماء الإسلام الثِّقات.

٣. قيام العلماء بمناظرة أولئك الشباب الغالين الذين ضلوا السبيل، وذلك بأسلوب علمي متجرد منصف، وتعريف الشباب بالأفكار المضلِّلة قبل وصولها إليهم مزخرفة، فيتأثرون بها؛ ذلك أن الفكر لا يهزم إلا في مضامير الفكر، وأن الحجة لا تدحض إلا بحجةٍ أقوى منها. ولنقتد بابن عباس رضي الله عنهما، الذي اقتفى منهج الحوار والمناظرة مع الخوارج، فرجع منهم عدد كبير. أما قمع هؤلاء الشباب، واستخدام العنف والقسوة إزاءهم، والزجّ بهم في دهاليز السجون، فلا تُؤتي أُكُلها المرجوة؛ ذلك أن العنف لا يولِّد إلا العنف.

المطلب الثالث: تجنُّب المِراء والجِدال

يعدُّ تجنُّب المراء والجدال المذموم منهاجًا نبويًّا، في التصدِّي للغلوِّ والتطرف، ومكافحتهما؛ ذلك أنَّ منشَأ الغلوِّ والتطرف هو الفكر المنحرف، ولا ارتياب في أنَّ المراء والجدال من مغذِّيات ومهيِّجات الفكر الضال، والعقل الغالي؛ لذا، فإن تجنبهما يقود إلى التقليل من الغلوِّ والتطرف، والقضاء عليهما.

أما حدُّ المراء مصطلحًا، فقد عرفه الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) بقوله: «المراء طعن في كلام الغير؛ لإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرضٌ سوى تحقير الغير»[١]. وأما الجدال فعبارة «عن قصد إفحام الغير، وتعجيزه، وتنقيصه بالقدح في كلامه، ونسبته إلى القصور والجهل فيه»[٢].

وقد تظاهرتْ دلائل الكتاب والسنة على الدعوة إلى نبذ المراء والجدال،

(١) التعريفات، الجرجاني، ص٢٦٦.
(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي، ٤/ ٨٠.

وأنهما يغرسانِ العداوة والبغضاء بين أفراد المجتمع. فقد بيَّن النبي ﷺ أن الجدال المذموم سبب الضلال، فقال:«ما ضلَّ قوم بعد هدىً كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»(١). ثم تلا رسول الله ﷺ هذه الآية ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: ٥٨].

بل ذهب الرسول ﷺ أبعد من ذلك، فحرَّم المراء في القرآن الكريم، وذلك بحمل الآية على تفسيرٍ ضعيف واهٍ يخالِف الحق، ويناظر على ذلك، قائلاً:«المراء في القرآن كفرٌ»(٢).

ويجلِّي النووي (ت: ٦٧٧هـ) وجه الدليل من الحديث بقوله: «يحرم المراء في القرآن والجدال فيه بغير حق؛ فمن ذلك أن يظهر فيه دلالة الآية على شئ يخالف مذهبه، ويحتمل احتمالاً ضعيفًا موافقة مذهبه، فيحملها على مذهبه، ويناظر على ذلك مع ظهورها في خلاف ما يقول»(٣).

ومن مضارِّ المراء والجدال المذموم أنهما يقودان إلى: «مكابرة لنص التنزيل، وتهاون بما قاله الرسول، ونقض لعقدة الإجماع، وتشتيت الألفة، وتفريق لأهل الملة»(٤).

ولايفوتني الإلماع هنا إلى أن هذا المراء والجدال الذين يحذرهما المؤمنون، ويتوقاهما العاقلون، قد بقي بين أشياع الأهواء، وأهل البدع، الذين يخوضون في آيات الله تعالى، يتأولونها بأهوائهم، ويفسرونها بأهوائهم، ويحملونها على ما تحمله عقولهم فيَضِلون بذلك، ويُضلون من اتبعهم عليهم(٥).

(١) أخرجه الترمذي، أبواب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الزخرف، ٥/٣٧٨. وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح».

(٢) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب: النهي عن الجدال في القرآن، ٤/١٩٩؛ وأخرجه أحمد، مسند أبي هريرة رضي الله عنه،١٣/٣٦٩؛ وقال شعيب الأرناؤوط:«إسناده صحيح على شرط الشيخين».

(٣) التبيان في آداب حملة القرآن، ص١٦٨.

(٤) الإبانة، ابن بطة، ٢/٥٣١.

(٥) المصدر نفسه، ٢/٦١٨.

ومن ثَمَّ، فقد وعد النبي ﷺ تارك المراء والجدال المذموم بدخول الجنة، وقصرٍ فيها، فيقول: «من ترك الكذب وهو باطل بُني له في رَبَض الجنة. ومن ترك المراء وهو محق بني له في وسطها. ومن حسن خلقه بني له في أعلاها»[1].

وهذا الترغيب النبوي لتجنب المراء والجدال المذموم، وسيلةٌ علاجية ناجعة، للتقليل من الأفكار الغالية، والثقافة التطرفية، لمن كان له قلب، أو ألقى السمع، وهو شهيد.

المطلب الرابع: محاربة اتباع الهوى

إنَّ اتِّباع الهوى يقود صاحبه إلى نبذِ الأدلة الشرعية المعتبرة، وفهمها فهمًا سقيمًا، وتأويلها حَسَب أهوائه ونزواته، وخلفيته الحزبية، ولا مرية أنَّ اتباع الهوى أرضٌ خصبةٌ لينمو عليها الغلو والتطرف، فيهدِّد مقومات السلم المدني في المجتمعات الإنسانية؛ لذا، كان من منهج الكتاب والسنة التصدِّي لاتباع الهوى. وقد عرَّف الجرجاني الهوى بقوله: «ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات، من غير داعية الشرع»[2].

وليس من وُكد البحثِ إشباع القول في تقصِّي أدلة ذمِّ الهوى واتباعها في الكتاب والسنة؛ فإنها كثيرةٌ غزيرة؛ بيدَ أننا نجتزىء منها أبرز الأحاديث النبوية، فقد قال النبي ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعًا لما جئتُ به»[3].

محل الشاهد: يدلُّ الحديث بمنطوقه على وجوب اتباع الرسول ﷺ، وأن تكون الهوى تابعًا للكتاب والسنة، كما يدلُّ بمفهوم المخالفة على أنَّ من يتّبع هواه، ويميل قلبه إلى هواه دون شرع الله تعالى، فلا إيمان كامل له.

(١) أخرجه الترمذي، أبواب البر والصلة، باب: ما جاء في المراء، ٤/٣٥٨، وقال: «حديث حسن».
(٢) التعريفات، ص٣٢٠.
(٣) صححه النووي في الأربعون النووية،ص٢٨؛ قال ابن حجر في فتح الباري: «رجاله ثقات»، ١٣/٢٨٩.

وقد أبان النبي ﷺ أن اتباع الهوى آلة الضلال، فيقول: «إن مما أخشى عليكم، شهوات الغي في بطونكم، وفروجكم، ومضلات الهوى»[١].

وقال ﷺ: «إنه سيخرج في أمتي أقوام، تُجارى بهم تلك الأهواء، كما يتجارى الكلب بصاحبه، لا يبقى منه عِرق ولا مفصل إلا دخله»[٢].

وقد وضَّح الشاطبي وجه الدليل من الحديث بأن النبي ﷺ: «أخبر بما سيكون في أمته من هذه الأهواء التي افترقوا فيها إلى تلك الفرق، وأنه يكون فيهم أقوام تداخل تلك الأهواء قلوبهم، حتى لا يمكن في العادة انفصالها عنها، وتوبتهم منها على حد ما يداخلُ داءُ الكلب جسمَ صاحبه، فلا يبقى من ذلك الجسم جزء من أجزائه ولا مفصل ولا غيرهما، إلا دخله ذلك الداء، وهو جريان لا يقبل العلاج ولا ينفع فيه الدواء. فكذلك صاحب الهوى إذا دخل قلبه، وأشرب حبه، لا تعمل فيه الموعظة ولا يقبل البرهان، ولا يكترث بمن خالفه"[٣].

ويومىء قوله ﷺ: «تجارى بهم تلك الأهواء": إلى أن أهل الأهواء إذا استحكمت فيهم أهواؤهم، لم يبالوا بشيء، ولم يعدوا خلاف أنظارهم شيئًا، ولا راجعوا عقولهم مراجعة من يتهم نفسه، ويتوقف في موارد الإشكال -وهو شأن المعتبرين من أهل العقول- وهؤلاء صنف من أصناف من اتبع هواه[٤].

ويزيد الشاطبي في جلاء المسألة، فيذكر أن اتباع الأهواء في الديانات أعظم من اتباع الأهواء في الشهوات، ولهذا كان من خرج عن موجب الكتاب والسنة من المنسوبين إلى العلماء والعباد يُجعل من أهل الأهواء، كما كان السلف يسمونهم أهل الأهواء؛ وذلك أن كل من لم يتبع العلم فقد اتبع

(١) أخرجه أحمد، ٣٣/٣٣؛ قال الهيثمي: «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح»، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ٣٠٦/٧.

(٢) أخرجه أحمد، مسند الشاميين، حديث معاوية بن أبي سفيان، ١٣٥/٢٨؛ وقال شعيب الأرناؤوط: «إسناده حسن».

(٣) الاعتصام، ٢٦٧/٢-٢٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ٢٦٩/٢.

هواه، والعلم بالدين لا يكون إلا بهدي الله الذي أرسل به رسوله ﷺ[١].

ومن موجَبات اتِّباع الهوى وآثاره إفضائه إلى التكفير، يقول الآجري: «فأهل الأهواء في تكفير بعضهم لبعض مصيبون؛ لأن اختلافهم في شرائع شرعتها أهواؤهم، وديانات استحسنتها آراؤهم، فتفرقت بهم الأهواء، وشتت بهم الآراء، وحل بهم البلاء، وحرموا البصيرة والتوفيق، فزلّت أقدامهم عن محجة الطريق»[٢].

وقد قادتِ الأهواءُ أهل الغلوِّ والتطرف المعاصرين حين خالفوا النصوص، فتجاوزوا الحدود التي رسمها الله سبحانه وتعالى، وبرهان ذلك: أقوالهم المنحرفة، وأعمالهم الشنيعة، وتعصبهم لقادتهم، وآرائهم[٣].

ومن العلاجات التي قدَّمتها السنة النبوية لمكافحة مشكلة اتباع الهوى: أن أبا ذر رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله! أي الجهاد أفضل؟ قال: «أن يجاهد الرجل نفسه وهواه»[٤]. ويتجلَّى من هذا العلاج النبوي أن مجاهدة الهوى أشقُّ جهادٍ على النفس الإنساني؛ ذلك أنَّ اتباع الهوى يحرم العبد من التوفيق، وهو منبع كلِّ فسادٍ، ومفتاح كل شرٍّ، فإذا تمكَّن المرء من جهاد هواه، والغلبة عليها، فإنه يمسي موفقًا في أمور دنياه وأخراه. يقول ابن القيم: «الهوى ما خالط شيئًا إلا أفسده، فإن وقع في العلم أخرجه إلى البدعة والضلالة، وصار صاحبه من جملة أهل الأهواء»[٥]. كذلك، يعدُّ طلب العلم الشرعي من أهله، والعمل به بعد تعلُّمه، من السبل الناجعة لمكافحة الهوى.

---

(١) المصدر نفسه، ٢/١٤٨.
(٢) الإبانة، ١/٥٣٥.
(٣) مشكلة الغلو في الدين، ص٣٩٠.
(٤) كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ٤/٦١٦. حديث صحيح. السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي - محمد ناصر الدين الألباني، ١/٥٦٢،
(٥) روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ٤٧٤.

ومن الحلول النافعة أن يعلم المرء أن عاقبة الهوى خزي وصَغارٌ، عند الله تعالى، وعند الناس؛ ذلك أن اتباع الهوى مضادٌّ لما أنزل الله تعالى على رسوله، وأن الناس قسمان: أتباع الوحي، وأتباع الهوى.

ويتَّضح مما سبق، أن التحذير النبوي من اتباع الهوى منهجٌ سديدٌ لتجنُّب الوقوع في مستنقع الغلو والتطرف.



ملخَّص البحث:

يعدُّ الغلوّ والتطرُّف تهديدًا حقيقيًا لمبادىء السلم المدني في واقعنا المعاصَر، وأمستِ المجتمعاتُ المسلمة والعالم تئنُّ من موجَبات وآثار الغلوِّ والتطرف من الإرهاب، والعنف، والتفجيرات، والعمليّات الانتحارية. ومن هنا، فإنَّ البحث سعى إلى استجلاء الأسباب المفضية إلى الغلوِّ والتطرف في ضوء السنة النبوية، كالجهل بالعلوم الإسلامية، والتعصب الفكري، والجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية. كما كشف البحث عن منهجية السنة النبوية في التصدِّي لهاته المشكلة الخطيرة، وذلك باتِّباع منهج الوسطية الإسلامية، وتنشيطه في حياة المسلمين، وتجنُّب المراء والجدال، وعدم اتباع الهوى. واستعرض البحث في الخاتمة أبرز النتائج والتوصيات.



خاتمــة:

بعد كتابة البحث، أزِف أوانُ تسطير النتائج، وقَيْد التوصيات:

أولاً: النتائج

١. تتميَّز السنة النبوية بمنهجيةٍ مستقلةٍ؛ لتشخيص أسباب الغلوِّ والتطرف، وتقديم الحلول لهاته المعضلة الفكرية؛ تقريرًا لمقوِّمات السلم المدني في المجتمع.

٢. عدَّتِ السنة النبوية الجهل بالعلوم الإسلامية سببًا رئيسًا من أسباب الغلوِّ والتطرف، ومنه: سوء الفهم للنصوص القرآنية والحديثية، وتحميلها ما لا تحتمل، والخطأ في تنزيلها على الواقع. وكذلك التنقيص من مكانة العلماء في الإسلام، واحتقارهم، وعدم الاعتداد بهم.

٣. جلَّتِ السنةُ النبوية أنَّ التعصب الفكري آلةٌ للغلوِّ والتطرف؛ ذلك أنَّ قائد عقل المتعصِّب، هو هوى نفسه، وأن التعصب الفكري يجعل المتعصب لا يرى إلا فكره، ويلغي أي فكر آخر على الوجود.

٤. يعدُّ الجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية وسيلةً للفكر الغالي، وثقافة التطرف؛ ذلك أن السنة النبوية أكدت أن الغلاة والمتطرفين لا يتدبّرون نصوص القرآن والسنة، ولايفهمون مقاصدهما.

٥. ثـــَـــمَّة تشابه شبه كامل في الصفات، بين الغلاة والمتطرفين، قديمًا وحديثًا، وقد ألمعتِ السنة النبوية إلى هذا، وصدَّقها واقع الغلاة والمتطرفين، في واقعنا المعاصر. فقد تشابهت صفاتهم في الجهل بالعلوم الإسلامية، وسوء الفهم للنصوص الشرعية، والتعصب الفكري لجماعتهم، والجهل بمقاصد الشريعة الإسلامية، وازدراء أهل العلم، وسهولة تكفير المسلمين، وقتلهم.

٦. قدَّمتِ السنة النبوية علاجاتٍ ناجعة، لمكافحة الغلو والتطرف، منها: اتباع منهج الوسطية الإسلامية، وتنشيطه في حياة المسلمين؛ إذ المنهج الوسطي يتسع محتواه للعدل في الأحكام، والخير للإنسانية، والاعتدال في شؤون الحياة كلها، ونبذِ جميع ضروب الإرهاب، والتطرف، والغلوِّ، والتعصب، والأفكار التكفيرية التي تهدِم المجتمع الإنساني، وتقضي على عالمية الإسلام، ومعاني الإنسانية، إنه منهجٌ يدعو إلى الاستفادة من الروابط الإنسانية، ويرسِّخ التكريم الإلهي للبشر، وهو بيئة الإسلام التي يترعرع فيها المسلم عادلاً، حكيمًا، متسامحًا، مبدعًا، محبًّا لجوهر الإنسانية، غير متطرفٍ، ولا متعصب، ولا غالٍ.

٧. من منهج السنة النبوية لمعالجة الغلوِّ والتطرف تجنُّب المراء والجدال، وعدم اتباع الهوى، ونشر ثقافة يسر الشريعة بين المسلمين.

ثانيًا: التوصيات

إضافةً إلى ما سبق من توصياتٍ في تضاعيف البحث، نوصي بما يأتي:

١. تأسيس مركز فكري متخصص لمكافحة الفكر الغالي والمتطرف، يقوم على إستراتيجية وبرنامج عمل، ويضحى من مهامِّه البحث عن العوامل التي أفضت وتفضي إلى الغلو والتطرف، وتقديم العلاجات، ويكون أعضاؤها من كافة التخصصات المعنية؛ كالشرعية والقانونية والاجتماعية.

٢. نوصي الحكومات بعدم إفساح المجال للغلاة والمتطرفين في استغلال وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمقروءة؛ لبثِّ أفكارهم.

٣. انتهاض علماء الأمة باستقراء شبهات الغلاة والمتطرفين، واستقصاء مقالاتهم ومؤلفاتهم، ثم الردُّ عليها، وكشف عُوارها، بالحجة والبرهان؛ لاسيما على شبكة الإنترنت.

٤. العمل على تطوير مناهج التربية والتعليم بشكلٍ يرسِّخ ثقافة التسامح، ونبذ العنف والتطرف، ويساهم في بناء السلم المدني، والأمن الاجتماعي.

٥. تعزيز تواصل العلماء مع الشباب، وتوسيع مجالات الحوار معهم، وتعميق تمسكهم بدينهم، وإعانتهم في حل مشكلاتهم.

٦. انتهاض الحكومات، بتوفير فرص العمل للشباب، ومكافحة الثالوث الهدَّام: الفقر والجهل والمرض.

٧. إصدار موسوعة علمية شاملة؛ لتصحيح المفاهيم الخاطئة، وتعريف المصطلحات المهمة، وترجمتها إلى اللغات المختلفة.

٨. تربية الأبناء على ثقافة الحوار، وقبول الآخر، وتحذيرهم من رفقة السوء، وحثهم على مصاحبة الأخيار، والتحلي بالأخلاقيات الإسلامية، والاقتداء بالقدوة الحسنة.



قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: الكتب

١. الإبانة الكبرى، أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة، تحقيق: رضا معطي وآخرين، دار الراية، د.ط.ت.

٢. إحياء علوم الدين، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق:علي محمد مصطفى- سعيد المحاسني، دمشق: دار الفيحاء- دار المنهل ناشرون، ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

٣. الآداب الشرعية، عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - عمر القيام، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٣، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٤. الأربعون النووية، أبو زكريا بن شرف النووي، عمر عبدالجبار، د.ط.ت.

٥. أضواء على التعصب، مجموعة مؤلفين، دار أمواج، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.

٦. الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، تحقيق: أحمد عبدالشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٨. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، ابن تيمية، تحقيق: ناصر عبدالكريم العقل، الرياض: مكتبة الرشد، د.ط.ت.

٩. التبيان في آداب حملة القرآن، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، تحقيق:محمد الحجار، دار ابن حزم، د.ط.ت.

١٠. تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، بدر الدين محمد بن إبراهيم ابن جماعة الكناني، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٣، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

١١. التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في العالم العربي، علي أسعد وطفة، الإمارات العربية المتحدة: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط١، ٢٠٠٢م.

١٢. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ط١٤٠٥،١هـ.

١٣. التكفير، نعمان عبدالرزاق السامرائي، بيروت: المنارة، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٤. التوسط في الخطاب الديني وأثره على السلم الاجتماعي، محمد مطلق عساف، مؤتمر كلية الشريعة الدولى الثاني، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

١٥. جامع بيان العلم وفضله، أبوعمر يوسف بن عبدالله النمري القرطبي، تحقيق: أبو عبدالرحمن فواز أحمد زمرلي، مؤسسة الريان- دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣هـ.

١٦. جماعة المسلمين، محمد سرور زين العابدين، لندن: دار الجابية، ط٤، د.ت.

١٧. الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله ابن قيم الجوزية، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

١٨. روضة المحبين ونزهة المشتاقين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٢ه/ ١٩٩٢م.

١٩. السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي - محمد ناصر الدين الألباني، دار الصديق - توزيع مؤسسة الريان، ط٣، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩م.

٢٠. سنن ابن ماجه وبهامشه حاشية السندي ومصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه للبوصيري، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٢٤ه/٢٠٠٣م.

٢١. سنن ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ / ٢٠٠٩م.

٢٢. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية، د.ط.ت.

٢٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرين، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.

٢٤. الشامل قاموس مصطلحات العلوم الاجتماعية، مصلح الصالح، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

٢٥. شبهات تنظيم «الدولة الإسلامية» وأنصاره والرد عليها، عماد الدين خيتي، الرياض: مركز البيان للبحوث والدراسات، ط٢، د.ت.

٢٦. شرح النووي على صحيح مسلم، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢ه.

٢٧. الشريعة، أبوبكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: عبدالله بن عمر بن سليمان الدميجي، الرياض: دار الوطن، د.ط.ت.

٢٨. ٢٨.صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٩. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ط.ت.

٣٠. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٣١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، ومحب الدين الخطيب، بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩ه.

٣٢. فتح الغفار الجامع لأحكام سنة نبينا المختار، الحسن بن أحمد بن يوسف بن محمد بن أحمد الرُّباعي الصنعاني تحقيق: مجموعة بإشراف الشيخ علي العمران، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٧هـ.

٣٣. فتنة التفجيرات والاغتيالات، أبو الحسن مصطفى بن إسماعيل السليماني، المملكة العربية السعودية: الرياض، ط٢، ١٤٣٠ه/ ٢٠٠٩م.

٣٤. القصة الكاملة لخوارج عصرنا، إبراهيم بن صالح المحيميد، دمشق- مكتبة البرازي، المملكة العربية السعودية- دار الإمام مسلم، ط١، ١٤٣٦هـ.

٣٥. كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها، يوسف القرضاوي، الكويت: المركز العالمي للوسطية، ط٢، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٣٦. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري، تحقيق: بكري حياني - صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط١٤٠١،٥هـ/١٩٨١م.

٣٧. لسان العرب، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الإفريقى، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ.

٣٨. لغة الحوار وأثرها على السلم الاجتماعي، ميّ عمر نايف، مؤتمر كلية الشريعة الدولي الثاني، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٣٩. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي، تحقيق: حسام الدين القدسي، القاهرة: مكتبة القدسي، د.ط، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٤٠. مجموع الفتاوى، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، تحقيق: أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

٤١. المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٤٢. مسند أحمد، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢١هـ /٢٠٠١م.

٤٣. مشكلة الغلو في الدين في العصر الحاضر، عبدالرحمن بن معلّا اللويحق، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠ه/١٩٩٩م.

٤٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، بيروت: المكتبة العلمية، د.ط.ت.

٤٥. المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق:حمدي بن عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٩٨٣م.

٤٦. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، د.ط، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.

٤٧. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط٢، ١٤٢١ه/٢٠٠١م.

٤٨. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١٤١٧،١هـ/ ١٩٩٧م.

٤٩. الوسطية مطلبًا شرعيا وحضاريًّا، وهبة الزحيلي، الكويت: المركز العالمي للوسطية، ط٢، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

ثانيًا: المجلات

١. أثر منهج الوسطية الإسلامية في ترسيخ السلم الاجتماعي في كردستان، عارف علي عارف، أردوان مصطفى إسماعيل، مجلة القناطير- ماليزيا، المجلد٣، العدد١، ٢٠١٦.

٢. التعصب الفكري والمنهجي والحزبي آفة الجماعات الإسلامية، فؤاد عبده الحاج البعداني، مجلة القلم، العدد٢، ٢٠٠٤م.

الفقه الافتراضي

إعداد
الدكتورة/ عفاف بنت محمد أحمد بارحمة
أستاذ مساعد كلية التربية بوادي الدواسر
فرع جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز في الخرج

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

لقد قامت الشريعة الإسلامية على ما فيه مصلحة البشرية في كل مكان أو زمان، فجاءت أحكامها رحمة للناس مبنية على رعاية المصالح ودرء المفاسد ورفع الحرج والمشقة.

وقد حرص الفقهاء على الاجتهاد في المسائل الفقهية التي تنزل بهم، إلا أن بعض الفقهاء من كان يفترض المسائل قبل وقوعها ويجتهد في بيان حكمها، وقد سُمي هذا النوع من الفقه بالفقه الافتراضي.

فالمسائل الافتراضية: هي أن يفترض الشخص حادثة لم تقع، ثم يبين المجتهد حكمها، أو يُسأل فيها فيجيب عنها.

وعليه، فإن اجتهاد الفقيه في المسائل الفقهية التي تقع يختلف عن الاجتهاد في المسائل الافتراضية كما سيأتي بيانه.

والفقه الافتراضي هو مجموعة من المسائل التي يفترضها الفقيه ويجيب عليها، أو يفترضها طالب العلم؛ ويسأل الفقيه عن حكمها، وبهذا فإن الفقه يختلف عن الفقه الافتراضي أو الفقه التقديري، الذي انتشر في العراق بسبب ازدهار الرأي والقياس.

الرأي لغة: مصدر رأى الشيء يراه رأيًا، والجمع الآراء، ويقال ما أضل آراءهم وما أضل رأيهم، وارتآه هو افتعل من الرأي والتدبير، والرأي ما يترجح للإنسان بعد فكر وتأمل.

واسترأيت الرجل في الرأي، أي استشرته، وراءيته وهو يرائيه، أي

يشاوره. وأصحاب الرأي: أصحاب القياس، لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثًا أو أثرًا. (١)

اصطلاحًا: فسر ابن القيم ـ رحمه الله ـ(٢) الرأي بأنه: ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعارض فيه الأمارات. (٣)

وذكر أبو البقاء في الكليات: أن الرأي هو إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها إنتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي، ويقال لكل قضية فرضها فارض رأي أيضاً. (٤)

والرأي الذي أثر عن الصحابة والتابعين عام لا يختص بالقياس وحده ـ الذي هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه لاشتراكهما في علة الحكم ـ بل يشمله ويشمل سواه، وهذا العموم يتحقق كذلك في فترة ابتداء تكوين المذاهب.

فالرأي عند الصحابة يشمل كل ما يفتي فيه الفقيه في أمر لا يجد فيه نصًّا، ويعتمد في فتواه على ما عرف من الدين بوجه عام، أو ما يتفق مع أحكامه في جملتها في نظر المفتي، أو ما يكون مشابهًا لأمر منصوص عليه فيها، فيلحق الشبيه بشبيهه، وعليه يكون الرأي شاملاً للقياس

---

(١) انظر: لسان العرب (١٤/ ٢٩١)، القاموس المحيط (باب الواو والياء فصل الراء) (٤ / ٤٨٠)، معجم لغة الفقهاء (ص ٢١٨).

(٢) شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز بن مكي الزرعي الأصل ثم الدمشقي الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة (٦٩١هـ) في دمشق وقيل في زُرع، كان رجلاً متعبداً فاضلاً، سمع الحديث، واشتغل بالتفسير والنحو والأصول، تفقه في المذهب الحنبلي، وبرع وأفتى، ولازم شيخ الإسلام ابن تيمية، صنف تصانيف كثيرة في أنواع العلوم منها كتاب سفر الهجرتين وباب السعادتين، وزاد المعاد في هدي خير العباد، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، والصواعق المرسلة على الجهمية، والداء والدواء، وغيرها توفي سنة (٧٥١ هـ). انظر ترجمته في: البداية والنهاية (١٤/ وما بعدها)، شذرات الذهب (٦ / ١٦٨).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٦٦).

(٤) انظر: الكليات (ص ٧٥٩).

والاستحسان والمصالح المرسلة والعرف.

أما بعد أن تكونت المذاهب فإن الرأي الجائز الأخذ به يختلف من مذهب لآخر. فقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف، ومالك يأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف وسد الذرائع، والإمام الشافعي يرى أن الرأي في الشريعة أساسه القياس، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه، فوضع للقياس ضوابطه وموازينه.(١)

وقد أكثر أهل القياس والرأي من الفقهاء من هذا النوع من الفقه، لأنهم يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة، ويوجهونها فيضطرون إلى فرض وقائع لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل الأحكام في مسارها واتجاهها فيوضحوها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد.

وينظر فقهاء المدرسة الحجازية الذين يمثلون مدرسة الحديث إلى الفقه الافتراضي نظرة ريبة، ويضيقون بمسلك فقهاء الرأي الذين توسعوا في مجالات الفقه الافتراضي المعتمد على الأقيسة العقلية، وكانوا يرمون فقهاء العراق ببعدهم عن السنة، وأنهم يفتون في الدين بآرائهم، ويرون في ذلك ضياعاً للوقت ومشغلة للناس فيما لا فائدة فيه.(٢)

ومن خلال هذا البحث سنتحدث عن عدة مسائل، وهي:

المسألة الأولى: معنى الفقه الافتراضي.

المسألة الثانية: صور من المسائل الافتراضية أو الفقه التقديري.

المسألة الثالثة: موقف العلماء من المسائل الافتراضية. وهل يفتي المفتي

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٦٦)، الإمام الشافعي، لأبي زهرة (ص ٧١).

(٢) انظر: أثر الفتاوى والنوازل في إثراء الفقه الإسلامي ـ محمد نبهان ـ مجلة الفيصل العدد (٢٧٦) (ص ٢٢)، الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة (ص ٢٠٢ وما بعدها)، الإمام مالك، لأبي زهرة (ص ١٤٢)، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي (ص ٤٣٩).

بشيء لم يقع؟

المسألة الرابعة: حجتهم في ذلك.

المسألة الخامسة: ضوابط الفقه الافتراضي.

المسألة السادسة: مقاصد الفقه الافتراضي.

الخاتمة: وتشتمل على نتائج البحث.

المسألة الأولى: معنى الفقه الافتراضي أو التقديري

يتكون هذا المصطلح من كلمتين (الفقه) و(الفرض)، لذا سنعرف كلا الكلمتين قبل تعريف الفقه الفرضي باعتباره مركبًا إضافيًّا.

الفقه لغة:

(الفاء ـ والقاف ـ والهاء) أصل واحد صحيح يدل على إدراك الشيء والعلم به.

فالفقه هو العلم بالشيء والفهم له. يقال: أوتي فلاناً فقهاً في الدين، أي فهماً فيه. وفقهت الحديث أفقهه، وفقهتك الشيء إذا بينته لك.[١]

وفاقهته إذا باحثه في العلم.[٢] ويتعدى بالألف، فيقال: أفقهتك الشيء.[٣] وكل علم بالشيء فهو فقه، ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام فقيه.[٤]

ومما سبق يتبين لنا أن كلمة فقه تدور حول معنيين، وهما «الفهم» و«العلم».

---

(١) انظر: لسان العرب (١٠ / ٣٠٦)، معجم مقاييس اللغة (٤ / ٤٤٢).
(٢) الصحاح (٦ / ٢٢٤٣).
(٣) المصباح المنير (٢ / ٤٧٩).
(٤) معجم مقايس اللغة (٤ / ٤٤٢).

الفقه اصطلاحًا: عُرِّف الفقه بتعريفات كثيرة[1]. وتعريف البيضاوي[2] أحسن هذه التعريفات وأسلمها من الاعتراضات الواردة عليه.

وقد عَرَف الفقه بـ: «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية»[3]، وهو من أجمع التعاريف، وأشملها، وأرجحها.[4]

ويؤخذ على هذا التعريف:

أن الفقه من باب الظنون والعلم خلاف الظن، فكيف جعل الفقه علماً؟

وأجيب عن هذا بأن المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلومٌ قطعًا، والظن وقع في طريقة لا في نفس الحكم. [5]

---

(١) ومن تعريفات الفقه: «العلم بأحكام أفعال المكلفين الشرعية دون العقلية». العدة في أصول الفقه (١ / ٦٨).
وذكر الغزالي أن الفقه: «هو العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة». المستصفى من علم أصول الفقه (١ / ١٥).
وعرفه الآمدي في الإحكام (١ / ٥) بـ «العلم الحاصل بجملة من الأحكام الشرعية الفرعية بالنظر والاستدلال».
وعرفه صفي الدين الحنبلي في قواعد الأصول ومعاقد الفصول (ص ٢١) بـ: «معرفة أحكام الشرع المتعلقة بأفعال العباد».
وعرفه ابن النجار بقوله: «معرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالفعل أو بالقوة القريبة». مختصر التحرير في أصول الفقه (ص ١٤).
وذكر الشوكاني في إرشاد الفحول (ص ٤٨): أن تعريف الفقه بـ «العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال» هو أولى التعاريف إن حمل العلم فيه على ما يشمل الظن؛ لأن غالب علم الفقه ظنون.

(٢) أبو الخير عبدالله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي، ناصر الدين، كان إماماً صالحاً،تولى قضاء شيراز، له مصنفات منها: «الطوالع»، «المصباح» في أصول الدين، «المنهاج» في أصول الفقه، وغيرها، توفي سنة (٦٨٥هـ). انظر ترجمته في: طبقات الشافعية للسبكي (٨/١٥٧)، طبقات ابن قاضي شهبة (٤/٢٨).

(٣) منهاج الوصول، للبيضاوي (ص ١٧)، الإبهاج في شرح المنهاج (١/٢٨).

(٤) انظر: جمع الجوامع، للسبكي (ص١٣)، القواعد الفقهية، للباحسين (ص ٣٨)، وذكر أن للفقه تعريفات كثيرة، واشتهر منها هذا التعريف وشاع.

(٥) انظر: رفع الحاجب (١/٢٤٦ ـ ٢٥٠)، المحصول للرازي (١/٩٢)، نزهة الخاطر (١/٢٢). وإن كان على التعريف اعتراضات أخرى. انظر في ذلك: نهاية السول (١/٢١ ـ ٢٦)، أصول

وبناءً عليه فإن التعريف الاصطلاحي المختار للفقه[١] هو: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية بالاستدلال»

الافتراض لغةً: من فرض، والفرض: القطع والتقدير. ويقال: أصل الفرض: قطع الشيء الصلب، ثم استعمل في التقدير لكون المفروض مقتطعاً من الشيء الذي يقدر منه. وفرض الشيء فروضاً: اتسع. [٢]

تعريف الفقه الافتراضي اصطلاحًا:

هو اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والنوازل المقدرة. [٣]

المسألة الثانية: صورة المسائل الافتراضية أو الفقه الافتراضي التقديري

هناك عدة صور نقلت بين طيات كتب الفقهاء، أنقل هنا شيئاً منها:

١. أن رجلاً عراقيًّا سأل الإمام مالك ـ رحمه الله ـ (ت: ١٧٩هـ) [٤] عن رجل وطئ دجاجة ميتة فخرجت منها بيضة فأفقست البيضة عنده عن فرخ أيأكله؟

الفقه لمحمد زهير (١/ ٢٤ ـ ٣٠).

(١) ذكر محقق المنثور في القواعد: أنه أحسن ما قيل في تعريف الفقه لسلامته من الاعتراضات الواردة عليه.
انظر: مقدمة تحقيق كتاب المنثور في القواعد للزركشي (١ /١٥).

(٢) تاج العروس (١٨/ ٤٨٦).

(٣) الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث ـ محمد النجيري، مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٣٢)، الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة (ص ٨٦)، (ص ٢٠٢)، وقد عرف أبو زهرة الفقه التقديري بالفتوى في مسائل لم تقع، ويفرض وقوعها.

(٤) إمام دار الهجرة، الإمام مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن الحارث، ولد سنة ثلاث وتسعين للهجرة، كانت أمه تعممه، وتقول له: اذهب إلى ربيعة فتعلم من أدبه قبل علمه، وقد انقطع في طلب العلم عند بن هرمز ثمان سنوات، تفرغ للعلم والحديث والفقه، قال عنه سفيان بن عيينة: مانحن عند مالك، إنما كنا نتبع آثار مالك. وقال: مالك سيد المدينة. وقال: مالك إمام أهل الحجاز. وقد ألف الإمام مالك الموطأ الذي قال الإمام ابن مهدي فيه: ما كتاب بعد كتاب الله أنفع للناس من الموطأ. توفي الإمام مالك في سنة تسع وسبعين ومائة في المدينة. انظر ترجمته في: ترتيب المدارك (١/ ١ ـ ٧٨)، الإمام مالك، لأبي زهرة (ص٢ ـ ١٧ وما بعدها).

فقال الإمام مالك: «سل عما يكون ودع مالا يكون». وسأل رجل آخر عن نحو هذا فلم يجبه. فقال له: لم لا تجيبني يا أبا عبدالله؟ فقال: «لو سألت عما تنتفع به لأجبتك».(١)

٢. «لو ولدت من قبل سرتها بأن كان ببطنها جرح فانشقت وخرج الولد منها تكون صاحبة جرح سائل لا نفساء، وتنقضي بها العدة، وتصير الأمة أم ولد، ولو علق طلاقها بولادتها وقع، لوجود الشرط»(٢)

٣. وجاء في حاشية ابن عابدين: «لو حمل قارورة مضمومة فيها بول فلا تجوز صلاته».(٣)

وهذه تعطي حكم القسطرة البولية وأثرها على صحة الصلاة، فهي تشبه القارورة التي ذكرها ابن عابدين والتي يحملها المصلي في أثناء الصلاة.

ـ «قال صلى وأذنه في كمه أو أعادها إلى مكانها تجوز صلاته».(٤)

وهذه من المسائل الافتراضية التي وقعت في عصرنا في مسألة زراعة الأعضاء من الشخص نفسه، وأثر ذلك على الصلاة.

وقد وجد في كتب الأقدمين الكثير من المسائل الافتراضية والتي وقعت في زماننا، فاستفاد منها الفقهاء في تخريج الأحكام، كتحويل الجنس، والتلقيح الصناعي، ونقل الأعضاء، وغيرها.(٥)

---

(١) ترتيب المدارك (١/ ١٥٠).
(٢) البحر الرائق (١/ ٢٩٩)، شرح فتح القدير (١/ ١٨٦)، حاشية ابن عابدين (١ / ٢٩٩).
(٣) (١ / ٤٠٣).
(٤) حاشية ابن عابدين (١ / ٢٠٧).
(٥) ومن أمثلة الفقه الافتراضي ما ذكر أن تجلس المرأة على مني رجل في حمام ـ مثلاً ـ فيشرب فرجها مني الرجل فما الحكم إذا حملت من ذلك الماء وولدت؟ وهل يُنسب الولد إلى زوجها إن كانت ذات زوج؟ وهل تُحد إذا لم تكن متزوجة؟ وهل يلزمها الغسل من الجنابة؟
وأيضاً: لو سقط جنين المرأة الحامل وكان الجنين حيًّا فالتقطته سيدة أخرى، ووضعته في رحمها، فلأيهما ينسب هذا الجنين؟

المسألة الثالثة: موقف العلماء من المسائل الافتراضية، وهل يفتي المفتي بشيء لم يقع؟

تكلم الفقهاء والعلماء قديمًا في مسألة الاجتهاد في المسائل التي لم تقع، وبينوا رأيهم فيها، وفيما يلي خلاصة آرائهم:

اختلف العلماء في جواز التقدير في الفقه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: كراهة فرض المسائل وتقديرها.

القول الثاني: جواز فرض المسائل وتقديرها.

القول الثالث: التفصيل، وهو قول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ(ت: ٧٥١هـ).

القول الأول:

كره أصحاب مدرسة أهل الحديث ـ وزعيمها الإمام مالك (ت: ١٧٩هـ) ومن بعده الإمام الشافعي[١] والإمام أحمد [٢] ـ فرض المسائل وتقديرها،

---

(١) الإمام محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبيد بن عبديزيد بن هشام بن عبد المطلب بن عبد مناف بن كلاب، عالم العصر ناصر الحديث، أبو عبدالله القرشي، ثم المطلبي الشافعي المكي الغزي، ولد بغزة سنة ١٥٠هـ مات أبوه شاباً، فنشأ يتيماً في حجر أمه، فتحولت به إلى مكة ونشأ بها وتعلم بها العربية وحفظ القرآن، وهو ابن تسع سنين ثم اشتغل بالفقه وفاق أقرانه، ثم ارتحل إلى المدينة وطلب العلم عند الإمام مالك، ثم ارتحل إلى اليمن، ثم بغداد، ودرس فيها المذهب الحنفي، وأخذ من علم محمد بن الحسن، ونقل عنه ثم عاد إلى مكة، ودرّس فيها، ثم رحل إلى بغداد، ثم ألف (الرسالة)، ثم سافر إلى مصر، وهناك أعاد الشافعي تصنيف الرسالة، وألف (الأم)، وهناك بدأ ينتشر مذهبه الجديد، حدث عنه الإمام أحمد بن حنبل وأبو ثور، توفي في مصر سنة (٢٠٤هـ).
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٩/٢ وما بعدها)، الإمام الشافعي، لأبي زهرة (ص ١٣ ـ وما بعدها).

(٢) أبو عبدالله أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبدالله الشيباني المروزي البغدادي، صاحب المسند رابع الأئمة الأربعة، حدث عنه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجة حدث عنه ولداه صالح وعبدالله، قال النسائي: جمع أحمد بن حنبل المعرفة بالحديث والفقه والورع والزهد والصبر. امتحن في خلق القرآن، فقال: من قال القرآن مخلوق فهو كافر، وامتحن وعذب وسجن لكنه صبر وثبت على قوله. توفي سنة (٢٤١هـ).
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١١/١٧٧).

وتوقفوا عن فرض أمور قد تقع وقد لا تقع، وعن الإفتاء في المسائل التي لم تقع فعلاً، وكانوا يحذرون من الافتراضيين، وينهون تلاميذهم عن مجالستهم واتباع طريقتهم[1].

مدرسة أهل الحديث:

نشأت مدرسة أهل الحديث الفقهية في الحجاز في أواخر العصر الأموي، وزعيمها الإمام مالك ومن بعده الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل وغيرهم وتميزت هذه المدرسة بما يلي:

١. الوقوف عند النصوص والآثار والتمسك بظاهرها دون البحث عن علة الحكم.
٢. لا يلجأون إلى الرأي إذا كان هناك نص أو أثر.
٣. الاعتماد على الرأي في بعض الحالات للضرورة القصوى.
٤. الامتناع عن المسائل التي لا حكم لها في الكتاب والسنة أو رأي الصحابي.
٥. التوقف عن الخوض في المسائل الافتراضية.

ومن الأسباب التي أدت إلى اختلافهم عن مدرسة أهل العراق:

١. أن الأحاديث وفتاوى الصحابة لم تكن كثيرة في العراق كثرتها في الحجاز، فالحجازيون وجدوا عندهم أحاديث كثيرة اعتمدوا عليها في تشريعاتهم، أما أهل العراق فلم تكن لديهم هذه الثروة فاعتمدوا على عقولهم واجتهدوا في تفهم معقول النص وعلة التشريع لتتسع معاني النصوص لما لم تتسع له ألفاظها.

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم (ص ٩٢ ـ ٩٤)، الإمام مالك، لأبي زهرة (ص ٢٦٩)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن بدران (ص ١٢١).

٢. أن العراق كانت فيها الفتن التي أدت إلى افتراء الأحاديث وتحريفها لأنها كانت مهد الشيعة ومقر الخوارج وما كان يحصل منهم من الجرأة على وضع الأحاديث وتحريفها وهو مالم يشاهده فقهاء الحجاز[١].

وقد كان أكثر أهل الحديث بالحجاز، لأنه وطن الصحابة، والتابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يكثروا من الرأي.

وكان منهجهم قائم على البحث عن: معاني كتاب الله وما يفسره من السنن الصحيحة وكلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان، وعن سنة رسول الله ﷺ ومعرفة صحيحها وسقيمها.

ثم التفقه فيها وفهمها والوقوف على معانيها، ثم معرفة كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان في أنواع العلوم من التفسير والحديث ومسائل الحلال والحرام وأصول السنة والزهد والرقائق وغير ذلك.

وهذا هو طريق الإمام أحمد، ومن وافقه من علماء الحديث الربانيين، وكان أهل الأثر والحديث لا يأخذون بالرأي إلا اضطراراً، ولا يفرعون المسائل، ولا يستخرجون أحكاماً لمسائل لم تقع، ولا يفتون إلا فيما يقع من الوقائع .

ـ وقد قبل أهل الحديث الأخذ بالأحاديث الضعيفة، إذا لم يقم دليل على وضعها، فقد كان الإمام مالك إمام أهل الحديث في ذلك العصر مع أخذه بالرأي إلا أنه يأخذ بالمنقطع والمرسل، وقول الصحابي ويقدمه على القياس. [٢]

وقد كره بعض السلف للعوام المسألة عما لم يكن ولم يمض به كتاب ولا سنة، وكرهوا للمسئول الاجتهاد فيه قبل أن يقع، لأن الاجتهاد إنما أبيح

(١) انظر: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، لعبدالوهاب خلاف (ص ٧٨).
(٢) انظر: جامع العلوم والحكم (ص ٩٤)، أبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٨٥)، حجة الله البالغة (ص ٣١١).

للضرورة، ولا ضرورة قبل الواقعة، وقد يتغير اجتهاده عند الواقعة، فلا يغنيهم ما مضى من الاجتهاد.[١]

وسبقهم في ذلك الصحابة والتابعون وبعض السلف فقد كرهوا السؤال عما لم يقع كراهة شديدة وأنكروه، وتوقفوا عن الإفتاء فيه مخافة أن يحلوا حرامًا أو يحرموا حلالاً دون إلمام تام بالظروف.[٢]

ومن أقوالهم:

ـ إن عبدالملك بن مروان (ت: ٨٦هـ)[٣] سأل الإمام ابن شهاب الزهري[٤] عن أمرٍ، فقال الزهري: أكان هذا يا أمير المؤمنين؟ قال: لا. قال: فدعه، فإنه إذا كان أتى الله بفرج»[٥].

ولما سُئل الإمام مالك (ت: ١٧٩هـ) عما يستحيل وقوعه قال: «سل عما يكون، ودع ما لا يكون»[٦].

---

(١) نقل الأستاذ محمد جمال الدين القاسمي هذه العبارة في كتابه الفتوى في الإسلام (ص ١٣٤)، ونسبها إلى الإمام البيهقي، إلا أنه ذكر: أن هذه العبارة ـ المنسوبة للبيهقي ـ لا توجد في المطبوعة التي اعتمد عليها.

(٢) انظر: جامع بيان العلم (٢/ ١٣٩ ـ ١٤٣)، الفقيه والمتفقه (١/ ٣٣٧ ـ ٣٥٢)، إعلام الموقعين (٤/ ٢٢٢)، شرح الكوكب المنير (٤ /٥٨٤ ـ ٥٨٨)، الموافقات (٥ /٣٧٦)، جامع العلوم والحكم (ص ٩٢ ـ وما بعدها)، أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام للدكتور. عبدالحليم الجندي (ص ١٧١).

(٣) عبدالملك بن مروان ابن فاتح الأندلس موسى بن نصير اللخمي، ولي مصر لمروان بن محمد، كان فصيحًا بليغًا عادلًا، ولاه المنصور إقليم فارس سنة بضع وثلاثين ومائة، توفي سنة ست وثمانين.
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٧٢)، شذرات الذهب (١/ ٩٧).

(٤) محمد بن مسلم بن عبيدالله بن عبدالله بن شهاب بن الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة القرشي الزهري المدني، ولد سنة ثمان وخمسين بعد الهجرة، روى عن ابن عمر وجابر بن عبدالله، حدث عنه عطاء بن أبي رباح، وعمر بن عبدالعزيز، قال الإمام أحمد أصح الأسانيد الزهري عن سالم عن أبيه، توفي سنة مائة وأربع وعشرين.
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٥٠).

(٥) انظر: جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٨١).

(٦) إعلام الموقعين (٤ / ٢٢٢).

إلا أن هذا مما ينافي ما نقل عن الإمام مالك من المسائل الكثيرة، التي هي في الموطأ والمدونة والموازية والعتبية، وغيرها، وقد جاء في ترجمة المعيطي من أصحابه الأندلسيين أنه أفرد أقواله هو وأبو عمر الأشبيلي، فكانت مائة مجلد، ويبعد كل البعد أن تكون تلك المسائل كلها واقعة في زمنه.

ومن شيوخ الإمام مالك من يغلب عليه الفقه والرأي دون الحديث كربيعة الرأي ويحيى بن سعيد، ومن شيوخه من يغلب عليه الحديث كابن شهاب.

وإن كان الإمام مالك فقيه أثر، إلا أنه لم يكن مقلاً في الاعتماد على الرأي.(١)

وورد عن الإمام أحمد أنه كان حين يسأل عن مسألة يقول: وقعت هذه المسألة؟ بليتم بها؟ (٢)

وكان إذا سئل عن شيء من المسائل المولدات التي لا تقع يقول: دعونا من هذه المسائل المحدثة. (٣)

وكان الشعبي (ت: ١٠٤هـ) يقول: احفظ عني ثلاثا لها شأن، منها: إذا سئلت عن مسألة فأجبت فيها، فلا تتبع مسألتك أرأيت، فإن الله تعالى قال في كتابه: ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ [الفرقان: ٤٣](٤).

(١) انظر: الفكر السامي (٢ / ١٢٨)، الإمام مالك، لأبي زهرة (ص ١٣٧، ٢٦٩ وما بعدها).
(٢) جامع العلوم والحكم (ص ٩٣).
(٣) جامع العلوم والحكم (ص ٩٤).
(٤) انظر: قول الشعبي في جامع بيان العلم وفضله (٢ / ٢٨٧).

القول الثاني:

ذهب الإمام أبو حنيفة[1] إلى جواز البحث في المسائل الافتراضية، وتقدير وقوعها وفرض أحكامها، إما بالقياس على ما وقع، وإما بإدراجها في العموم.

ويرى الإمام أبو حنيفة (ت: ١٥٠هـ) أن وظيفة المجتهد تمهيد الفقه للناس، وأن الحوادث وإن لم تكن واقعة زمن المجتهد لكنها قد تقع ما دامت ممكنة.

مدرسة الرأي بالعراق:

لم يُحدث الإمام أبو حنيفة الفقه التقديري الافتراضي، فقد وجد الفقه التقديري قبل أبي حنيفة، إلا أن مدرسة أبي حنيفة كانت أول من استعرض مسائل الفقه استعراضها الشامل، وأجاب على فروضها الإجابات الضافية، فكان لها فيما أصابت فضل السؤال وفضل الجواب، وفيما أخطأت فضل السؤال وفضل الاجتهاد، وكان لها قبل ذلك فضل التدوين والتبويب والترتيب.

فزاد الفقه ونما واتسع وصار أعظم من ذي قبل بكثير، حتى صار مستوعبًا للحوادث المتجددة والمستبعدة، وقد قيل إنه وضع مائة ألف مسألة، وقيل أكثر من ذلك، فقد أوصلها صاحب العناية شرح الهداية إلى ألفِ ألفٍ ومائةِ ألفٍ وسبعين ألفًا ونيفُ مسألةٍ.[2]

---

(١) أبو حنيفة، النعمان بن ثابت التيمي الكوفي، الإمام الفقيه عالم العراق، ولد أبو حنيفة بالكوفة في سنة ثمانين للهجرة في حياة صغار الصحابة، ورأى أنس بن مالك لما قدم عليهم الكوفة، يقال أنه من أبناء الفرس، تعلم الحديث والنحو والفقه، قال ابن المبارك: أبو حنيفة أفقه الناس، وقال الشافعي عنه : الناس في الفقه عيال على أبي حنيفة، توفي سنة خمسين ومئة. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٦/ ٣٩٠ وما بعدها)، الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة (ص ١٧ ومابعدها).

(٢) انظر: العناية شرح الهداية (١/ ٧). ومن كتب المذهب الحنفي التي نُقل فيها الكثير من المسائل الافتراضية (البحر الرائق) و(المبسوط) و(فتح القدير) وغيرها. انظر: أبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٢٠٣)، الإمام أبو حنيفة للجندي (ص ١٧٥).

وقبل ذلك كان عصر الصحابة على فريقين، فريق كان يكثر الرواية ويتوقف عن الإفتاء بالرأي، وفريق كان يكثر من الرأي، ويقل من الرواية، ويقبل ما يصح من الأحاديث، وعرف بالرأي من الصحابة عمر بن الخطاب، وزيد بن ثابت، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود وغيرهم.

وكذلك من التابعين وتابعيهم، منهم من اشتهروا بالرأي، كإبراهيم النخعي، وغيره، وجماعة منهم اشتهروا بالرواية، وكذلك من الأئمة المجتهدين أبي حنيفة ومالك والشافعي وفقهاء الأمصار، منهم من اشتهر بالرأي، ومنهم من اشتهر بالحديث.

وفي عهد التابعين انقسم المسلمون إلى خوارج وشيعة، وفرق، وكثر الكذب على رسول الله ﷺ، حتى أمر عمر بن عبدالعزيز بتدوين السنة الصحيحة.

وقد أكثر فقهاء أهل الرأي من الإفتاء بالرأي ما لم يصح لديهم الحديث، ويرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة؛ خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله ﷺ.

وأهل الأثر يأخذون بالرأي، إلا أن الفرق بين رأيهم ورأي أهل العراق أنهم لا يفتون بالرأي إلا اضطراراً، ولا يفرعون المسائل، ولا يفتون إلا فيما يقع.

أما أهل الرأي فهم يفتون فيما يقع وما لا يقع فيفرضون المسائل غير الواقعة، ويضعون لها أحكاماً بآرائهم.

وهذا يدل على وجود الفقه التقديري قبل أبي حنيفة، إلا أن مدرسته كانت أول من استعرضها وتوسع فيها وأجاب عليها.

ومن ذلك ما نقله الخطيب البغدادي في بيان منهج الإمام أبي حنيفة الذي صرح به، وذلك عندما نزل قتادة الكوفة فقام إليه أبو حنيفة، فقال

له: يا أبا الخطاب ما تقول في رجل غاب عن أهله أعواماً، فظنت امرأته أن زوجها مات، فتزوجت، ثم رجع زوجها الأول، ما تقول في صداقها؟ وكان أبو حنيفة قد قال لأصحابه الذين اجتمعوا إليه: لئن حدث بحديث ليكذبن، ولئن قال برأي نفسه ليخطئن فقال قتادة: ويحك أوقعت هذه المسألة؟ قال: لا قال: فلم تسألني عما لم يقع؟ قال أبو حنيفة: «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا ما وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه».(١)

وتبعه على ذلك الفقه الافتراضي مدرسته بالعراق (مدرسة أهل الرأي)، وتوسعوا في توليد المسائل وافتراضها قبل وقوعها، ما يقع في العادة منها وما لا يقع، حتى فرضوا المستحيل وبعيد الوقوع، واشتغلوا بالمعضلات والأغلوطات، ورد الفروع بعضها على بعض، قياساً دون ردها على أصولها، والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن تنزل، وفرعت قبل أن تقع، وتكلفوا الجواب عنها، فكَثُر الخصومات فيها، والجدال عليها. (٢)

وقد كان أكثر أهل الرأي بالعراق؛ لأن العراق أرض الفلسفة والعلوم المختلفة، ولعدم توفر أسباب الرواية، فقد تخرج فقهاء العراق على الصحابة والتابعين وتابعيهم الذين كانوا ممن يتحرجون في الرواية عن رسول الله ﷺ خشية الخطأ، ولا يتحرجون في الاجتهاد برأيهم، وإن كان خطأ، خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله، وإن صح الحديث في المسألة التي اجتهد فيها رجعوا إلى الحديث.

تنبيه: اشتهر العراق بأنه موطن فقه الرأي، واشتهر الحجاز وخصوصاً المدينة بأنه موطن فقه الأثر، ولا شك أن فقهاء الرأي في العراق كانوا أكثر

(١) تاريخ بغداد (١٣/٣٤٨).

(٢) انظر: أبو حنيفة د. عبدالحليم الجندي (ص ١٣٧ وما بعدها)، السنة للدكتور مصطفى السباعي (ص ٤٤٠)، جامع بيان العلم (٢ / ١٣٩)، الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة (ص ٢٠٢ ـ وما بعدها).

من إخوانهم في الحجاز، وفقهاء الأثر في المدينة أكثر منهم في العراق، لكن لا يمكن أن نقرر أن فقه العراق جملة فقه رأي، وفقه الحجاز جملة فقه أثر، فإن الأثر كان مأخوذاً به في العراق، والرأي كان مأخوذاً به في الحجاز.(١)

وأكثر هذه المسائل في أبواب الرقيق والطلاق والأيمان والنذور، كافتراض قول الزوج لزوجته أنت طالق نصف تطليقة أو ربع تطليقة، كأن الأمر صار مراناً عقليًّا كمسائل الحساب، ومرنوا على ذلك مرانًا عجيبًا، فكان لهم قدرة فائقة على قياس الأمر بأشباهه، واستخراج العلل والأسباب، ووجوه الفروق والموافقات.

وقد ظهر غلاة من الجانبين، فكانوا بين إفراط وتفريط، لذا نجد أن بعض أتباع مدرسة الحديث من سد باب المسائل الافتراضية، حتى قل فهمه وعلمه لحدود ما أنزل الله على رسوله ﷺ، وصار حامل فقه غير فقيه.

وفي المقابل نجد أن بعض فقهاء أهل الرأي من توسع في توليد المسائل قبل وقوعها، ما يقع في العادة منها وما لا يقع، حتى فرضوا ما يستحيل وقوعه، واشتغلوا بتكلف الجواب وكثرة الخصومات فيه، والجدال عليه مما نتج منه تفرق القلوب واختلافها. وقد عرفوا (بالأرأيتيين)، وذلك من قولهم: أرأيت لو حدث كذا وكذا ..(٢)

ومع هذا الاختلاف بين المدرستين، إلا أن هناك عوامل قاربت بين مدرسة أهل الرأي ومدرسة أهل الحديث، وذلك في آخر عصر الإمام أبي حنيفة، ومن هذه العوامل: (٣)

١. الجدل والمناظرات التي كانت تقوم على فرض المسائل والحكم

(١) انظر: الإمام أبو حنيفة، لأبي زهرة (ص ٨٣ وما بعدها)، الإمام مالك، لأبي زهرة (ص ١٣٧ وما بعدها)، الشافعي، لأبي زهرة (ص ٥٨ وما بعدها).

(٢) الإمام الشافعي. د. عبدالحليم الجندي (ص ٢٤٢)، السنة للدكتور مصطفى السباعي (ص ٤٤٠).

(٣) انظر: الإمام أبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٩٠)، الإمام مالك لأبي زهرة (ص ١٤٨)،المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي (ص ١٥٠ ـ ١٩٢).

عليها بين الفريقين. ففي آخر عصر أبي حنيفة (ت: ١٥٠ هـ) أخذ الفريقان يتقاربان، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للمدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة يريدون رفع منار الشريعة.

ولكثرة الحوادث وعدم تناهيها اضطر أهل الحديث أن يخوضوا في الرأي، وبسبب تدوين الصحاح وتمييزها سهل لأهل الرأي الاطلاع على أكثر ما روي عن الصحابة عن النبي ﷺ، وجعل بين أيديهم طائفة كبيرة من الأحاديث، فتقاربوا بها مع أهل الحديث.

٢. الرحلة في طلب العلم، وأخذ بعض الفقهاء من بعض، فقد بدأت المدارس الفقهية تتلاقى، وأخذت المعارف بينها تتبادل، وكان الفقهاء في مواسم الحج يتذاكرون، ويتبادلون أنواع المعارف المتصلة بعلم الأثر وعلم الفقه.

فالإمام مالك لقي أبا حنيفة، وكلاهما شيخ مدرسة، ويتحدثان في المسائل الفقهية، ويفترقان وكلاهما يقدر رأي صاحبه.

وأقبل أبو يوسف[١] ـ صاحب الإمام أبي حنيفة على دراسة الآثار، وحفظها، والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء، فإن وجد رأيًا يخالف السنة عدل عنه إلى الرأي الذي يتفق مع الحديث.

والشافعي والإمام أحمد بن حنبل أخذا عن محمد بن الحسن[٢] ـ صاحب

---

(١) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، ولد سنة ١١٣هـ من تلاميذ الإمام أبي حنيفة النعمان، أخذ الحديث وتولى القضاء، حدث عنه يحيى بن معين وأحمد ابن حنبل وأسد بن الفرات، توفي في بغداد في عصر هارون الرشيد سنة ١٨٢هـ. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٨/٥٣٩).

(٢) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، صحب أبا حنيفة وأخذ عنه الفقه ثم عن أبي يوسف، صنف الكثير ونشر علم أبي حنيفة، روى عن مالك الحديث وروى عنه الشافعي، كان قاضياً للرشيد، توفي سنة (١٨٩هـ)
انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد (٧ / ٢٤٢)، الجواهر المضيئة (ص ٤٢).

أبي حنيفة ـ وأخذ محمد بن الحسن الحديث عن الثوري[١] ثم لازم مالكاً ثلاث سنوات، وأخذ عنه، وفي هذه الملازمة علم محمد علم الحديث، وروى عن مالك ..

ولقي أسد بن الفرات[٢] صاحبي أبو حنيفة أبا يوسف ومحمد، وسمع منهما الفروع على الطريقة العراقية، فمزج الفقهين معاً في المدونة، كما فعل محمد بن الحسن في المدينة يمزج فقه مدرسته العراقية بفقه الحجازيين.

وهكذا نجد الشقة بين فقه العراق، وفقه المدينة قد أخذت تضيق، حتى تقاربا، فأخذ كل فريق يقتبس من الآخر، فأهل الحديث خرجوا عن التوقف، واضطرهم خروجهم إلى الأخذ بالرأي في بعض الأحوال، وأهل الرأي لما رأوا السنة قد دون بعضها، أخذوا يؤيدون آراءهم بالحديث، ويعدلون عن آرائهم إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم.

وجاء الإمام الشافعي (ت: ٢٠٤هـ) وكان وسطاً بين الفريقين، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث في قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل على كذبها، ولا بمسلك أهل الرأي في توسيع نطاق الرأي، بل ضبط قواعده، وضيق مسالكه.

هذه العوامل جعلت فقهاء الشافعية والمالكية يضعون المسائل الافتراضية والبحث فيما يقع وما لا يقع، وسلكوا مسلك التقدير، وإن اختلفوا في المقدار.

فإن كان الفقه الافتراضي قد زاد ونما في مدرسة أبي حنيفة

---

(١) هو أبو عبدالله الثوري الكوفي ولد سنة سبع وتسعين طلب العلم وهو حدث باعتناء والده سعيد بن مسروق الثوري أعلم الناس بالحلال والحرام، والحديث، روى عنه خلق كثير، توفي سنة إحدى وستين ومائة.
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٧ / ٢٣٠ ـ وما بعدها).

(٢) أبو المغيرة أسد بن الفرات بن سنان،ولد بحران سنة ١٤٤هـ،روى عن مالك بن أنس الموطأ،وغلب عليه علم الرأي، وكتب علم أبي حنيفة،دخل القيروان مع أبيه في الجهاد، فتلقى العلم بأفريقيا، توفي بالطاعون سنة ٢١٣هـ.
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٢٦ وما بعدها).

(ت: ١٥٠ هـ) إلا أن جمهور الفقهاء تبعوه من بعده، ففرضوا المسائل، وقدروا وقوعها ثم بينوا أحكامها.

وقد كان أهل المائة الثالثة من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك هم أكثر من فرض المسائل التي لا يتصور العقل السليم وقوعها، لا سيما في مسائل الرقيق وفي الطلاق والأيمان والنذور والردة، وكلها مسائل تفنى الأعمار ولا تقع واحدة منها؛ وذلك بسبب اتساع دائرة الخيال، فنتج عنه اتساع علم الفقه، ودوِّن الفقه وحفظت آثار السابقين.

وإذا كان لفقهاء الرأي السبق في ذلك فهو سبق إلى فضل، وإلى أمر ترتب عليه خيرٌ كثير، لما نتج عنه من الاستنباط ومعرفة أحكام الواقعات والنوازل قبل وقوعها، واستعداد للبلاء قبل نزوله.(١)

القول الثالث فيه تفصيل، وهو قول الإمام ابن القيم ـ رحمه الله ـ (ت: ٧٥١هـ)

- إن كان في المسألة (المفروضة) نص من كتاب الله أو سنة عن رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها.
- وإن لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع أو مُقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها.
- وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد وغرض السائل الإحاطة بعلمها، ليكون منها على بصيرة إذا وقعت، استحب له الجواب بما يعلم، لا سيّما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بنظائرها، ويفرع عليها؛ فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى.(٢)

---

(١) انظر: جامع العلوم والحكم (ص ٩٤)، الفكر السامي (٢ / ١٢٧ ـ وما بعدها)، المدخل إلى فقه النوازل د.عبدالناصر أبو البصل (٢ /٦٣٦)، الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث د. محمود النجيري مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٣٢)، الإمام مالك لأبي زهرة (ص ٢٧٠)، أبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٨٥ ـ وما بعدها).

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٤ /٢٢٢)، (١/ ٦٩ ـ ٧٣) باب هل يفتي المفتي بشيء لم يقع. وخص الخطيب البغدادي ـ في كتابه الفقيه والمتفقه (١ /٣٣٧) ـ باباً في ذلك، وسماه: «باب القول في السؤال عن الحادثة والكلام فيها قبل وقوعها».

وخلاصته:

أن فرض المسائل أمر لابد منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده، ووضع أصوله، لكن في حدود الممكن القريب الوقوع لا المستحيل.

ففرض المسائل والنظر في أحكامها أمر يترتب عليه خير كثير، ونفع عميم.[١]

المسألة الرابعة: أدلة القولين وحجتهم في ذلك

استدل أصحاب القول الأول القائلون بكراهة السؤال عما لم يقع بـ:

١. قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ ﴾. [المائدة: ١٠١]

يقول ابن القيم (ت: ٧٥١هـ): «ولم ينقطع حكم هذه الآية، بل لا ينبغي للعبد أن يتعرض للسؤال عما إن بدا له ساءه، بل يستعفي ما أمكنه ويأخذ بعفو الله». [٢]

٢. وبالحديث المتفق عليه عن أبي هريرة ﷺ [٣] قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما نهيتكم عنه فاجتنبوه، وما أمرتكم به فافعلوا منه ما استطعتم، فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم».[٤] وهذا الحديث يدل على كراهة المسائل

---

(١) انظر: الإمام أبو حنيفة لأبي زهرة (ص ٢٠٤).

(٢) إعلام الموقعين (١/ ٧٢).

(٣) عبدالرحمن بن صخر الدوسي مشهور كنيته، كان اسمه في الجاهلية عبد شمس، بن صخر فسماه رسول الله ﷺ عبدالرحمن، كنيته أبو هريرة، لأنه وجد هرة فحملها في كمه، كان من أحفظ أصحاب رسول الله ﷺ وألزمهم له صحبة، توفي بالمدينة سنة سبع وخمسين. انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة (٧ / ٤٢٥).

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم: (٧٢٨٨)، وأحرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، =

وذمهـــا، إلا أن بعض الناس يرى أن ذلك كان مختصًّا بزمـن النبي ﷺ، لما يخشي حينئذ من تحريم ما لم يحرم أو إيجاب ما يشق القيام به، وهذا قد أمن بعد وفاته ﷺ، ولكن ليس هذا وحده هو سبب كراهة المسائل، بل له سبب آخر، وقد أشار إلى ذلك ابن عباس رضي الله عنهما [1] بقوله: «ولكن انتظروا، فإذا نزل القرآن فإنكم لا تسألون عن شيء إلا وجدتم تبيانه». [2]

ومعنى كلام ابن عباس رضي الله عنهما أن جميع ما يحتاجه المسلمون في دينهم لا بد أن يبينه الله في كتابه، ويبلغ ذلك رسوله عنه، فلا حاجة بعد هذا لأحد في السؤال، فإن الله أعلم بمصالح عباده منهم، فما كان فيه نفعهم فإن الله لا بد أن يبينه لهم ابتداءً من غير سؤال، كما قال تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٧٦﴾﴾ [النساء: ١٧٦] فلا حاجة للسؤال عن الشيء لا سيما قبل وقوعه. [3]

٣. احتجوا بالحديث الصحيح: أن النبي ﷺ كره المسائل وعابها». [4]

٤. وبقوله ﷺ: «إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال،

= باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، حديث رقم: (٦٢٥٩) واللفظ له.
ولفظ البخاري عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (دعوني ما تركتكم إنما أهلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم).

(١) عبدالله بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، أبو العباس، ابن عم رسول الله ﷺ، ولد وبنو هاشم بالشعب قبل الهجرة بثلاث سنوات، دعا له رسول الله بأن يعلمه الله الحكمة والتأويل، فكان حبر هذه الأمة وترجمان القرآن، توفي النبي ﷺ وعمره ثلاث عشرة سنة، توفي في الطائف سنة ثمان وستين.
انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ١٤١).

(٢) رواه ابن جرير الطبري في جامع البيان في تفسير القرآن (٩/ ٢٥).
وانظر: الدر المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي (٥/ ٥٥٠).

(٣) جامع العلوم والحكم (ص ٩١) بتصرف يسير.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله عز وجل { واللذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين }، حديث رقم (٤٧٤٥).

وكثرة السؤال». [١]

٥. استدلوا بحديث: «إن الله حد حدودًا فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها وترك أشياء من غير نسيان من ربكم ولكن رحمة منه لكم فاقبلوها ولا تبحثوا فيها». [٢]

٦. وما رواه الإمام أحمد: «أن النبي ﷺ نهى عن الأغلوطات». [٣]

قال الأوزاعي [٤] (ت:١٥٧هـ): «الأغلوطات شرار المسائل. ومعناه أن يقابل العلم بصعاب المسائل، التي يكثر فيها الغلط، ليستنزل ويستسقط فيها رأيه». [٥]

٧. عن معاذ بن جبل رضي الله عنه [٦] أنه قال: «أيها الناس لا تعجلوا بالبلاء

---

(١) متفق عليه أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب في الاستقراض، باب ما يُنهى عن إضاعة المال حديث رقم (٢٤٠٨)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، حديث رقم: (٤٥٨٢).
وقد تردد مالك في حمل الحديث على ذلك أو على سؤال الناس فقال: «أما نهي رسول الله عن كثرة السؤال فلا أدري أهو الذي أنهاكم عنه من كثرة المسائل، فقد كره رسول الله ﷺ المسائل وعابها أم هو مسألة الناس».
التمهيد لابن عبدالبر (٢١ / ٢٩٠).

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الأطعمة ورقمه (٧١٩٦)، والدارقطني في السنن، كتاب المكاتب باب الرضاع حديث رقم (٤٣٩٦) وكتاب الأحباس، باب كيف يكتب الحبس،حديث رقم (٤٨١٤) .

(٣) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب العلم، باب التوقي في الفتيا، حديث رقم (٣٦٥٦)، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، ورقمه (٢٣٦٨٧)، أخرجه الطبراني في المعجم الكبير بلفظ (الأغلوطات) ورقمه (٩١٣) (١٩ / ٣٨٩).

(٤) عبدالرحمن بن عمرو الأوزاعي يكنى أبا عمرو، عالم بالفقه والحديث إمام أهل الشام روى عن عطاء وابن سيرين وروى عنه أبو حنيفة وقتادة توفي سنة (١٥٧هـ).
انظر: العبر (١ / ١٧٤)، طبقات الحفاظ (ص ٩٣٠)، التاريخ الكبير للبخاري (٥/ ٣٢٦).

(٥) شرح السنة للبغوي (١ / ٣٠٨).
وفي معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني (٦/ ٧٢٤٤): «قال الأوزاعي: والأُغلوطات شدائد المسائل وصعابها».

(٦) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس، شهد المشاهد كلها وروى عن النبي ﷺ، وأمّره النبي ﷺ على اليمن، قدم من اليمن في خلافة ابي بكر وكانت وفاته بالطاعون في الشام سنة سبع عشرة.
انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة (٦ / ١٢٧).

قبل نزوله، فيذهب بكم ها هنا وها هنا، وإنكم إن لم تفعلوا أي لم تعجلوا بالبلاء قبل نزوله، لم ينفك المسلمون أن يكون فيهم من إذا سئل سَدَّد أو قال: وفق.(١)

٨. واستدلوا بأقوال الصحابة والتابعين ـ رضوان الله عليهم ـ التي دلت على كراهة الكلام فيما لم يقع وتوقفهم عن الإفتاء فيه، ومن ذلك:

- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه (٢) قال: «إياكم وهذه العضل، فإنها إذا نزلت بعث الله لها من يقيمها ويفسرها». (٣)
- وجاء رجلٌ إلى ابن عمر رضي الله عنهما (٤) فسأله عن شيء؛ فقال له ابن عمر رضي الله عنهما: «لا تسأل عما لم يكن، فإني سمعت عمر بن الخطاب رضي الله عنه يلعن من سأل عما لم يكن».(٥)
- قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لا يحل لأحد أن يسأل عما لم يكن، إن الله ـ تبارك وتعالى ـ قد قضى فيما هو كائن».(٦)
- سئل عمار بن ياسر(٧) عن مسألة، فقال: «هل كان هذا بعد؟ قالوا:

---

(١) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، باب من كره المسألة عما لم يكن ولم ينزل به وحي، ورقمه (٢٩٦) (١/ ٢٦٥).

(٢) عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى القرشي العدوي أبو حفص أمير المؤمنين، ولد بعد حلف الفجار ب أربع سنين، كان عند المبعث شديداً على المسلمين، ثم أسلم فكان إسلامه فتحاً على المسلمين وفرجًا، وسماه النبي صلى الله عليه وسلم الفاروق. انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ٥٩٠).

(٣) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، باب من كره المسألة عما لم يكن ولم ينزل به وحي، ورقمه (٢٩٤)، (١/ ٢٦٣)، ورواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٣٤).

(٤) عبدالله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي، ولد سنة ثلاث من البعثة، أجازه النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة،وكان من المكثرين من رواية الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى عن أبي بكر وعمر وعثمان ومعاذ رضي الله عنهم،مات سنة اثنتين وسبعين وعمره أربع وثمانين. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ١٨٧).

(٥) أخرجه الدارمي في سننه، باب كراهية الفتيا، ورقمه: (١٢١).

(٦) رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله (٢/ ١٤٢).

(٧) عمار بن ياسر بن مالك، أمه أول من استشهد في سبيل الله، شهد بدراً وأحداً والخندق وبيعة الرضوان، وكان أول من بنى مسجداً في الإسلام قتل بصفين سنة (٣٧ هـ) انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد (٣ / ١٨٦)، أسد الغابة (٤/ ٢٩).

لا قال: دعونا حتى تكون، فإذا كانت تجشمناها لكم».[١]

- وروي أن رجلا سأل أبي بن كعب[٢] عن مسألة فيها غموض، فقال:هل كان هذا؟ قال: لا، قال: فأمهلني إلى أن يكون.[٣]

- قال أبو وائل: لا تجالس أصحاب أرأيت. [٤]

- وقال الشعبي[٥]: «ما كلمة أبغض إلي من أرأيت».[٦]

أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بجواز فرض المسائل وتقديرها:

استدل أصحاب القول الثاني بأن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ سألوا الرسول ﷺ مسائل مما لم تقع لا تكاد تحصى، وبين لهم أحكامها ومن ذلك:[٧]

١. ما جاء في الحديث المتفق عليه عن رافع بن خديج[٨] رضي الله عنه أنه قال: يا

(١) أخرجه الدارمي في سننه، باب كراهية الفُتيا، ورقمه: (١٢٣).

(٢) أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية الأنصاري، أبو المنذر، من أصحاب العقبة الثانية شهد بدراً والمشاهد كلها، أول من كتب للنبي ﷺ، مات سنة عشرين.
انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة(١/ ٢٨)

(٣) شرح السنة للبغوي (١/٣٠٩).

(٤) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، باب ما يذكر في ذم الرأي وتكلف القياس في موضع النص (١/٢١١) ورقمه (٢٢٩)، والدارمي في السنن، باب تغير الزمان وما يحدث فيه، ورقمه (١٩٤).

(٥) عامر بن شراحبيل الشعبي، يكنى أبا عمرو، من كبار التابعين بالكوفة قدم دمشق حدث عن علي بن أبي طالب توفي سنة (١٠٤ هـ).
انظر ترجمته في: تاريخ دمشق (٢٧/٢٣٣)، شذرات الذهب (١/٢٢٦).

(٦) أخرجه البيهقي في المدخل إلى السنن الكبرى، باب ما يذكر في ذم الرأي وتكلف القياس في موضع النص، ورقمه (٢٢٦) (١ / ٢٠٨).

(٧) ذكر ابن رجب أن أسئلة الصحابة للنبي ﷺ عن الحوادث التي لم تقع قبل وقوعها كان للعمل بها عند وقوعها.
انظر: جامع العلوم والحكم (ص ٩١).

(٨) رافع بن خديج بن عدي الأوسي الأنصاري، شهد أحداً وما بعدها روى عنه عطاء وطاووس، عاش في خلافة معاوية، ثم مات من جرح كان به في عهد الرسول ﷺ فانتفض عليه سنة ٧٤هـ.
انظر ترجمته في: طبقات المحدثين بأصبهان (١/ ٦٤)، البداية والنهاية (٥/٦١٢).

رسول الله إننا نلقى العدو غدًا، وليس معنا مدى[1] فقال: «ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكلوا، ما لم يكن سن، ولا ظفر».[2]

٢. ما جاء في الحديث الصحيح عن المقداد بن عمرو الكندي رضي الله عنه[3] قال: قلت: يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلاً من الكفار فاقتتلنا، فضرب إحدى يدي بالسيف فقطعها، ثم لاذ مني بشجرة، فقال أسلمت لله، أأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ فقال رسول الله ﷺ: «لا تقتله»، فقال: يا رسول الله إنه قطع إحدى يدي ثم قال ذلك بعد ما قطعها. فقال: رسول الله ﷺ: «لا تقتله، فإن قتلته فإنه بمنزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنزلته قبل أن يقول كلمته التي قال».[4]

ففي الحديث لم ينهه عن فرض مسألة لم تقع، بل أجابه وبين له الحكم، فدل على الجواز.[5]

---

(١) مدى بضم أوله مخفف مقصور جمع مدية بسكون الدال بعدها تحتانية وهي السكين سميت بذلك لأنها تقطع مدى الحيوان أي عمره.
فتح الباري (٩ /٦٢٨)

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الذبائح والصيد، باب إذا أصاب قوم غنيمة فذبح بعضهم غنماً أو إبلاً بغير أمر أصحابها لم تؤكل، حديث رقم (٥٢٢٣)، وكتاب الشركة، باب قسمة الغنم، حديث رقم (٢٣٥٦)، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم، حديث رقم (٢٩١٠)، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم إلا السن والظفر وسائر العظم، حديث رقم (٥٢٠٨)، (٥٢٠٤)، (٥٢٠٦).

(٣) المقداد بن الأسود الكندي هو بن عمرو بن ثعلبة بن مالك بن ربيعة البهراني وقيل الحضرمي، أسلم قديماً وتزوج ضباعة بنت الزبير ابنة عم النبي ﷺ هاجر الهجرتين وشهد بدراً والمشاهد بعدها، مات سنة ثلاث وثلاثين في خلافة عثمان، وهو ابن سبعين سنة.
انظر ترجمته في: الإصابة في تمييز الصحابة (٦ / ٢٠٢).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المغازي، باب (هكذا بدون ترجمة)حديث (٤٠١٩)، وأخرجه مسلم في صحيحه،كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، حديث رقم (١٣٩).

(٥) الفكر السامي (٢/١٢٩).

٣. واستدلوا بحديث اللعان في الصحيحين[١]، وأن الصحابي[٢] سأل الرسول ﷺ عن اللعان فنزل الوحي بجوابه، قبل أن يبتلى به، ثم ابتلي به، ولم ينكر عليه السؤال عما لم يقع.

٤. روى الترمذي: أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ فقال: أرأيت إن كان علينا أُمراء يمنعونا حقنا، ويسألونا حقهم. قال: «اسمعوا وأطيعوا، فإنما عليهم ما حملوا، وعليكم ما حُملتم».[٣]

٥. قال حذيفة بن اليمان رضي الله عنه[٤]: كان الناس يسألون رسول الله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر، مخافة أن يدركني، فقلت: يارسول الله إنا كنا في جاهلية وشر، فجاءنا الله بهذا الخير فهل بعد هذا الخير شر؟ قال: «نعم»، فقلت: هل بعد ذلك الشر من خير؟ قال: «نعم وفيه دخن»، قلت وما دخنه؟ قال: «قوم يستنون بغير سنتي ويهدون بغير هديي تعرف منهم وتنكر». فقلت هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: «نعم دعاة على أبواب جنهم من أجابهم إليها قذفوه فيها» فقلت يارسول الله صفهم لنا. قال: «هم من جلدتنا

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب قوله عز وجل: {والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، حديث رقم (٤٧٤٥)، وفي كتاب الطلاق، باب اللعان ومن طلق بعد اللعان، ورقمه (٥٣٠٨)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب اللعان، (بدون باب)، حديث رقم (٣٨١٦).

(٢) وهو عويمر بن الحارث بن زيد بن جابر بن أبي أبيض العجلاني الأنصاري، الذي لاعن رسول الله ﷺ بينه وبين امرأته.
انظر: أسد الغابة (٤ / ٣١٧)، الإصابة في تمييز الصحابة (٤ / ٧٤٦).

(٣) أخرجه الترمذي في السنن ـ كتاب الفتن، باب ستكون فتن كقطع الليل المظلم، حديث رقم (٢١٩٩) وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح.

(٤) حذيفة بن اليمان الأزدي، كان معروفاً بين الصحابة بصاحب سر رسول الله، وكان عمر بن الخطاب يسأله عن المنافقين، وكان حذيفة يقول خيرني رسول الله بين الهجرة والنصرة فاخترت النصرة، شهد حذيفة نهاوند فلما قتل النعمان بن مقرن أخذ الراية وكان فتح همذان والري والدينور على يد حذيفة سنة اثنتين وعشرين، ومات حذيفة سنة ست وثلاثين بعد مقتل عثمان في أول خلافة علي رضي الله عنه.
انظر ترجمته في: الاستيعاب في معرفة الأصحاب (١/ ٣٣٥)، الإصابة في تمييز الصحابة (٢/ ٤٥).

ويتكلمون بألسنتنا». قلت: يارسول فما ترى إن أدركني ذلك؟ قال: «تلزم جماعة المسلمين وإمامهم» فقلت: فإن لم تكن لهم جماعة ولا إمام قال: «فاعتزل تلك الفرق كلها ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدركك الموت وأنت على ذلك»[1]

٦. وأجابوا عن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ [المائدة: ١٠١] بأن هناك شرطا وهو ﴿إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ﴾ فمفهومه إن لم تكن مساءة في إبدائها من حصول ضرر أو سوء فلا نهي.[2]

ومثال ما فيه المساءة قضية عبدالله بن حذافة[3] رضي الله عنه حين سأل الرسول ﷺ من أبي؟ فقال له: «أبوك حذافة».

قالت أم عبدالله بن حذافة لعبدالله بن حذافة: «ما سمعت بابن قط أعق منك، أأمنت أن تكون أمك قد قارفت بعض ما تقارف نساء الجاهلية، فتفضحها على أعين الناس». [4]

وكان سبب سؤال حذافة أن بعض الناس كان يطعن في نسبه، فيدعى

(١) أخرجه مسلم في صحيحه،كتاب الإمارة، باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن،حديث رقم (٤٨٩٠).

(٢) أحكام القرآن لابن العربي (٢ / ٢١٥).

(٣) أبو حذافة، عبدالله بن حذافة بن قيس بن عدي بن سعد بن سهم بن كعب بن لؤي القرشي السهمي صحب الرسول ﷺ، من السابقين الأولين للإسلام، هاجر إلى أرض الحبشة الهجرة الثانية، أرسله رسول الله ﷺ بكتابه إلى كسرى فمزق كتاب رسول الله، فقال رسول الله: «اللهم مزق ملكه» فقتله ابنه شيرويه، توفي بمصر في خلافة عثمان رضي الله عنه.
انظر ترجمته في: أسد الغابة (٣ / ٢١١)، الإصابة في تمييز الصحابة (٤ /٥٧).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى ما يكره، حديث رقم (٩٢)، وفي كتاب التفسير، باب قوله: { لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم }، حديث رقم (٤٦٢١)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، حديث رقم (٦٢٧٠) و(٦٢٧٤)، واللفظ له.

لغير أبيه، على عادة الجاهلية من الطعن في الأنساب.[١]

وأجاب ابن العربي[٢] في كتابه أحكام القرآن عن هذه الآية، فقال: «اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع، تعلقًا بهذه الآية، وهو جهل؛ لأن هذه الآية قد صرحت بأن السؤال المنهي عنه إنما كان فيما تقع المساءة في جوابه، ولا مساءة في جواب نوازل الوقت، وقد كان من السلف الصالح يكرهها أيضًا، ويقول فيما يسأل عنه من ذلك: دعوه حتى يقع، يريد: فإن الله سبحانه وتعالى حينئذ يعين على جوابه، ويفتح إلى الصواب ما استبهم من بابه..»[٣]

وذكر البغوي[٤] في شرح السنة[٥]: أن المسائل على وجهين أحدهما ما كان على وجه التبين والتعليم فيما يحتاج إليه من أمر الدين، فهو جائز مأمور به، قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾﴾[النحل: ٤٣].

وقد سأل الصحابة رسول الله ﷺ مسائل، فأنزل الله بيانها في كتابه، كما قال الله عز وجل: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ﴾[البقرة:١٨٩]، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾[البقرة:٢٢٢]، ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِ﴾ [الأنفال :١].

(١) انظر: شرح النووي على صحيح مسلم (١٥ / ١١٤).

(٢) محمد بن عبدالله بن محمد المعافري المشهور بالقاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المالكي، عالم أهل الأندلس، ولد في اشبيلية سنة (٤٦٨هـ) رحل إلى الشام مع أبيه، فطلب الفقه حتى أتقن الفقه والأصول ومسائل الخلاف والكلام، وتبحر في التفسير، وبرع في الأدب والشعر، ثم رحل إلى مصر، وتفقه على الإمام أبي حامد الغزالي، من أشهر مصنفاته أحكام القرآن وعارضة الأحوذي في شرح جامع أبي عيسى الترمذي، توفي سنة ٥٤٣هـ في فاس، ودفن بها. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (٢٠ / ١٩٨).

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي (٢ / ٢١٥).

(٤) أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، محدث فقيه مفسر، تفقه على القاضي حسين وسمع منه، من مصنفاته شرح السنة، ومعالم التنزيل، والمصابيح، والتهذيب في فقه الشافعية، وكتاب الأربعين حديثاً، وغيرها، توفي بمرو الروذ مدينة من مدن خراسان وكانت وفاته سنة (٥١٦هـ)
انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٩ / ٤٣٩).

(٥) (١/ ٣١٠). بتصرف.

والوجه الآخر: ما كان على وجه التكلف، فهو مكروه، فسكوت صاحب الشرع عن الجواب في مثل هذا زجر وردع للسائل.

وهذا الوجه هو المراد من قول الرسول ﷺ: «أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يكن حُرِّم، فحُرِّم من أجل مسألته».(١)

وليس هذا حكم سائر الناس وتساؤلهم عن المسائل، فإنه من قصد بسؤال العالم التبكيت، والتعنيت، والأذى لم يجز ذلك لفساد مقصد السائل.

وإن سأل على سبيل المناظرة، والمجاراة فيها ليتبين الحق ويستعان بذلك على استعماله إذا احتيج إليه فهو وجه من السؤال صحيح.

ولو سأل على سبيل الاستفتاء من فرضه ذلك، فهذا أمر واجب.(٢)

والنهي في الزمن النبوي عن السؤال خشية أن ينزل ما يشق عليهم. لقوله تعالى: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُوا۟ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ﴾، وهذا لكونها من باب التكليف الذي لا يبينه إلا نزول القرآن، وجعل نزول القرآن سبباً لوجوب الجواب إذ لا مشرع بعد موت النبي ﷺ.(٣)

إلا أن أصحاب القول الأول يرون أن ما جاء من أسئلة الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ للرسول ﷺ إنما كانت فيما ينفعهم من الواقعات، ولم يكونوا يسألونه عن المقدرات أو الأغلوطات، وعضل المسائل، ولم ينشغلوا بتفريع المسائل وتوليدها، بل كانت هممهم مقصورة على تنفيذ ما أمرهم به.(٤)

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال ومن تكلف ما لا يعنيه، وقوله تعالى {لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم}، حديث رقم (٧٢٨٩)، وأخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الفضائل باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف، وما لا يقود نحو ذلك، حديث رقم (٦٢٦٥)، (٦٢٦٦).

(٢) انظر: المنتقى شرح موطأ مالك، كتاب الطلاق، باب ما جاء في اللعان (٥ / ٣١٧)، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك (٣ /٢٤٢).

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي (٢ / ٢١٤).

(٤) انظر: إعلام الموقعين (١/ ٧١)، جامع العلوم والحكم (ص ٩٢)

المسألة الخامسة: ضوابط الفقه الافتراضي

هناك عدة ضوابط للفقه الافتراضي، ومنها:

الضابط الأول:

أن لا تكون المسألة المفترضة مما يستحيل وقوعه، فلا يصح الافتراض لما يستحيل عقلاً وطبعاً، كالجمع بين المتضادين.

ويستثنى من ذلك ما يظن أنه محال دون بينة ولا قرينة، مما يختلف في تقديره أهل العلم.

فهناك مسائل ظنها السابقون محالاً، ثم وقعت في عصرنا، كتحول الذكر إلى أنثى أو العكس، ونقل العضو الميت إلى الحي، والتلقيح الصناعي وغير ذلك .. [١]

الضابط الثاني:

عدم الانشغال بحفظ الأغلوطات والتوسع فيها، ورد الفروع بعضها على بعض قياسًا دون ردها على أصولها، واستعمال الرأي فيها قبل أن تنزل والانشغال والاستغراق فيها، فهذا هو الرأي المذموم الذي ذكر ابن عبدالبر[٢] كراهة جمهور أهل العلم له، واعتبروه تعطيلاً للسنن، وتركاً لما يجب الوقوف عليه من كتاب الله ومعانيه، ودلت عليه الآثار السابقة عن النبي ﷺ وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنهم .[٣]

(١) انظر: الفقه الافتراضي مجلة الوعي الإسلامي، العدد (٥٣٢)

(٢) ابن عبدالبرأبو عمر يوسف بن عبدالله النمري الأندلسي القرطبي المالكي، ولد في سنة ثمان وستين وثلاث مائة، كان فقيهاً عابداً، تفقه على التجيبي، وأبي عمر بن حزم، له تصانيف كثيرة، منها الاستذكار لمذهب علماء الأمصار، والاستيعاب في أسماء الصحابة، وجامع بيان العلم وفضله، وغيرها، توفي سنة ثلاث وستين وأربع مائة، وكان حافظ المغرب في زمانه. انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء (١٣٦/٣٥).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (٦٩/١)، جامع بيان العلم (١٣٩/٢)، شرح الكوكب المنير (٥٨٨/٤)، الموافقات (٣٨٧/٥)، جامع العلوم والحكم (ص ٩٤).

قال ابن حجر العسقلاني[1]: «وينبغي أن يكون محل الكراهة للعالم إذا شغله عما هو أهم منه، ... إلى أن قال: فأما إن كانت الهمة مصروفة عند سماع الأمر والنهي إلى فرض أمور قد تقع وقد لا تقع مع الإعراض عن القيام بمقتضى ما سمع فإن هذا مما يدخل في النهي، فالتفقه في الدين إنما يحمد إذا كان للعمل لا للمراء والجدال». [2]

الضابط الثالث: على الناظر في المسائل الافتراضية التوسط والحذر من الإفراط أو التفريط، فلا يجنح الفقيه إلى الإغراق في المسائل المقدرة الافتراضية التي تدخل في باب الخيال والمستحيلات، بل والمضحكات أحياناً، كما عليه أن لا يجنح إلى منع كل مسألة افتراضية قد يقتضي شرح النص ذكرها. [3]

الضابط الرابع:

ينبغي تلخيص ما يكثر وقوعه مجرداً عما يندر، ولا سيما في المختصرات ليسهل تناوله.[4]

الضابط الخامس:

أن لا ينشغل عامة طلبة الفقه بالفقه الافتراضي عن الفقه (العلم بالأحكام الشرعية العملية) أو ينشغلوا به عن أحكام النوازل التي تنزل بالناس مما يستجد في حياتهم.

---

(١) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني المصري الشافعي، ولد سنة (٧٧٣هـ) في القاهرة ـ رحل في طلب العلم إلى مكة ثم إلى مصر ثم إلى بلاد الشام والحجاز واليمن وفلسطين وأقام فيها وتلقى مختلف العلوم كالحديث والفقه والأصول واللغة، له مجموعة من المصنفات من أشهرها فتح الباري شرح صحيح البخاري، والإصابة في تمييز الصحابة وتهذيب التهذيب وغيرها، توفي سنة (٨٥٢هـ).
انظر ترجمته في: الأعلام للزركلي (١/١٧٨).

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٣/٢٦٣).

(٣) انظر: المدخل إلى فقه النوازل. د عبدالناصر أبو البصل (٢ / ٦٣٦).

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري (١٣ / ٢٦٣)، الفكر السامي (٢ / ١٣١).

فينبغي للعالم أو لطالب العلم أن لا ينشغل بهذا النوع الافتراضي انشغالاً يجعله لا يعرف الأحكام الفقهية ولا يعرف أدلتها.

المسألة السادسة: مقاصد الفقه الافتراضي وثماره

إن الفتاوى الافتراضية من الأهمية بمكان لا يخفي على ذي علم وفهم، فهي ليست ترفا فقهيًّا، ولا مضيعة للأوقات، ولا تكلفاً في الدين كما يعتقد البعض.

ومقاصد الفقه الافتراضي: هي الدوافع التي دعت الفقهاء إلى الافتراض، ومقاصدهم التي حركتهم، لهذا الاتجاه.

ومن مقاصد الفقه الافتراضي وثماره ما يلي: [١]

المقصد الأول: حسن الاستعداد للتعامل مع المتوقعات، وفي هذا يقول السرخسي: «فإن قيل لماذا أورد هذه المسائل (أي المفترضة) مع تيقن كل عاقل بانها لا تقع، ولا يحتاج إليها، قلنا: لا يتهيأ للمرء أن يعلم ما يحتاج إليه إلا بتعلم ما لا يحتاج إليه، فيصير الكل من جملة ما يحتاج لهذا الطريق، وإنما يستعد للبلاء قبل نزوله».[٢]

- وبهذا يكون الاستعداد من أهم مقاصد الاجتهاد الافتراضي لما فيه من الاستشراف للنازلة قبل وقوعها، والاستعداد لآثارها ومآلاتها، وتنزيل الأحكام الشرعية المناسبة لها.
- ولما فيه من سد الفراغ الفقهي المتوقع وتجهيز الأحكام للمسائل والنوازل والحوادث المستجدة قبل وقوعها.

المقصد الثاني: تفقيه الطلاب وتدريبهم على تخريج الواقعات، وتنمية ملكة الاجتهاد، وترسيخ القواعد، وتفريع الفوائد.

المقصد الثالث: نمو الفقه وازدهاره وتجديده.

---

(١) الفقه الافتراضي رؤية مقاصدية، عبدالفتاح همام، مجلة الوعي.

(٢) المبسوط للسرخسي (١/ ٤٤٤).

وذلك لأن التنظير الافتراضي أمر لا بد منه لنمو الفقه، واستنباط قواعده، ووضع أصوله، ولولا هذه المسائل لما كانت هذه الثروة الفقهية.

المقصد الرابع: إحياء الاجتهاد وتطويره.

لم يكن الاهتمام بالفقه الاستشرافي كاهتمام الفقهاء بالفقه النوازلي، إلا أن الاجتهاد الاستشرافي في الوقت الحاضر سيجد مجالاً لتفعيله في الدراسات المستقبلية وبحوثها ومناهجها.

إن الفقه الاستشرافي يمكن أن يقوم بنصيب كبير في تطوير الاجتهاد إذا قدم ألوفاً من القضايا المتوقعة، وفتح باب الاجتهاد فيها، وبهذا يخرج الفقه عن التقليد، وينفي عنه اتهامه بالجمود.

كما أن في إحياء الاجتهاد تيسير الأمر على مجتهدي العصور اللاحقة عند النظر في نوازل عصرهم، من خلال ما تم توفيره بين أيديهم من الفتاوى الافتراضية الجاهزة، فيختارون منها ما يناسب النازلة محل الاجتهاد.

وحيث استجد في هذا العصر من العلوم الشيء العظيم، وفتح الله على خلقه من الاختراعات ما لم يخطر على قلوب السابقين؛ فقد أنير الظلام، وسجلت الصورة والكلام، وقرب البعيد وتكلم الحديد، وطار الإنسان في السماء بل تجاوز الغلاف الجوي، وغاص في أعماق المحيطات، بل وغاص في جوف الإنسان حتى بلغ أعماق قلبه لمعالجته، وأجرى العمليات الطبية العظيمة؛ فاستخرج الجنين من بطن أمه،، ونقل الأعضاء ..، كل هذا وغيره ترتب وسيترتب عليه أيضًا وأيضًا مسائل ونوازل تحتاج إلى أحكام جاهزة وحلول حاضرة.

الأمر الذي يحتم على مجتهدي هذا العصر القيام بمهمتهم لسد هذا الفراغ الفقهي المتوقع خدمة للأجيال القادمة كما خدمنا أسلافنا.»[1]

(١) الفتوى الافتراضية، مفهومها وأهميتها وحكمها. د. محمد المحيميد (ص ١٢).

المقصد الخامس: التخريج الفقهي.(١)

(١) **التخريج لغة:** لمادة خرج معنيان أساسيان:
المعنى الأول: النفاذ من الشيء والظهور، وهو الأكثر استعمالاً، وهو ضد الدخول، و(الخرج الإتاوة) تؤخذ من أموال الناس كالخراج، ومنه خراج الأرض وهو غلتها، والخُراج ما يخرج من البدن من القروح، ومنه قوله تعالى {ذلك يوم الخروج} [ق:٤٢] أي يوم يخرج الناس من الأجداث، ومن المجاز قولهم فلان خرجت مخارجه أي ظهرت نجابته، والاستخراج والاختراج: الاستنباط، واخترجه واستخرجه طلب إليه أو منه أن يخرج.
المعنى الثاني: اختلاف اللونين، ومنه قولهم: نعامة خرجاء وكبش أخرج أي فيه لونان سواد وبياض.
انظر: تهذيب اللغة (٧/ ٢٥ ـ ٢٩)، معجم مقاييس اللغة (٢/ ١٧٥)، الصحاح (١/ ٣٠٩)، تاج العروس (٥/ ٥٠٩ ـ ٥١٥).
معنى التخريج اصطلاحاً: استعمل التخريج في عدة علوم منها التخريج في علم الحديث، وعلم الفقه والأصول:
معنى التخريج عند علماء الحديث: إبراز سند الحديث أو موضعه أو هما معاً، من كتب الحديث المسندة، مع بيان درجته من القبول. انظر: الإضافة ـ دراسة حديثة للدكتور محمد بازمول (ص ٢٧٧)
المعنى العام للتخريج عند الفقهاء والأصوليين: لقد قام بعض من كتب عن التخريج بوضع تعريف عام لمعنى التخريج عند الفقهاء والأصوليين ومن هذه التعريفات وعرفه الدكتور جبريل ميغا بأنه «بيان مخرج الشيء وإبراز شيء من شيء آخر، أو تفريعه منه معتليا عليه».=
= وعرف شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ التخريج الفقهي «وأما التخريج فهو نقل مسألة إلى ما يشبهها والتسوية بينهما فيه».
انظر: المسودة (ص ٤٧٥)، وهو تعريف المرداوي في الإنصاف (١/ ١٧).
وفي التعريف السابق نجد أن ابن تيمية ـ رحمه الله ـ أدخل معنى القياس ضمن التخريج، فمعنى القياس هو: «رد فرع إلى أصل بعلة جامعة». شرح الكوكب المنير (٤/ ٦)
إلا أن بينهما فرقاً في المعنى الاصطلاحي الخاص، فالقياس ما يفعله المجتهد المطلق من إخراج المسائل على النص من كتاب أو سنة، أما التخريج فهو ما يفعله مجتهد المذهب من إخراج المسألة على وفق نظيراتها من فروع الأئمة.
وكما أن الإمام لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق، فكذلك المجتهد لا يجوز له أن يخرج على مقاصد إمامه فرعاً على فرع نص عليه إمامه مع قيام الفارق بينهما.
إلا أن التخريج في هذا التعريف اقتصر على عملية القياس، والقياس على نص الإمام إنما هو طريق واحد من عدة طرق لاستنباط الأحكام من نص الإمام المجتهد.
المسودة (ص ٤٧٥)، الإنصاف (١/ ٣٢٥)، شرح الكوكب المنير (٤ / ٤٩٦)
وللتخريج الفقهي ثلاثة أنواع وهي: ١ ـ تخريج الأصول من الفروع
٢ ـ تخريج الفروع من الفروع. ٣ ـ تخريج الفروع على الأصول.
والمقصود بالتخريج هنا هو النوع الثاني والذي عرفه الدكتور عثمان شوشان تخريج الفروع من الفروع بقوله: «**هو استنباط الأحكام الشرعية العملية من نص المجتهد**».
انظر: تخريج الفروع على الأصول للدكتور عثمان شوشان (ص ٦٥)، دراسة تحليلية مؤصلة لتخريج الفروع على الأصول (١/ ٦٣)، الفروق للقرافي (٢ / ١٨٥).

لقد قام العلماء المعاصرون بتخريج الكثير من النوازل المعاصرة على القضايا المفترضة، ووجدوا شبهاً بينهما، فخرجوا الواقع النازل على المفترض.

ضوابط التخريج على أقوال الأئمة:

وضع الفقهاء بعض الضوابط التي ينبغي مراعاتها عند التخريج على فروع أئمة المذهب، أو عند الحكم على هذه الأقوال المخرجة، وأهم هذه الضوابط التي يجب مراعاتها عند التخريج هي:

١. أن لا يخرج الحكم على أقوال الأئمة مع وجود النص الشرعي من الكتاب والسنة، وأن لا يخرق إجماعاً معتبراً.

٢. أن يكون المُخرِّج على دراية كاملة بمذهب إمامه وقواعده، حتى يستقيم تخريجه ويغلب على الظن تحقق الحكم الصحيح باجتهاده.

٣. ألا يجد بين المسألتين فارقاً، وذلك بأن يبذل المخرج جهده في البحث عما يمكن أن يكون فارقاً بينهما، فإن وجد الفارق لم يجز له التخريج حينئذ، وإن لم يجد فارقاً بعد بذل الجهد وتمام المعرفة جاز له التخريج.

٤. ألا يخالف مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية، فإن هذه النصوص قطعية ثبتت بنصوص كثيرة، والتخريجات ظنية فلا تعارض ما هو أقوى منها.(١)

ومن القضايا المخرجة على الفقه الافتراضي:

قول الشاطبي: «لو كان ثم من يسير إلى فريضة الحج طيراناً في الهواء، أو مشياً على الماء، لم يعد مبتدعاً بمشيه كذلك؛ لأن المقصود إنما هو التوصل إلى مكة لأداء الفرض، وقد حصل على الكمال»(٢)

(١) انظر: الفتيا المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية (ص ٢٦٦)، منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة (ص ٥٤٣ ـ ٥٥٣).

(٢) الاعتصام (١ / ٢٥٣).

وقد شرح الحطاب هذه المسألة فقال: «لو طار ولي الله ـ تعالى ـ إلى جهة السماء قبل طلوع الفجر بساعة، فإنه يرى الفجر في مكانه، بل ربما رأى الشمس، ومع ذلك يحرم عليه صلاة الصبح حينئذ؛ لأن الفجر الذي نصبه الله ـ تعالى ـ سبباً لوجوب صلاة الصبح إنما هو الفجر الذي نراه على سطح الأرض، فتحصل من هذا أنه إذا علم دخول الوقت بشيء من الآلات القطعية مثل الإسطرلاب والربع والخيط المنصوب على خط وسط السماء، فإن ذلك كاف في معرفة الوقت، وإذا أراد أن يعتمد على مجرد رؤية المنازل طالعة، أو متوسطة فلابد أن يتربص حتى يتيقن دخول الوقت؛ لأن مجرد رؤية المنزل طالعة، أو متوسطة لا تفيد بمعرفة الوقت تحقيقاً، إنما هو تقريب،بخلاف ما إذا علم توسط كوكب معلوم بالخيط المذكور، وعلم مطالعه، وأنه يتوسط عند طلوع الفجر، أو العشاء، فهذا يفيد معرفة دخول الوقت تحقيقاً فيعتمد ذلك».[١]

وهكذا استفاد العلماء من المعلومة، ليعلموا كيف يحسب الوقت للصلاة في الطائرة، فيجب أن ينتظر المصلي حتى وقت الفجر على الأرض، وعلمنا أنه يمكن قياس الوقت بالآلآت .[٢]

وقد خرج الإمام القرافي على مسألة تقدير اجتماع العيد والكسوف جملة من المسائل، التي وقعت، فأفاد رحمه الله .[٣]



(١) مواهب الجليل (٢/١٥).
(٢) نقله عبدالفتاح همام في بحثه (الفقه الافتراضي رؤية مقاصدية) من كتاب الفقه الافتراضي، لنجوى زنتوت.
(٣) اليواقيت في أحكام المواقيت (ص ١٢٤).

ملخص البحث

عنوان البحث: الفقه الافتراضي.

الفقه الافتراضي: هو اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والنوازل المقدرة.

أهميته: تظهر أهمية الموضوع من خلال بعض المسائل الافتراضية التي وجدت في كتب الفقهاء الأقدمين والتي ظهرت في زماننا، فاستفاد الفقهاء المتأخرون من أقوال المتقدمين فيها، وقاموا بتخريج الأحكام عليها.

إلا أن الفقهاء اختلفوا في حكم افتراض المسائل التي لم تقع، وحكم الاجتهاد فيها على ثلاثة أقوال، واستند كل قول على مجموعة من الأدلة من الكتاب والسنة، وهذا ما بينته في البحث ـ الذي اشتمل على ست مسائل جاءت على النحو التالي:

المسألة الأولى: معنى الفقه الافتراضي.

المسألة الثانية: صور من المسائل الافتراضية أو الفقه التقديري.

المسألة الثالثة: موقف العلماء من المسائل الافتراضية. وهل يفتي المفتي بشيء لم يقع؟

المسألة الرابعة: حجتهم في ذلك.

المسألة الخامسة: ضوابط الفقه الافتراضي.

المسألة السادسة: مقاصد الفقه الافتراضي.

الخاتمة: وتشمل أبرز نتائج البحث.

هذا، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ...



الخاتمة:

بعد الانتهاء من الكتابة في الفقه الافتراضي نجد أننا نخلص إلى مجموعه من النتائج، ومنها:

١ ـ أن الفقه الافتراضي هو: هو اجتهاد الفقيه في وضع الحكم الشرعي لما لم يقع بعد من الحوادث والنوازل المقدرة.

٢ ـ ذهب فقهاء مدرسة الرأي والقياس بالعراق إلى الإكثار من الفقه الافتراضي؛ وذلك لأنهم يحاولون استخراج العلل للأحكام الثابتة بالكتاب والسنة، ويوجهونها، فيضطرون إلى فرض وقائع، لكي يسيروا بما اقتبسوا من علل الأحكام في مسارها، فيوضحها بتطبيقها على وقائع مفروضة لم توجد.

٣ ـ إن الإمام أبا حنيفة لم يُحدث الفقه التقديري الافتراضي، فقد وجد الفقه التقديري قبل أبي حنيفة، إلا أن مدرسة أبي حنيفة كانت أول من استعرض مسائل الفقه استعراضها الشامل، وأجاب على فروضها الإجابات الضافية، فكان لها فيما أصابت فضل السؤال وفضل الجواب، وفيما أخطأت فضل السؤال وفضل الاجتهاد، وكان لها قبل ذلك فضل التدوين والتبويب والترتيب.

٤ـ أن فقهاء مدرسة الحديث التي قامت بالحجاز قد كرهوا فرض المسائل التي لم تقع وعن الافتاء فيها.

وكانوا يرمون فقهاء العراق ببعدهم عن الدين وأنهم يفتون في الدين بآرائهم، ويرون في ذلك مشغلة للناس فيما لا فائدة فيه.

٥ـ لقد قامت هاتان المدرستان على طرفي نقيض من حيث جواز افتراض المسائل الافتاء فيها أو عدمه، إلا أن للعماء قولًا ثالثًا ذهب إليه الإمام ابن القيم رحمه الله هو:

٦ ـ استدل كلٌ من القولين بمجموعة من الأدلة من القرآن والسنة والعقل.

٧ ـ ولعل الذي أرجحه: يجوز افتراض المسائل لكن بقيود منها :

- أن تكون هذه المسائل على وجه التعليم فيما يحتاج إليه من أمور الدين، وليست على وجه التكلف المكروه، فالسكوت عن هذه المسائل التي تكون على جه التكلف فيه ردع وزجر للسائل.

وذلك لأن المراد من قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾ ﴾[المائدة: ١٠١].

ما سبق نقله من قول ابن العربي في الآية وجوابه عنها بقوله: «اعتقد قوم من الغافلين تحريم أسئلة النوازل حتى تقع تعلقًا بهذه الآية، وهو جهل؛ لأن هذه الآية قد صرحت بأن السؤال المنهي عنه إنما كان فيما تقع المساءة في جوابه، ولا مساءة في جواب نوازل الوقت، وقد كان من سلف من السلف الصالح يكرهها أيضا، ويقول فيما يسأل عنه من ذلك: دعوه حتى يقع، يريد: فإن الله سبحانه وتعالى حينئذ يعين على جوابه، ويفتح إلى الصواب ما استبهم من بابه ..»[1]

ولأن النهي في الزمن النبوي عن السؤال خشية أن ينزل ما يشق عليهم. لقوله تعالى: ﴿ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ ﴾[المائدة: ١٠١].



(١) أحكام القرآن لابن العربي (٢ / ٢١٥).

فهرس المصادر والمراجع :

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ـ تأليف علي بن عبدالكافي السبكي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٤هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسين علي بن محمد الآمدي (ت: ٦٣١هـ) تحقيق عبدالمنعم إبراهيم -نشر مكتبة نزار مصطفى الباز- الرياض ١٤٢١هـ.

٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب لأبي عمر يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ) ـ دار الجيل ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ.

٤. الإصابة في تمييز الصحابة ـ أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ـ (ت: ٨٥٢هـ) ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار الجيل ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢.

٥. الإضافة ـ دراسات حديثية ـ الدكتور محمد عمر بازمول ـ دار الهجرة للنشر والتوزيع ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٥هـ.

٦. الاعتصام، لإبراهيم بن موسى الغرناطي الشاطبي ـ تحقيق سليم الهلالي ـ دار ابن عفان السعودية ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ.

٧. الإمام الشافعي للأستاذ عبدالحليم الجندي ـ دار المعارف ـ الطبعة الرابعة.

٨. الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف ـ للشيخ أحمد بن عبدالحليم ولي الله الدهلوي ـ تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة ـ دار النفائس ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٤هـ.

٩. أبو حنيفة، حياته وعصره وآراؤه وفقهه ـ لمحمد أبو زهرة ـ دار الفكر العربي ـ الطبعة الثانية ـ القاهرة ـ ١٩٩١م.

١٠. أبو حنيفة بطل الحرية والتسامح في الإسلام ـ للأستاذ المستشار عبدالحليم الجندي ـ إصدار المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ـ ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

١١. أثر الفتاوى والنوازل في إثراء الفقه الإسلامي ـ محمد فاروق نبهان ـ بحث منشور في مجلة الفيصل ـ العدد ٢٧٦ ـ ١٤٢٠ هـ.

١٢. أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله بن العربي المالكي (ت: ٥٤٣هـ) – تحقيق محمد عبدالقادر عطا – دار الفكر للطباعة والنشر – لبنان.

١٣. إرشاد الفحول – تأليف محمد بن علي الشوكاني (ت: ١٢٥١هـ) تحقيق محمد صبحي حلاق – دار ابن كثير – دمشق بيروت – الطبعة الثانية – ١٤٢٤هـ.

١٤. أسد الغابة، لأبي الحسن علي بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير – تحقيق علي معوض – عادل عبدالموجود – دار الكتب العلمية – ١٤١٥ هـ الطبعة الأولى.

٥١. أصول الفقه للعلامة محمد أبو النور زهير – نشر المكتبة الأزهرية للتراث – مصر – القاهرة.

١٦. إعلام الموقعين عن رب العالمين – محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم الجوزية – تحقيق طه عبدالرؤوف سعد – دار الجيل – بيروت – لبنان – ١٩٧٣م.

١٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق – زين الدين ابن نجيم الحنفي – دار المعرفة بيروت – لبنان.

١٨. البداية والنهاية، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي – (ت: ٧٧٤هـ) – تحقيق علي شيري – دار إحياء التراث العربي – الطبعة الأولى – ١٤٠٨هـ.

١٩. تاج العروس من جواهر القاموس – لأبي الفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي – تحقيق مجموعة من المحققين – دار الهداية – الطبعة بدون

٢٠. تاريخ بغداد – لأحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة بدون.

٢١. تاريخ دمشق للحافظ أبي القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله الشافعي المعروف بابن عساكر (ت: ٥٧١هـ) تحقيق علي شيري – دار الفكر للطباعة والنشر.

٢٢. التاريخ الكبير – محمد بن إسماعيل البخاري – دار الكتب العلمية.

٢٣. تخريج الفروع على الأصول دراسة تاريخية ومنهجية وتطبيقية – إعداد عثمان بن محمد الأخضر شوشان – وأصله رسالة ماجستير قسم أصول الفقه – كلية الشريعة – جامعة الإمام محمد بن سعود – دار طيبة للنشر والتوزيع – الرياض – الطبعة الأولى ١٤١٩هـ

٢٤. ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ـ للقاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت ٥٤٤هـ) ـ تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة بدون.

٢٥. تقريب التهذيب : محمد عوّامة طبعة دار الرشيد ـ الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٢٦. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ـ لأبي عمر يوسف بن محمد ابن عبدالبر النمري القرطبي (ت: ٤٦٣ هـ) ـ تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد البكري ـ مؤسسة قرطبة.

٢٧. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ـ تحقيق محمد عوض مرعب ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ٢٠٠١م.

٢٨. جامع البيان في تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠هـ) ـ تحقيق مكتب التحقيق بدار هجر ـ نشر دار هجر ـ مصر ـ الطبعة الأولى.

٢٩. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ـ للإمام الحافظ زين الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين البغدادي الدمشقي الشهير بابن رجب (ت: ٧٩٥هـ) ـ دار المعرفة بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٨ هـ.

٣٠. جامع بيان العلم وفضله ـ ليوسف بن عبدالبر النمري (ت:٤٦٣هـ) دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ ١٣٩٨هـ.

٣١. الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية عبدالقادر بن أبي الوفاء محمد القرشي ـ (ت: ٧٧٥ هـ) ـ الناشر مير محمد كتب خانة ـ كراتشي.

٣٢. جمع الجوامع في أصول الفقه ـ لتاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي ـ (ت:٧٧١هـ) ـ علق عليه ووضع حواشه عبدالمنعم علي إبراهيم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٢٤هـ.

٣٣. حاشية رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لابن عابدين ـ دار الفكر ـ بيروت.

٣٤. حجة الله البالغة ـ أحمد بن عبدالرحيم المعروف بشاه ولي الله الدهلوي ـ راجعه وعلق عليه: الشيخ محمد شريف سكر ـ دار إحياء العلوم ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٣هـ.

٣٥. خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي، لعبدالوهاب خلاف، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع.

٣٦. الدر المنثور في التفسير بالمأثور ـ عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١هـ) ـ تحقيق مركز هجر للبحوث ـ دار هجر ـ مصر ـ ١٤٢٤هـ.

٣٧. دراسة تحليلية مؤصلة لتخريج الفروع على الأصول عند الأصوليين والفقهاء ـ رسالة دكتوراه إعداد جبريل بن المهدي ميغا ـ كلية الشريعة ـ قسم الدراسات العليا الشرعية ـ فرع الفقه وأصوله ـ بجامعة أم القرى بمكة المكرمة ـ ١٤٢٢هـ.

٣٨. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب ـ لتاج الدين أبي النصر عبدالوهاب بن علي السبكي (ت: ٧٧١هـ) ـ تحقيق وتعليق علي معوض وعادل عبدالموجود ـ دار الكتب ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠هـ.

٣٩. سير أعلام النبلاء لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ) تحقيق مجموعة من المحققين ـ بإشراف شعيب الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الحادية عشرة ـ ١٤٢٢هـ.

٤٠. سنن الدارقطني لأبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) تحقيق شعيب الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٤١. سنن أبي داود ـ لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٤٢. السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي ـ تحقيق مجلس دائرة المعارف النظامية الكائنة في الهند ـ حيدر آباد ـ الطبعة الأولى ـ ١٣٤٤هـ.

٤٣. سنن الدارمي ـ لعبدالله بن عبدالرحمن الدارمي ـ تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧هـ.

٤٤. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ـ للدكتور مصطفى السباعي ـ المكتب الإسلامي ـ دار الوراق للنشر والتوزيع ـ الطبعة الثانية.

٤٥. سنن الترمذي ـ لمحمد بن عيسى الترمذي السلمي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ تحقيق أحمد شاكر.

٤٦. الشافعي حياته وعصره، آراؤه وفقهه ـ لمحمد أبي زهرة ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٦٧ هـ.

٤٧. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك ـ لمحمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني ـ (ت: ١١٢٢هـ) ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٤١١هـ.

٤٨. شرح السنة للإمام الحسين بن مسعود البغوي ـ تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد زهير الشاويس ـ نشر المكتب الإسلامي ـ دمشق ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٣ هـ.

٤٩. شرح النووي على صحيح مسلم ـ لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٣٩٢هـ.

٥٠. شرح فتح القدير ـ كمال الدين محمد السيواسي ـ دار الفكر بيروت.

٥١. شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير في أصول الفقه ـ للعلامة محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار (ت: ٩٧٢ هـ) ـ تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد ـ مكتبة العبيكان ـ الرياض ـ الطبعة الثانية ١٤١٨هـ.

٥٢. شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ لعبدالحي بن أحمد بن محمد الحنبلي ـ (ت: ١٠٨٩هـ) ـ تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط ـ دار ابن كثير ـ دمشق ـ ١٤٠٦هـ.

٥٣. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ـ أسماعيل حماد الجوهري (ت: ٣٩٦ هـ) تحقيق أحمد عطار ـ دار العلم للملايين ـ الطبعة الرابعة ـ ١٤٠٧هـ.

٥٤. صحيح البخاري ـ لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: ٢٥٦ هـ) ـ دار الشعب ـ القاهرة ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٧هـ.

٥٥. صحيح الإمام مسلم ـ لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ـ دار الجليل، ودار الأفاق الجديدة ـ بيروت.

٥٦. طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبي النصر عبدالوهاب السبكي (ت: ٧٧١هـ) ـ تحقيق عبدالفتاح الحلو ومحمود الطناحي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ الطبعة بدون.

٥٧. طبقات الشافعية لأبي بكر أحمد بن محمد ابن قاضي شهبة (ت: ٨٥١هـ) ـ صححه الدكتور الحافظ عبدالعليم خان ـ دار الندوة الجديدة ـ بيروت ـ ١٤٠٧هـ الطبعة بدون.

٥٨. طبقات ابن سعد لمحمد بن سعد البصري البغدادي المعروف بابن سعد ـ مكتبة الخانجي ـ ١٤٢١هـ ـ الطبعة الأولى.

٥٩. طبقات الحفاظ لعبدالرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ) ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٣هـ.

٦٠. طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها ـ لمحمد بن عبدالله ابن حيان المعروف بأبي الشيخ الأصبهاني ـ تحقيق عبدالغفور البلوشي ـ مؤسسة الرسالة ـ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٦١. العبر في خبر من غبر ـ لأبي عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ)تحقيق أبو هاجر محمد السعيد زغلول ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة بدون.

٦٢. العدة في أصول الفقه للقاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد ابن الفراء (ت: ٤٥٨ هـ) ـ حققه وعلق عليه الدكتور: أحمد بن علي المباركي ـ جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ـ الطبعة الثانية ـ ١٤١٠هـ

٦٣. العناية شرح الهداية ـ لمحمد بن محمد البابرتي (ت: ٧٨٦هـ) وهو شرح لكتاب الهداية للمرغياني (ت: ٥٩٣ هـ). الطبعة بدون

٦٤. فتح الباري شرح صحيح البخاري لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢ هـ)، دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٧٩هـ الطبعة بدون.

٦٥. الفتوى في الإسلام للأستاذ محمد جمال الدين القاسمي، تحقيق محمد عبدالحكيم القاضي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت لبنان الطبعة الأولى ـ ١٤٠٦هـ.

٦٦. الفتوى الافتراضية، مفهومها وأهميتها وحكمها. د. محمد المحيميد ـ بحث محكم ـ مؤتمر الفتوى واستشراف المستقبل ـ الذي نظمته جامعة القصيم كلية الشريعة والدراسات الإسلامية. ٢١/٦/١٤٣٤هـ.

٦٧. الفتيا المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية في ضوء السياسة الشرعية ـ د. خالد بن عبدالله المزيني ـ دار ابن الجوزي ـ المملكة العربية السعودية ـ الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ ـ وأصله رسالة دكتوراه في الفقه والسياسة الشرعية من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

٦٨. الفروق وأنوار البروق لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي (ت: ٦٨٤ هـ) تحقيق خليل المنصور ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٨ هـ.

٦٩. الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث ـ محمد النجيري ـ مجلة الوعي الإسلامي ـ الكويت ـ العدد (٥٣٢) ـ تاريخ العدد ٣ / ٩/ ٢٠١٠ م.

٧٠. الفقه الافتراضي بين أهل الرأي وأهل الحديث، مجلة الوعي العدد (٥٣٢).

٧١. الفقه الافتراضي رؤية مقاصدية، عبدالفتاح همام، مجلة الوعي.

٧٢. الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ـ سيدي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي ـ طبع إدارة المعارف بالرباط ـ عام ١٣٤٠ هـ.

٧٣. الفقيه والمتفقه لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي المعروف بالخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ) ـ تحقيق عادل العزازي ـ دار ابن الجوزي ـ السعودية ـ ١٤١٧ هـ.

٧٤. القاموس المحيط لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت: ٧٢٩هـ) دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

٧٥. قواعد الأصول ومعاقد الفصول مختصر تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل، لصفي الدين عبدالمؤمن بن كمال الدين البغدادي الحنبلي (٧٣٩هـ) تحقيق الدكتور علي الحكمي، طبع مركز إحياء التراث الإسلامي بمكة (ط١ ـ ١٤٠٩هـ).

٧٦. القواعد الفقهية للدكتور يعقوب عبدالوهاب الباحسين ـ مكتبة الرشد ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٨هـ.

٧٧. الكليات «معجم في المصطلحات والفروق اللغوية»، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت: ١٠٤٩هـ)تحقيق عدنان درويش، محمد المصري ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٤١٩هـ

٧٨. لسان العرب للعلامة ابن منظور ـ (ت: ٧١١هـ) دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الثالثة.

٧٩. مالك ـ حياته وعصره وآراؤه الفقهية ـ محمد أبو زهرة ـ الناشر مكتبة الأنجلو المصرية ـ الطبعة بدون ـ الإحكام في أصول الأحكام لأبي الحسن علي بن محمد الآمدي (ت ٦٣١ هـ) ـ تحقيق عبدالمنعم إبراهيم ـ نشر مكتبة نزار مصطفى الباز ـ الرياض ـ ١٤٢١هـ.

٨٠. المبسوط لشمس الدين أبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي ـ تحقيق خليل الميس ـ دار الفكر بيروت لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٨١. المحصول في علم الأصول لمحمد بن عمر الحسين الرازي (ت: ٦٠٦هـ) تحقيق طه فياض العلواني ـ نشر جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٠هـ.

٨٢. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ـ للعلامة عبدالقادر بن بدران الدمشقي ـ تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٤٠١هـ.

٨٣. المدخل إلى مذهب الإمام الشافعي ـ الدكتور أكرم القواسمي ـ دار النفائس للنشر والتوزيع ـ الأردن ـ عمان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٣هـ.

٨٤. المدخل إلى فقه النوازل ـ د: عبدالناصر أبو البصل ـ ضمن كتاب «دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة ـ دار النفائس ـ الأردن ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢١هـ.

٨٥. المدخل إلى السنن الكبرى للحافظ البيهقي ـ (ت: ٤٥٨ هـ) ـ تحقيق الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي ـ أضواء السلف ـ الرياض ـ الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

٨٦. المستصفى من علم أصول الفقه لحجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، اعتنى بهذه الطبعة مكتب التحقيق بدار إحياء التراث العربي، واعتنى بتصحيحها نجوى ضو ـ بيروت ط ١، ١٤١٨هـ.

٨٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل للإمام أحمد بن حنبل الشيباني ـ مؤسسة قرطبة ـ القاهرة.

٨٨. المستدرك على الصحيحين ـ للحاكم النيسابوري ـ تحقيق مصطفى عطا ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١١هـ.

٨٩. المسودة في أصول الفقه ـ لآل تيمية: بدأ بتصنيفها الجد مجد الدين عبدالسلام ابن تيمية (ت: ٦٥٢ هـ)، وأضاف إليها الأب عبدالحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ) ثم أكملها الابن الحفيد أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) جمعها: شهاب الدين أبو العباس الحنبلي الدمشقي ـ تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد ـ الناشر: المدني القاهرة ـ الطبعة بدون.

٩٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي ـ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت: ٧٠هـ) المكتبة العلمية ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة بدون.

٩١. معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ) ـ تحقيق عبدالسلام هارون ـ دار الفكر ـ ١٣٩٩هـ ـ معجم لغة الفقهاء ـ إعداد: أ د ـ محمد قلعه جي، د: حامد صادق ـ دار النفائس ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٩٢. المعجم الكبير ـ سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني ـ تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي ـ مكتبة العلوم والحكم ـ الموصل ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٤هـ.

٩٣. معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله بن إسحاق الصبهاني ـ (ت: ٤٣٠) ـ تحقيق عادل الغزازي ـ دار الوطن للنشر ـ الرياض ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٩ هـ.

٩٤. المنتقى شرح موطأ مالك ـ للقاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي ـ (ت: ٤٩٤ هـ) ـ تحقيق محمد عبدالقادر عطا ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠هـ.

٩٥. المنثور في القواعد لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي ـ تحقيق الدكتور تيسير فائق ـ راجعه الدكتور عبدالستار أبو غدة ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٠٢هـ.

٩٦. منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي عبدالله بن عمر البيضاوي (ت: ٦٨٥هـ) تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل ـ دار ابن حزم ـ بيروت ـ الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٩٧. منهج استخراج الأحكام الفقهية للنوازل المعاصرة دراسة تأصيلية تطبيقية ـ رسالة دكتوراه للطالب مسفر بن علي القحطاني ـ جامعة أم القرى ـ كلية الشريعة لإسلامية. ١٤٢١ هـ

٩٨. الموافقات لإبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) تحقيق أبي عبيدة مشهور ـ دار ابن عفان ـ الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٩٩. مواهب الجليل شرح مختصر خليل ـ لشمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد المغربي المعروف بابن الحطاب الرعيني ـ تحيق زكريا عميرات ـ دار عالم الكتب ـ ١٤٢٣هـ.

١٠٠. نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر للأستاذ عبدالقادر أحمد بن مصطفى بن بدران ـ دار الحديث ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤١٢هـ.

١٠١. نهاية السول في شرح منهاج الوصول إلى علم الوصول للبيضاوي ـ تأليف جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي (ت: ٧٧٢هـ) تحقيق الدكتور شعبان إسماعيل ـ دار ابن حزم ـ بيروت ـ لبنان ـ الطبعة الأولى ـ ١٤٢٠هـ.

١٠٢. اليواقيت في أحكام المواقيت ـ للإمام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت: ٦٨٤ هـ) اعتنى به جلال علي.



الـرسـوم المتحـركة
من منظور شرعي

الدكتورة/ ساجدة طه محمود
أستاذ مشارك في قسم علوم القرآن
جامعة بغداد – كلية التربية للبنات

المقدمة:

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه .. أما بعد:

فالأسرة هي اللبنة الأولى والأساسية في إعداد الطفل وتقويمه، ليكون عنصرًا فعّالًا في المجتمع، والمنهج الإسلامي الذي يمكن تحديد معالمه وقواعده بالاستناد إلى القرآن الكريم، والسُّنّة النبوية المطهرة يهدف إلى تحقيق تربيةٍ متزنة للطفل تبدأ من قبل أن ينعقد جنينًا في رحم الأُم، وتستمر معه إلى أن يشبَّ عن الطوق، مرورًا بمرحلة الحمل، والولادة والرضاعة، والطفولة المبكرة.

ولعلّ من المؤسف أن تتوجه أنظار كثير من المسلمين، وخاصة العاملين منهم في حقل التربية، إلى أفكار الغرب ومذاهبهم، ليتلقوا عنهم مناهجهم التربوية، وأنّ يفوتهم أن في الشريعة الإسلامية العلاج الناجع لجميع ما استُعصي عليهم حلُّه، من مشكلات وأخطار قد تحيط بالطفل وتربيته، ولعلّ موضوع الرسوم المتحركة وأفلام الكرتون من أخطر الموضوعات التربوية وأعظمها، وذلك للأثر الهائل الذي تتركه تلك الأفلام في نفوس الناشئة من الأطفال، ولأنها غدت مصدر التلقي والتربية الأول في كثير من دول العالم اليوم.

الهدف من الدراسة:

- التعريف بالرسوم المتحركة، وما تشتمل عليه من عناصر كالصوت والصورة، وتاريخ نشأتها.
- إظهار الآثار السلبية والإيجابية المترتبة على مشاهدة الأطفال للرسوم المتحركة، ومدى تأثيرها في غرس القيم المتنوعة، وإعطاء الحلول

الناجعة لإبعاد الخطر السيء من هذه المشاهدات.

- إظهار الأحكام الجزئية لإعداد ونشر الرسوم المتحركة وصولاً للحكم الشرعي لها.

أهمية الموضوع:

- يأخذ الموضوع أهميته من أهمية أطفالنا أنفسهم، فهم فلذات أكبادنا، ولابد أن يكونوا شغلنا الشاغل، لذلك وجب على البيت المسلم مراقبة ما يتلقاه الطفل من التلفاز وغيره من مشاهد تؤثر على عقيدته، وسلوكه، وتنشئته.
- معرفة ما يباح لنا من أحكام، وما يحرم، حتى تبرأ ذمتنا أمام الله تعالى، ولا ندخل ضمن دائرة السؤال عنه يوم القيامة.

الدراسات السابقة:

أثار موضوع الرسوم المتحركة قريحة الكثير من الباحثين، للوقوف على مدى تأثيره على الطفل، لذلك عمد عدد غير قليل منهم للكتابة فيه، وتناوله من جوانب عقدية، وتربوية، وسلوكية، إلا أني لم أجد في حدود اطلاعي بحثًا يتناوله من الناحية الفقهية، إلا رسالة ماجستير أعدت في جامعة اليرموك، سنة ٢٠١١م، ولم أستطع العثور عليها للوقوف على ما توصلت إليه الباحثة، والرسالة من إعداد الطالبة: شيماء محمود محمد الهيشان، إشراف: أ.د. صلاح الشرع، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الفقه وأصوله.

خطة البحث: تتألف الدراسة من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

أما المقدمة، فذكرت فيها الهدف من الدراسة وأهميتها، أما المباحث فكانت على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالرسوم المتحركة.

المطلب الأول: تعريف الرسوم المتحركة لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: تاريخ نشأة الرسوم المتحركة وأثرها.

المطلب الأول: تاريخ نشأة الرسوم المتحركة.

المطلب الثاني: مصالح الرسوم المتحركة ومفاسدها.

المبحث الثالث: الأحكام الفقهية المتعلقة بالرسوم المتحركة.

المطلب الأول: الحكم الشرعي للرسوم المتحركة (الكرتون).

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للغناء والموسيقى المصاحبة للرسوم المتحركة.

أما الخاتمة، فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت لها الباحثة، وقد خلصت إلى حِلّ صناعة الرسوم المتحركة وحلّ مشاهدتها، وذلك ضمن الضوابط الشرعية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين



المبحث الأول: التعريف بالرسوم المتحركة

المطلب الأول: تعريف الرسوم المتحركة لغة واصطلاحا

الرسوم لغة: جمع رسم، وهو الأثر، ومنه قولهم: رسمت الناقة رسيمًا، إذا عدت عدوًا شديدًا، حتى أثر مشيها في الأرض من شدة الوطء، وقيل: بقية الأثر، وقيل: هو ما ليس له شخص من الآثار، وقيل: هو ما لصق بالأرض منها، ورسم الدار ما كان من آثارها لاصقًا بالأرض(١).

الرسوم اصطلاحاً: هو «تمثيل الأشياء، والأشخاص بالألوان يدويًّا»(٢)، والرسام: من يرسم أشكالًا أو صورًا أو خُطوطًا(٣).

وتعريف الرسوم المتحركة باعتبارها مركبًا إضافيًّا: هو فنّ تحليل الحركة اعتماداً على نظرية بقاء الرؤية على شبكية العين لمدة ١/ ١٠ من الثانية بعد زوال الصورة الفعلي، وهي النظرية العلمية نفسها التي بنيت عليها صناعة الفيلم السينمائي، وإن كان فنّ التحريك يسبق صناعة السينما بمعناها التقني بحوالي قرنين من الزمان(٤).

أو: هي مجموعة من الصور أو الرسوم المعدّة مسبقًا، بحيث تمثّل كل صورة طوراً من أطوار الحركة، تختلف كل منها عن الصورة السابقة اختلافات طفيفة، ويتم عرضها بمعدل (٢٤) صورة في الثانية الواحدة، بواقع (١٤٤٠) صورة في الدقيقة الواحدة، وهذا يعمل على أن تبقى الصورة على شبكية المشاهد قبل عرض الصورة الثانية، فتبدو الصورتان لحالة مستمرة للجسم، فيبدو وكأنه يتحول من الوضع الأول إلى الوضع

---

(١) لسان العرب لابن منظور: ١٢/ ٢٤١ مادة (رسم).
(٢) معجم لغة الفقهاء للقلعجي: ١/ ٢٢٥، أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير للطالب: محمد بن أحمد بن علي واصل، بإشراف: د. صالح بن عبدالله اللاحم: ٣٢.
(٣) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: ٣٤٥.
(٤) بحث القيم المتضمنة في أفلام الرسوم المتحركة، د. عليان عبدالله الحولي: ٢٢٢.

الثاني، الذي تمثله الصورة الثانية له، وهكذا[١].

وعرفها بعضهم: بأنها فيلم سينمائي، تتكون من مجموعة من الرسوم أو الأجسام، صممه متخصصون من الرسامين أو الفنانين، ويصور كاميرات خاصة وبطريقة خاصة، ويحتاج إلى آلاف من الرسوم[٢].

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة

من أشهر الألفاظ التي ترتبط بلفظة الرسم: التمثال، والتصوير، والنحت، والنقش، والرقم.

- **التمثال:** لغة، اسم مصدر من فعل مثّل، والتمثال، الصورة، وقيدها بعضهم بذات الظل، وجمعه: تماثيل، وظل كل شيء تمثاله، وهو مأخوذ من المماثلة والمساواة، تقول: مثلت الشيء بالشيء، إذا شبهته، وسويته به، والأشهر عند علماء اللغة أن لفظة التمثال أعم فلا تختص بالصورة ذات الظل، بل تشمل حتى الصور المسطحة من غير ذوات الظل[٣].

وفي الاصطلاح: التمثال هو اسم للشيء المصنوع، مشبهاً بخلق من خلق الله، حيواناً كان أو جماداً[٤]، وقال ابن الجوزي:" التمثال: الصورة"[٥]، ولا فرق مما صنع هذا التمثال من خشب أو حديد أو غير ذلك.

---

(١) ينظر: بحث أثر استخدام برامج رسوم متحركة علمية في تدريس العلوم، د. مأمون المومني، ود. عدنان سالم دولات، نشر في مجلة جامعة دمشق، المجلد: ٢٧، العدد: ٣ + ٤، ٢٠١١: ٦٥٦.

(٢) بحث أثر الرسوم المتحركة في تنمية السلوك العدواني، شعبان مهدية وبن عيسى آمال، ضمن فعاليات الملتقى الوطني حول دور التربية في الحد من ظاهرة العنف: ٢٢٦.

(٣) لسان العرب لابن منظور: ١١/ ٦١٠ مادة مثل.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي: ١٤/ ٢٧٣.

(٥) كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي: ١/ ٢١٤.

- **التصوير:** لغة، نقش صورة الأشياء أو الأشخاص على لوح أو حائط أو نحوهما بالقلم أو بآلة التصوير، وصوّره، إذا جعل له صورة، وشكلاً، أو نقشاً معيناً، وهذا الاستعمال عام يطلق في الصورة المجسمة وغيرها، فالكل يطلق عليه صورة من حيث الاستعمال اللغوي(١)، إذاً: فالتصوير لغة: هو صناعة الصورة، واختراعها، سواء كانت مجسمة، أو مسطحة.

اصطلاحاً: هو التخطيط والتشكيل، والتصوير رسم الأشكال، مما لها ظل، والتي لا ظل لها(٢).

- وفرّق بعض العلماء بين الصورة والتمثال، فقال: الصورة تكون في الحيوان، والتمثال تكون فيه وفي غيره. ويقال: التمثال ما له جرم وشخص، والصورة ما كان رقماً أو تزويقاً في ثوب أو حائط(٣).
- **النحت:** لغة، هو النَّشْرُ، والقَشْر، يقال: نحت العود، إذا براه وقشره، ويطلق النحت: على التقطيع، يقال: نحت النجار الخشب، إذا قطعه، ونحت الجبال والحجر، إذا قطعها(٤).
- **اصطلاحاً:** هو النقر بالمعاويل وشبهها من الحجر والعود ونحو ذلك، يصور منه الشكل المطلوب رسمه ونحته(٥).
- **النَّقْشُ:** لغة، النَّقْش التلوين والتحسين، يقال: نَقَشَ الشيء يَنْقُشُه، حسنه، أي: ينفي عنه معايبه ويحسنه، والنَقّاشُ صانعه، وحرفته النِّقاشة، والمِنقاش الآلة التي يُنقَش بها(٦).

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ٣/ ٣٢٠، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: ١/ ٥٢٨.

(٢) ينظر: تفسير القرطبي: ١٨/ ٤٨، معجم لغة الفقهاء للقلعجي: ١٣٣، وهو أنواع منه التصوير المجسم، والتصوير اليدوي، والتصوير الضوئي «الفوتوغرافي».

(٣) ينظر: عمدة القاري للعيني: ٤/ ٩٥.

(٤) لسان العرب لابن منظور: ٢/ ٩٧ مادة نحت.

(٥) ينظر: تفسير ابن عطية: ٣/ ٣٧٢.

(٦) لسان العرب لابن منظور: ٦/ ٣٥٨مادة نقش، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: ٢/ ٩٤٦.

اصطلاحاً: هو تلوين الشيء بلونين أو بألوان، وقيل ما يرسم أو يطرز من الرسوم على الأشياء[١].

- **الرقم:** لغة، الأصل فيه: الكتابة، ومن إطلاقاته اللغوية: التخطيط، يقال: ثوب مرقوم ومرقم، أي: مخطط، ويستعمل في اللغة لكل ما فيه تطريز، وتخطيط سواء كان ثوباً أو غيره، كما أنه يطلق ويراد به الآلة التي يرقم ويخطط بها[٢].

اصطلاحاً: كل رسم لا ظل له كالتطريز على الثوب، والرسم بالقلم على الورق[٣].

المبحث الثاني: تاريخ نشأة الرسوم المتحركة وأثرها

المطلب الأول: تاريخ نشأة الرسوم المتحركة

ترجع أولى محاولات تحريك الرسوم الى ثلاثمائة قرن مضت، حين كان الإنسان البدائي يرسم الحيوانات في أوضاع تعبر عن استعدادها للهجوم على الخصم، والثيران وهي تجري في فرار جماعي، أما بداية الرسوم المتحركة بالمفهوم الذي نعرفه فكان عام ١٧٣٦م وهو عبارة عن رسوم لطواحين هواء في حالة دوران عام ١٧٣٦م، وكان سابقاً لزمنه إلى حدّ بعيد، إذ تم عرض أول فيلم سينمائي بعدها بأكثر من مائتي وخمسين عاماً[٤].

(١) معجم لغة الفقهاء للقلعجي: ٤٨٦.
(٢) لسان العرب لابن منظور: ٢٤٨/١٢مادة رقم، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية: ٣٦٧/١.
(٣) تفسير ابن عطية: ٤٩٧/٣، معجم لغة الفقهاء للقلعجي: ٢٢٥.
(٤) ينظر: بحث القيم المتضمنة في أفلام الرسوم المتحركة، د. عليان عبدالله الحولي: ٢٢١.

أما أول فيلم رسوم متحركة فقد صنعه فنان مجهول يعمل لدى (توماس اديسون Thomas Edison)، وذلك عام ١٩٠٠ إذ رسم وجه متسول تطلق سيجارته سحائب دخان يتغير تكوينها من لقطة إلى أخرى، ومن ناحية أخرى فإن فيلم سينمائي يضاف إليه شريط صوت ضوئي، كان فيلم رسوم متحركة تم إنتاجه في عام ١٩٢٢ بواسطة مهندسو معمل شركة «جنرال إلكتريك»، لذا يمكن القول: إن فيلم الرسوم المتحركة هو أصل الشكل الحديث للفيلم السينمائي(١).

وقد بدأت الرسوم المتحركة بشكلها الراهن مع بداية فنّ السينما، ولعل والت ديزني هو أول من حول ذلك الفنّ إلى صناعة متكاملة ... أما في الوطن العربي فكانت مصر على وجه التحديد صاحبة التجربة الأقدم في ذلك الفنّ فلعل الكثيرين قد يصابون بالدهشة عند العلم بأن هذا الفنّ قد بدأ في مصر منذ ١٩٣٥ على يدّ إخوان فرانكل، واللذين تمكنوا رغم محدودية إمكانيتهم التقنية من إنتاج العديد من الأعمال وترسيخ شخصية كرتونية مصرية باسم " مشمش أفندي" كما أنهم نفذوا العديد من الخدع السينمائية التي تعد متقدمة للغاية مثل دمج الحركة الحية مع الرسوم المتحركة(٢).



(١) المصدر نفسه: ٢٢٢.

(٢) صحيفة العرب، المقال: مشمش أفندي أخ لميكي ماوس، نشر الثلاثاء ٢٢ كانون الأول ٢٠١٥، العدد ١٠١٣٥.

المطلب الثاني: مصالح الرسوم المتحركة ومفاسدها

أولاً: ذكر المصالح المترتبة من مشاهدة الرسوم المتحركة:

تشتمل أفلام الكرتون على جملة من المصالح، وهي كالآتي:

- أن الرسوم المتحركة أكثر أثراً ووقعاً في نفوس الأطفال، سيما وأن رؤية الأحداث والقصص تؤثر في الأطفال أكثر من سماعها أو قراءتها، فرؤية الحدث بشكل تمثيلي أرسخ في الذهن من مجرد سماعه[1]، وهذا ما أدركه الصحابة ﷺ ومن ذلك قصة وضوء عثمان ﷺ بقصد تعليم الناس، عن أبي أنس (أن عثمان توضأ بالمقاعد، فقال: ألا أريكم وضوء رسول الله ﷺ؟ ثم توضأ ثلاثا ثلاثا)[2].
- تنمية الجانب الثقافي لدى الطفل، لما تمتاز به الرسوم المتحركة من كونها قابلة للفهم والاستيعاب بسهولة وسرعة، وهذا كله يجعلها جذابة ومشوقة للمتعلمين الأطفال، ومن ثم إمكانية توظيفها في العملية التعليمية(٣)، كالمسلسل الكرتوني التعليمي كان يا ما كان الحياة الذي يعرض عمل أجهزة جسم الإنسان المختلفة مما يساعد على اكتساب الطفل مهارات مختلفة في سنّ مبكرة.
- تساعد على تقوية عربية الطفل الفصحى، مما يصحح نطقه ويقوّم لسانه، وهذا لا يجده في محيطه الاسري، وبمثله حثّ سلفنا الصالح، يقول ابن تيمية: «واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر في العقل، والخلق، والدين تأثيرًا قويًا بينًا، ويؤثر أيضا في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة

---

(١) ينظر: أحكام التمثيل في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، إعداد محمد الدالي: ٩١.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب: فضل الوضوء والصلاة عقبه: ١/٢٠٧(٢٣٠).

(٣) ينظر: بحث أثر استخدام برامج رسوم متحركة علمية في تدريس العلوم، د. مأمون المومني، ود. عدنان سالم دولات، نشر في مجلة جامعة دمشق، المجلد: ٢٧، العدد: ٣ + ٤، ٢٠١١: ٦٥٠.

والتابعين، ومشابهتهم تزيد العقل والدين والخلق، وأيضاً فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[١]، لذلك نريد إنتاج مثل هذه البرامج التي تنمي عربية أولادنا بمختلف مراحل أعمارهم على غرار المسلسل العراقي التعليمي أحلى الكلام، ونحوها.

- بما أن الرسوم المتحركة حظيت باهتمام الأطفال حتى سيطرت على عقولهم ووجدانهم، فيمكن استغلالها لغرس القيم الدينية وتعزيز التربية الإسلامية[٢]، بصورة محببة إلى قلب الطفل كالمسلسل الكرتوني للفنان يحيى الفخراني، الذي أذيع في شهر رمضان، ولعدة مواسم، بعنوان قصص النساء في القرآن، وقصص الإنسان في القرآن، وقصص الحيوان في القرآن، وقد أجاد المسلسل في عرض القصة القرآنية بشكل جميل وسلس، يرغب الطفل في التعلم.
- وتسهم الرسوم المتحركة في تكوين شخصية الأطفال، وذلك بغرس القيم الأخلاقية لديهم كالرحمة، والرفق، والصدق، وحبّ الوالدين، ونحو ذلك من المعاني الإيجابية، التي يمكن غرسها في ثنايا حلقات المسلسل الكرتوني، وذلك لأنها تقدم للطفل المعلومات على شكل قصص جذابة، أو حكايات مثيرة[٣].

ثانياً: ذكر المفاسد المترتبة على مشاهدة الرسوم المتحركة:

- تشويه حقائق التاريخ الإسلامي وشخصيات رجاله وقواده العظماء، وإظهارهم بصورة مغايرة لحقيقتهم، مما يفقد الطفل القدوة

(١) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية: ١/٥٢٧.
(٢) ينظر: بحث القيم المتضمنة في أفلام الرسوم المتحركة، د. عليان عبدالله الحولي: ٢٢٤.
(٣) المصدر نفسه: ٢٢٥.

المطلوبة للتأسي بها، ومن المسلسلات الكرتونية التي تحت هذا المنحى مسلسل الناصر صلاح الدين الأيوبي هذا القائد المسلم العظيم الذي انتصر على الصليبيين وفتح بيت المقدس، أخرجته المسلسل ولداً متهوراً يتجول مع فتاة سارقة في الطرقات.

- تؤثر على نفسية الطفل وسلوكه، سيما وأن الكثير من الكرتون يحوي على أحداث من العنف والعدوانية، واستخدام الأسلحة المميتة، الأمر الذي من شأنه أن يؤثر على اتجاهات الطفل وتجعله يتقبل العنف، ويتصوره سلوكاً جيداً، والأمر الأكثر خطورة هو ما إذا لجأ الطفل إلى تقليد تلك الأفعال العنيفة، واعتقادها أفعالاً بطولية، وتشير الدراسات العلمية أن من بين كل عشرة آلاف طفل هناك خمس حالات لأطفال يقومون بتقمص شخصيات الكرتون وما يشاهدونه[1]، ومما أذكره أن ابن أخ لي أردت أن أمنعه من الخروج من البيت، فقلت له: أخشى عليك من اللص أن يخطفك، وكنت صادقة في ذلك، ولكني استغربت وتألمت من جوابه، وهو يقول: لا تخافي، إن اعترضني اللص أخرجت له السيف وقتلته، مقلداً في ذلك الكرتون المسمى – سلاحف النينجا-.
- بث الكثير من الأخلاقيات المنحرفة، إذا اعتاد الطفل على مشاهد العري والتبرج في برامج الكرتون، وكذلك سماع الكلام الفاحش والبذيء، وأكاد أجزم أنه ليس هناك من برنامج كرتوني لا يحوي على مشاهد العري أو الغزل، وملاحقة الفتيات، ومن هذه الرسوم فلم سندريلا الشهير، والذي أنتج أكثر من مرة، وهو يصور فتاة يتيمة تتعرف على شاب غني ويشتمل الفلم على مشاهد المعانقة والرقص والتبرج

(١) ينظر: بحث القيم المتضمنة في أفلام الرسوم المتحركة، د. عليان عبدالله الحولي:٢٢١، العلاقة بين مشاهدة بعض برامج التلفاز والسلوك العدواني لدى الأطفال بمحافظات غزة، رسالة ماجستير، مقدمة من أحمد محمد دحلان، إشراف: أ.د. محمد وفائي الحلو: ٧٣

والتقبيل، ونحو ذلك من المشاهد التي إذا ما اعتاد عليها الطفل ظنها مباحة مسموحاً بها[١].

- الأضرار الجسيمة التي تولدها مشاهدة الأفلام الكرتونية ولساعات طويلة، الأمر الذي يقلل من ساعات النوم التي يحتاجها جسم الطفل لينهض بأعماله المدرسية، وقد أثبتت الدراسات أن ظاهرة السهر المتأخر أصبحت سمة اجتماعية، يمتاز بها جميع أفراد الأسرة بما في ذلك الأطفال، مما يترتب عليه تبعات جسمانية متوقعة حتى غدت شائعة بين المدرسين الشكوى من أن التلاميذ ينامون في أثناء الدرس، نظراً للسهر الطويل في الليلة السابقة، فضلاً عن الأثر الضار على البصر، ويؤكد أخصائيو أمراض العيون أن المشاهدة غير المدروسة والجلوس على مسافة قريبة من الشاشة يرهق العين[٢].
- تقليص درجة التفاعل بين أفراد الأسرة، فكثيرًا ما ينغمس الأطفال في مشاهدة الأفلام الكرتونية، لدرجة أنهم يتوقفون حتى عن التخاطب مع والديهم، مما يؤدي إلى إضعاف روح المودة بين أفراد الأسرة، وذلك حين ينشغلون بالمتابعة عن تبادل الحديث مع بعضهم البعض[٣].
- جلوس الطفل لساعات طويلة يؤدي إلى إصابته بالكسل والخمول، وتعويد التلقي وعدم المشاركة، وبذلك تعيق النمو المعرفي الطبيعي، يقول ابن القيم: «ويجنبه الكسل والبطالة والدعة والراحة، بل يأخذه بأضدادها، ولا يريحه إلا بما يجم نفسه وبدنه للشغل، فإن الكسل والبطالة عواقب سوء ومغبة ندم، وللجد والتعب عواقب حميدة»[٤].

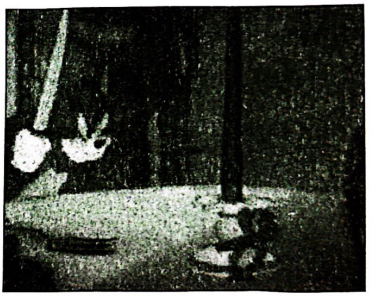
---

(١) ينظر: الرسوم المتحركة وأثرها في عقيدة الناشئة، د. محمد العريفي: ٦٤.
(٢) بحث القيم المتضمنة في أفلام الرسوم المتحركة، د. عليان عبدالله الحولي:٢٢١.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) تحفة المودود بأحكام المولود لابن قيم الجوزية: ٢٤١.

- بث مفاهيم عقدية وفكرية مخالفة للإسلام تؤثر على عقيدة الطفل، وما ذلك إلا لأن أغلب منتجي هذه الأفلام الكرتونية هم من الغرب، فقد أثبتت الدراسات أن ٧٠٪ من الأفلام الكرتونية تنتج في أمريكا، ولا تخلو هذه الأفلام من ثقافة غريبة عن تعاليم الدين الإسلامي، مما يزعزع عقيدة الطفل في الله تعالى وقدرته[١]، مثال ذلك ما جاء في المسلسل الكرتوني (توم وجيري)، التي تحوي مفاهيم محرّفة عن الآخرة، والجنة والنار والحساب، وإليك نماذج من هذه الحلقة[٢]:

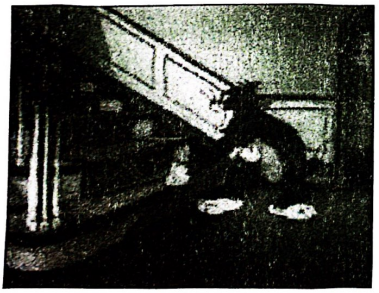
(١)

بداية القصة توم يرفع السكين على جيري



(٢)

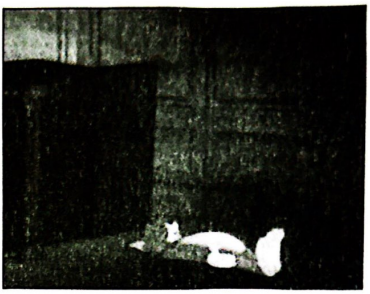
جيري يهرب ويصعد الدرج إلى الطابق الأعلى هرباً من القط توم ولكن توم يسحب السجاب من تحت رجله ليعبقه عن التقدم



(١) الرسوم المتحركة وأثرها في عقيدة الناشئة، د. محمد العريفي: ٢١.
(٢) المصدر نفسه: ٥١.

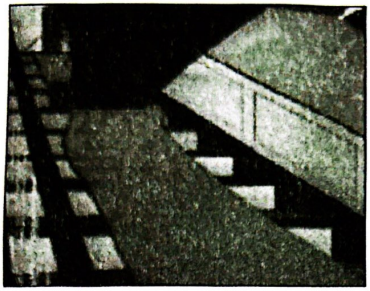
(٣)

توم يسقط عليه البيانو ويموت



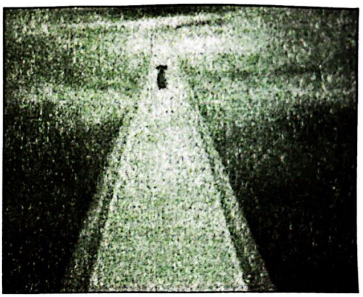
(٤)

فيحدث ما لم يكن بالحسبان فجهاز العزف الموسيقي (البيانو) يتدحرج من أعلى الدرج ويسقط على القط توم



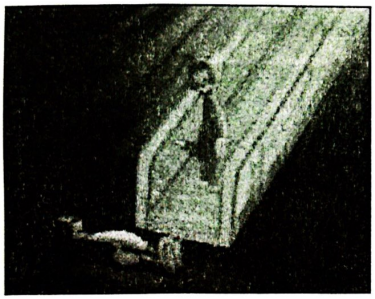
(٥)

تصعد الروح وترتفع إلى السماء



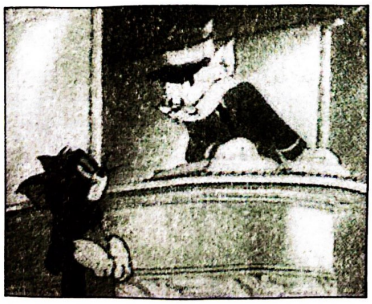
(٦)

بعد موت القط توم، يظهر درج ذهبي من السماء فتصعد عليه روح توم



(٧)

عندما وصل توم إلى السماء رأى أسوار الجنة، وشاهد القطط تتنعم في الجنة، فتمنى أن يكون من أهلها، لكنه تفاجأ بقط أبيض عجوز يستوقفه، ومعه كتاب فيه أعمال توم، ويبدأ الحساب، فمن يكون هذا القط العجوز؟ وإلى من يرمز؟



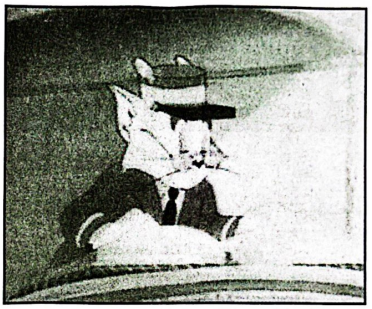
(٨)

مضمون الرسالة:
أن يعتذر للفأر جيري، وأن يعامله معاملة طيبة، وأيضًا أن يحصل على شهادة موقعة من الفأر جيري تشهد أنه سامح القط توم



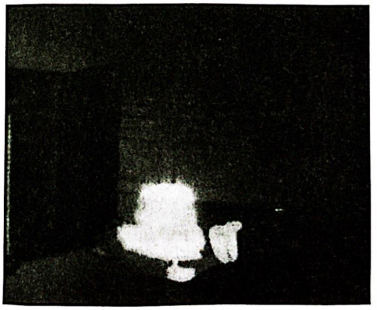
(٩)

تصفح القط العجوز كتاب توم فوجد أخطاءه وذنوبه أكثر من حسناته ولكن القط العجوز تغلبه الرحمة، فيعطي توم فرصة أخيره للرجوع إلى الحياة الدنيا مرة أخرى لمدة ستين دقيقة فقط، ويعطي توم ورقة فيها مكتوب فيها شرط للرجوع للحياة



(١٠)

وافق توم ورجعت روحه إلى الأرض على شكل دخان أبيض، ودخلت إلى جسده الميت فعاد إلى الحياة والأن على توم أن يتوسل للفأر ليقبل اعتذاره ويوقع على الشهادة بأنه سامحه، ولكن الفأر يرفض



(١١)

وإن لم يحصل على الشهادة موقعة من الفأر جيري دخل النار، فيرى توم النار، ويرى حارسها الذي يحش النار ويوقدها وهو الكلب الشرير، فمن يكون المقصود بهذا الكلب؟!!





(١٢)

وعندها ينتهي الوقت ولم يحصل توم على التوقيع، فيفتح له باب من أبواب جهنم فيسقط فيه توم إلى الدرك الأسفل من النار



(١٣)

تمر الدقائق بسرعة وجيري لا يقبل اعتذار توم ويرفض التوقيع وتمر الدقائق الأخيرة وتوم يتوسل والفأر يمتنع ٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٥٩-٦٠

وفجأة يستيقظ توم من نومه فيكتشف أنه كان يحلم، إن ما حصل له من موت ومحاسبة ودخول النار إنما هي أضغاث أحلام وليست وقائع.

المبحث الثالث: الأحكام الفقهية المتعلقة بالرسوم المتحركة

المطلب الأول: الحكم الشرعي للرسوم المتحركة (الكرتون)

أصبحت برامج التلفاز، وعلى رأسها الرسوم المتحركة، من أشدِّ المنابر تأثيراً في الأطفال، وأسرعها وصولاً إلى أعداد كبيرة منهم على نحوٍ لم يَسبِق له مثيل؛ فظهرت الحاجة إلى الاستفادة من هذه الوسائل الحديثة، وتوظيفها توظيفاً سليماً بما لا يُعارض أحكام الشريعة الإسلامية؛ فكانت الحاجة ماسة إلى العديد من الدِّراسات والبحوث التي تُبين أحكامَها، وتُحدِّد الضوابط الشرعية لها على أساس هذه الشريعة العظيمة، التي لا تضيق أحكامها عن المستجدات والنوازل.

ولأن الأفلام الكرتونية والرسوم المتحركة من النوازل التي لا نجد لها أحكاماً تخصها في كتب الفقه، فكان لابد من مراعاة قواعد استنباط الأحكام في حلّ مشكلة النازلة، ولهذا اعتبر الأصوليون فقه الدلالات والقياس من طريق استثمار الأحكام، وهذا ما سنقوم به هنا بإذن الله، وذلك بالنظر في حكم هذه النازلة في المصنفات الفقهية لعل فقهاءنا قد تعرضوا لها، ولو بالافتراض، أو السؤال لذلك يمكن قياس هذه المسألة على التصوير ولعب الأطفال التي تطرق لها الفقهاء قديماً، ومن ثم محاولة الخروج بحكم شرعي لها.

والمتتبع لبرامج الرسوم المتحركة يجد أنها عبارة عن صور مسطحة، ودمى متحركة، وما يصحب ذلك من غناء وموسيقى، ويجب أن أنوه إلى حقيقة مهمة هي كون التصوير اليدوي عن طريق الرسم أو النسج كان معروفًا في زمن النبي ﷺ، ولكن الأمر الذي لم يكن معهوداً عندهم هو الرسوم المتحركة ذاتها، وهي محل الخلاف، وفيما يأتي تفصيل المسألة:

النوع الأول: حكم صناعة الرسوم المتحركة لما لا روح لها:

القول الأول: جواز إعداد أفلام الكرتون من غير ذوات الأرواح كالشجر والنهر والجبال ونحو ذلك، وإلى هذا ذهب جمهور العلماء، تخريجاً على مسألة تصوير ما لا روح[(١)]، ويدخل في الجواز رسم الصور المذكورة بالآلات الحديثة فضلاً عن رسمها باليد.

وحجتهم:

ما رواه سعيد بن أبي الحسن، قال: كنت عند ابن عباس ﷺ، إذ أتاه رجل فقال: يا ابن عباس، إني إنسان إنما معيشتي من صنعة يدي، وإني أصنع هذه التصاوير، فقال ابن عباس: لا أحدثك إلا ما سمعت رسول الله ﷺ يقول: سمعته يقول: (من صوّر صورة، فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبداً) فربا الرجل ربوة شديدة، واصفر وجهه، فقال: ويحك، إن أبيت إلا أن تصنع، فعليك بهذا الشجر، كل شيء ليس فيه روح[(٢)]، وفي لفظ لمسلم: (كل مصور في النار، يجعل له بكل صورة صورها، نفساً فتعذبه في جهنم)[(٣)].

وجه الدلالة: يستدل بهذا الحديث من ثلاثة أوجه:

الأول: أن كلمتي (الروح) و (النفس) الواردة في الحديث تدلان على أن العقوبة في حق من صور ورسم ما له نفس وروح من ذوات الحياة،

---

(١) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم: ٢/ ٣١، الفواكه الدواني للنفراوي: ٢/ ٣١٥، كفاية النبيه لابن رفعة: ١٣/ ٣٢٩، مغني المحتاج للشربيني: ٤/ ٤٠٩، الإنصاف للمرداوي: ١/ ٤٧٤، السيل الجرار للشوكاني: ٩٨٧.

(٢) أخرجه البخاري واللفظ له في البيوع، باب: بيع التصاوير التي ليس فيها روح، وما يكره من ذلك: ٣/ ٨٢ (٢٢٢٥).

(٣) أخرجه مسلم في اللباس والزينة، باب: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة: ٣/ ١٦٧٠(٢١١٠).

فكانت عقوبته من جنس عمله[1]، أما تصوير غير ذوات الروح وتجميلها فلم يتعرض لها الحديث بأي وجه من الوجوه، فتبقى على أصل الإباحة.

الثاني: أن هذا الحكم تعلمه ابن عباس من معلمه الأول ﷺ، وفهمه مما سمعه منه، وبه أفتى السائل بجواز صور الشجر وكل ما لا نفس له، لعدم وجود العلة التي من أجلها حرّم تصوير ذوات الروح[2].

الثالث: أن العلة من تحريم الرسوم المتحركة إذا كانت لذوات الروح هي المشابهة والمضاهاة لخلق الله تعالى، وهذا هو الأصل في المنع من التصوير[3]، بينما لا توجد هذه العلة في تصوير الرسوم التي لا روح لها، إذ إنها من صنع الآدمي، وقد جازت صناعتها اتفاقًا كما سلف ذكره.

القول الثاني: تحرم الرسوم مطلقاً وإن كانت جماداً، وإليه ذهب مجاهد[4].

ونقل بعض العلماء عنه بأنه يقول بمنع رسم الشجر الذي يثمر فقط، قال ابن حجر: «قيد مجاهد صاحب ابن عباس جواز تصوير الشجر بما لا يثمر وأما ما يثمر فألحقه بما له روح»[5].

وحجته: عموم النهي عن الصورة، والوعيد على المصورين، كحديث سيدتنا عائشة – رضي الله عنها- السابق.

القول الثالث: يقصر الحرمة بالمخلوقات التي اتخذها البشر آلهة من دون الله، كالبقر، والشجر، والشمس، والقمر، والنجوم، ونحو ذلك[6]، ولم أعثر لهم على دليل، ولا من القائل؟ وإن كنت أظن أنهم يخشون إذا ما انتشرت مثل هذه الرسوم والصور، أن يعود الناس إلى عبادتها، فيمكن

(١) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال: ٩/ ١٨٣.
(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٠/ ٣٩٤، عمدة القاري للعيني: ١٢/ ٣٩.
(٣) ينظر: عمدة القاري للعيني: ١٢/ ٣٩.
(٤) ينظر: الاستذكار لابن عبدالبر: ٨/ ٤٨٨، تفسير القرطبي: ١٤/ ٢٣٨.
(٥) فتح الباري لابن حجر: ١٠/ ٣٩٥.
(٦) المصدر نفسه.

للتصوير أن يكون وسيلة للتعلق بهذه الصور، والغلو فيها، حتى يفضي ذلك إلى تعظيمها وعبادتها من دون الله تعالى.

ولكن هذه الحجة مردودة لأن المسلمين اليوم يعلمون أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وإن عصوه وخالفوا شريعته، ولأن النهي عن اتخاذ الصور كان أول الإسلام، لقرب العهد بالوثنية، وعبادة الصور، فلما انتشر الإسلام ورسخت العقيدة في قلوب الناس نسخ ذلك، لأنه لم يعد يخشى على الناس عبادة الصور، والافتتان بها كما كان ذلك في عهد الجاهلية، وبداية عهد الإسلام، قال المهلب: «إنما كره هذا من أجل أن الصور التي فيها الأرواح كانت معبودة في الجاهلية، فكرهت كل صورة وإن كانت لا فيء لها ولا جسم؛ قطعًا للذريعة، حتى إذا استوطن أمر الإسلام وعرف الناس من أمر الله وعبادته ما لا يخاف عليهم فيه من الأصنام والصور، أرخص فيما كان رقماً أو صبغاً إذا وضع موضع المهنة»[1].

الراجح: ما أرجحه – والله أعلم – أنه يجوز صناعة الرسوم المتحركة ومشاهدتها إذا كانت ترمز إلى الجمادات التي لا روح لها، ولا ظل، وذلك لقوة أدلة الجمهور في ذلك ورجاحة استدلالهم بهذه الأدلة، في مقابل ضعف استدلال غيرهم، أضف إلى ذلك انعدام العلة التي من أجلها حرّمت الصور والرسوم وهي مضاهاة خلق الله تعالى ـ

ويستثنى من إباحة رسم وتصوير ما ليس له روح، بعض الأمور المهمة كيما تتخذ هذه الرسوم وسيلة إلى محرم، وإليك هذه الاستثناءات:

١. أن لا تصنع الرسوم المتحركة بقصد التعبد من دون الله، أو بقصد تقديس أصحابها تقديساً دينيًّا أو تعظيمهم تعظيماً دنيويًّا، كمن يرسم الشمس والقمر والبقر لعبادتها، أو صور الأنبياء والملائكة والصالحين[2].

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال: ٦/٣٤٧.
(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٠/٣٩٥.

٢. أن يقصد بالرسوم والصور مضاهاة خلق الله تعالى[١].

٣. أن يقصد برسم ما ليس فيه روح التعبير عن معنى وفكرة مخالفة للشرع، أو شعيرة من شعائر الدين، كما يحصل الآن عبر وسائل التواصل الاجتماعي من السخرية والاستهزاء ببعض الشعائر كشاة الأضحى ونحو ذلك.

النوع الثاني: حكم الرسوم المتحركة لذوات الروح.

اختلف العلماء في مسألة رسم ذوات الروح كالآدمي أو الحيوان على قولين:

القول الأول: تحرم صناعة الرسوم المتحركة لما له روح إلا إذا كانت ناقصة، كمقطوعة الرأس، تخريجاً على مسألتي التصوير وإن كانت معدّة للأطفال، إليه ذهب بعض المالكية، والحنابلة وكلامهم يوحي بأن صناعة الرسوم لذوات الأرواح المجسمة داخلة في عموم المنع من تصوير ذوات الأرواح عموماً[٢].

قال الحطاب: «فالمستخف من هذا اللعب ما كان مشبهاً بالصور وليس بكامل التصوير، وكلما قل الشبه قوي الجواز»[٣].

وقيل للإمام أحمد: «ترى للرجل الوصي تسأله الصبية أن يشتري لها لعبة، فقال: إن كانت صورة فلا وذكر فيه شيئاً قلت: الصورة أليس إذا كان لها يداً أو رجلاً، فقال: عكرمة يقول: كل شيء له رأس فهو صورة»[٤].

---

(١) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم: ٢/٢٩.

(٢) البيان والتحصيل لابن رشد الجد: ١٨/ ٥٧٣، المغني لابن قدامة: ٧/٢٨٢، معالم القربة لابن الاخوة: ٥٦.

(٣) مواهب الجليل للحطاب: ٤/٢٦٦.

(٤) الورع للإمام أحمد رواية المروزي: ١٥٤.

وقال به من المعاصرين ابن عثيمين[١]، واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء: بكر أبو زيد، وصالح الفوزان، وعبدالعزيز آل الشيخ، وعبدالعزيز ابن باز[٢].

وحجتهم: أحاديث النهي عن التصوير، والتي منها:

ما صحّ عن سيدتنا عائشة -رضي الله عنها- قالت: قدم رسول الله ﷺ من سفر، وقد سترت بقرام[٣] لي على سهوة[٤] لي فيها تماثيل، فلما رآه رسول الله ﷺ هتكه، وقال: (أشد الناس عذاباً يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله) قالت: فجعلناه وسادة أو وسادتين[٥]، وفي رواية أخرى: (الذين يشبهون بخلق الله)[٦].

وجه الدلالة: دلّ الحديث الشريف على حرمة تصوير ذي الروح مطلقاً، وإن لم ينو المصور بها مضاهاة خلق الله تعالى ومحاكاته، ولو صُنعت لما يمتهن ويهان، والرسوم المتحركة ضمت العلة التي من أجلها حرمت الصور، والقول بقطع الرأس وجعله منفصلاً عن بدن ما له روح لا يدخل في النهي، لأن ذلك ليس بصورة إنسان أو حيوان، وحتى لو فهم معنى الصورة بعد النقص، فلا يمكن لهذا الإنسان أو الحيوان أن يحيا بدون رأس، وبذلك تخرج عن النهي والوعيد للبعد عن مضاهاة خلق الله تعالى[٧].

اعترض: بأن الوعيد الشديد الوارد في الحديث هو للصور المكرمة، لأن

---

(١) مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن العثيمين: ٢/ ٢٧٩.

(٢) اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء - ٢، أحمد الدويش: ١/ ٣٢٣.

(٣) القرام: الستر الرقيق وراء الستر الغليظ. ينظر: النهاية لابن الأثير: ٤/ ٤٩.

(٤) السَّهْوَة: بيت صغير منحدر في الأرض قليلاً، شبيه بالمخدَع والخزنة، وقيل: شبيه بالرَّف أو الطاق يُوضع فيه الشيء. ينظر: النهاية لابن الأثير: ٢/ ٤٣٠.

(٥) أخرجه البخاري واللفظ له في اللباس، باب: ما وطئ من التصاوير: ٧/ ١٦٨ (٥٩٥٤)، ومسلم في اللباس والزينة، باب: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة: ٣/ ١٦٦٨ (٢١٠٧).

(٦) أخرجه مسلم في اللباس والزينة، باب: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة: ٣/ ١٦٦٧ (٢١٠٧).

(٧) ينظر: حاشية ابن عابدين: ١/ ٦٤٧.

التكريم والتعظيم فيه شيء من العبادة والشرك بالله والعياذ بالله، أما إذا امتهنت هذه الصور بالوطء والاتكاء كعملها بساط أو وسادة فجائز لا يشمله الوعيد، ويؤيد ذلك كلام سيدتنا عائشة -رضي الله عنها- نفسها عندما قالت: فجعلناه وسادة أو وسادتين، ومشاهدة الرسوم المتحركة فيه شيء من التعظيم.

وما صحّ عن رسول الله ﷺ: (من صوَّر صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ)[1].

وجه الدلالة: إن قوله (من صوَّر صورة ...) نكرة في سياق الشرط، والنكرة في سياق الشرط تفيد العموم، فالوعيد الوارد في الحديث لكل صورة من ذوات الروح، سواء صنعها للأطفال أو غيرهم[2].

ما تولده الرسوم المتحركة من آثار خطيرة، ومفاسد جسيمة منها، إضعاف انتماء الطفل لبيئته ووطنه؛ لأنَّ غالب ما يشاهده، ويتربى عليه في الرسوم المتحركة من بيئة وأشخاص من مجتمع لا ينتمي لمجتمعنا لغة ولا سمة.

القول الثاني: جواز صناعة الرسوم المتحركة ومشاهدتها مطلقاً تخريجاً على لعب البنات المرخص بها، إليه ذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، وبعض المتأخرين من الحنابلة[3].

يقول النفراوي: «يستثنى مما له ظل قائم المجمع على حرمته صور لعب البنات فإنه لا تحرم»[4].

---

(١) أخرجه البخاري واللفظ له في اللباس، باب: من صور صورة كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ: ٧/١٦٩(٥٩٦٣)، ومسلم في اللباس والزينة، باب: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا صورة: ٣/١٦٧١(٢١١٠).

(٢) شرح النووي على مسلم: ١٤/٩٠.

(٣) حاشية ابن عابدين: ١/٦٥٠، تفسير القرطبي: ١٤/٢٧٥، مواهب الجليل: ٤/٢٦٦، الفواكه الدواني للنفراوي: ٢/٣١٥، شرح النووي على مسلم: ٩/٢٠٨، أسنى المطالب للسنيكي: ٣/٢٢٦، الآداب الشرعية لابن مفلح: ٣/٥٠٩، المحلى لابن حزم: ٩/٢٣٠،

(٤) الفواكه الدواني للنفراوي: ٢/٣١٥.

وحجتهم:

- البراءة الأصلية، لما لم يكن الكرتون من أمور العبادات وإنما هو من العادات كان مباحاً كغيره، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وعلى من يُحرّم أن يأتي بالدليل، والكرتون ذاته مجرداً ليس فيه إسفاف ولا مجون ولا مخالفة شرعية، ولم يرو أي نص بتحريمه.
- القياس على ما جاء في حديث عائشة -رضي الله عنها-، من الرخصة بلعب الأطفال، فقالت: قدم رسول الله ﷺ من غزوة تبوك، أو خيبر وفي سهوتها ستر، فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب، فقال: (ما هذا يا عائشة؟) قالت: بناتي، ورأى بينهن فرساً له جناحان من رقاع، فقال: (ما هذا الذي أرى وسطهن؟) قالت: فرس، قال: (وما هذا الذي عليه؟) قالت: جناحان، قال: (فرس له جناحان؟) قالت: أما سمعت أن لسليمان خيلاً لها أجنحة؟ قالت: فضحك حتى رأيت نواجذه[1].

وجه الدلالة: استدل بالحديث على جواز صناعة الرسوم المتحركة ومشاهدتها من أجل تسلية الأطفال بها، وخص ذلك من عموم النهي عن اتخاذ الصور، لأن النبي ﷺ أقرّ عائشة -رضي الله عنها- على لعبها بتماثيل الخيل المذكورة في الحديث، وإقراره لها يدل على الجواز، ولو كان اللعب بتلك اللعب محرماً لنهى النبي ﷺ عنه أشد النهي، كما شدد على صناعة التصاوير الأخرى، فلما سكت عن ذلك الصنيع دلّ على الجواز، سيما أن ذلك بيت النبوة على مرأى ومسمع من صاحب الشريعة ﷺ[2].

---

(١) اخرجه أبو داود في الأدب، باب في اللعب بالبنات: ٤/٢٨٣(٤٩٣٢)، والحديث صححه الملا الهروي في مرقاة المفاتيح: ٥/٢١٢٨.

(٢) ينظر: إكمال المعلم للقاضي عياض: ٧/٤٤٨، فتح الباري لابن حجر: ١٠/٥٢٧.

اعترض: بأن ذلك كان جائزاً قبل التحريم، ثم بعد ذلك نسخ بالأحاديث الواردة بشأن تحريم التصوير، فصارت محرمة بعد جوازها، وعليه لا تجوز الرسوم المتحركة(١).

أجيب: بأن النسخ لا يمكن أن يثبت بالاحتمال المجرد، وإنما يثبت بالتأريخ الذي يدل على أن الناسخ متأخر، ولم يرد أن جواز اتخاذ اللعب كان متقدماً، وأحاديث التصوير كلها متأخرة(٢).

ثم لا يصار إلى النسخ إلا عند تعذر الجمع بين الدليلين، أما مع إمكان الجمع بينهما فلا يصار إلى ذلك، لأن الجمع بينهما عمل بالدليلين معاً، بينما القول بالنسخ فيه إبطال لأحد الدليلين، فينبغي تضييق هذا الباب، ولا يلجأ إليه إلا بدليل واضح وصريح(٣).

ثم إن الذي يظهر في المسألة أن المتأخر هو إباحة لعب الأطفال، وذلك لأن عائشة -رضي الله عنها- ذكرت بأن القصة كانت بعد رجوع النبي ﷺ من غزوة تبوك، أو خيبر وهاتان الغزوتان كانت من الغزوات المتأخرة، فقد كانت غزوة تبوك في شهر رجب من العام التاسع الهجري، بعد العودة من حصار الطائف بنحو ستة أشهر(٤)، وأما غزوة خيبر فإنها كانت في محرم من السنة السابعة للهجرة(٥).

ومثله ما صحّ عنها-رضي الله عنها-، قالت: كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ، وكان لي صواحب يلعبن معي، (فكان رسول الله ﷺ إذا دخل

(١) ينظر: الآداب للبيهقي: ٢٥٤، فتح الباري لابن حجر: ٥٢٧/١٠.
(٢) فتح الباري لابن حجر: ٥٢٧/١٠.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) السيرة النبوية لابن هشام: ٥١٥/٢.
(٥) السيرة النبوية لابن هشام: ٣٢٨/٢.

يتقمعن منه[١]، فيسربهن إليّ[٢] فيلعبن معي)[٣].

وجه الدلالة: والشاهد من الحديث قولها: (كنت ألعب بالبنات عند النبي ﷺ)، فإن هذا يدل على أن النبي ﷺ أقرها على وجود هذه اللعب من التماثيل في بيته ﷺ، وعلى لعبها بها، فدل على جوازها، وجواز اللعب بها، وعليه تباح مشاهدة الرسوم المتحركة ولو كانت من ذوات الروح[٤].

اعترض: بأن الحادثة كانت قبل التحريم، ثم نسخت كما ذكرنا في الدليل الأول، وحتى لو قلنا بعدم النسخ، فإن معنى قولها: «ألعب بالبنات» أي: ألعب مع البنات، فالباء في الحديث بمعنى "مع" ويكون معناه: كنت ألعب مع البنات اللاتي هن الجواري[٥].

أجيب: بأنه وردت عدة روايات لقصة لعب سيدتنا عائشة، كلها تصرح بأن المراد بلُعب عائشة التي هي التماثيل المصورة، ومن أصرح ما ورد في ذلك حديث عائشة السابق، والذي جاء فيه: (فهبت ريح فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لعب، فقال: (ما هذا يا عائشة؟) قالت: بناتي، ورأى بينهن فرساً له جناحان من رقاع)[٦].

- ومما يؤكد جواز اللعب المصورة للصبيان - بالإضافة إلى البنات - ما ثبت في الصحيحين عن الربيع بنت معوذ الأنصارية -رضي الله عنها- أنها قالت: أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار: (من أصبح مفطراً، فليتم بقية يومه، ومن أصبح صائماً، فليصم»، قالت:

---

(١) يتقمعن منه: أي تغيَّبن ودخلن في بيت، أو من وراء ستر. النهاية لابن الأثير: ٤/١٠٩مادة قمع.

(٢) فيسربهن إليّ: أي يبعثهن ويُرسلُهُن إليّ. النهاية لابن الأثير: ٢/٣٥٦ مادة سرب.

(٣) أخرجه البخاري واللفظ له في الأدب، باب الانبساط إلى الناس: ٨/٣١(٦١٣٠).

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٠/٥٢٧.

(٥) شرح القسطلاني: ٩/٧٧.

(٦) سبق تخريجه.

فكنا نصومه بعد، ونصوم صبياننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذاك حتى يكون عند الإفطار)[1].

وجه الدلالة: أن لفظة اللعبة إذا وردت أُريد بها في الغالب المصنوعة من التماثيل، والتي على شاكلة لعب عائشة -رضي الله عنها-، سواء كانت للآدميات أو الحيوانات، المهم كلها لعب يجوز صناعتها واقتناؤها ليلعب بها الأطفال، وهذا ما عليه أفلام الكرتون[2].

اعترض: لا تدل لفظة اللعبة في الحديث على أن تلك اللعب كانت صوراً وتماثيل بدليل أنها جاءت مطلقة، ولذلك لا يمكن الجزم بأنها تماثيل لما لها روح، ومن ثم فلا يكون في هذا الحديث دليل على المراد.

أجيب: بأن لفظة اللعب وإن جاءت مطلقة، غير مقيدة بتماثيل ذوات الأرواح، إلا أنه قد ورد بيان ذلك في قصة لعب عائشة -رضي الله عنها-، في الحديثين الأولين، فدلّ ذلك على أن رسم اللعب، التي على شكل إنسان أو حيوان كان معهوداً في زمن النبوة، ومعروفاً بالجواز، ومستثنى من عموم النهي عن التصوير.

- أن الكرتون من باب إيراد القصص، وقد قصّ الله تعالى علينا القصص في كتابه العزيز للعظة والعبرة، فقال جلّ في علاه: ﴿ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴾ [يوسف: ١١١]، فقد أباح الله تعالى إيراد القصة لتوجيه الناس واتعاظهم وأخذ العبرة، فإن كانت القصة كذلك جاز إيرادها ممثلة، لأنها أوقع في نفس الطفل المشاهد إذا اقترنت الصورة بالكلام[3].

---

(١) أخرجه البخاري واللفظ له في الصوم، باب صوم الصبيان: ٣/٣٧(١٩٦٠)، ومسلم في الصيام، باب: من أكل في عاشوراء فليكف بقية يومه: ٢/٧٩٨(١١٣٦).

(٢) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال: ٩/٣٠٤.

(٣) ينظر: حكم ممارسة الفنّ في الشريعة الإسلامية دراسة فقهية مقارنة، رسالة ماجستير، إعداد: صالح الغزالي، إشراف: د. عابد السفياني: ٢٨٨.

اعترض: بأن قولهم إن علة إباحة القصص هي مجرد قوة التأثير على الطفل، فيكون تمثيل القصص من باب أولى لأنها أكثر تأثيراً، فهذا مردود فلو كانت العلة مجرد التأثير لكان اهتمام الإسلام بالتمثيل أكثر من اهتمامه بالقصص – كما زعم المستدل – ومن المقطوع لدى الجميع أن ذلك لم يكن[١].

- أن الكرتون وسيلة ترفيه بريئة ولهو مباح، والإسلام لا يحرم اللهو مالم يخالطه محرم، وما نراه من مخالفات الكرتون إنما هو لأمر خارج عنه، فيقتصر التحريم عليه لا على أصل الرسوم المتحركة.
- تخضع هذه المسألة للمصالح والمفاسد، وقد تبين أن مصالحها أكثر من مفاسدها، فمن مصالحها[٢]:

أن الكرتون في ذاته وسيلة ثقافية، فإن كثيراً من وقائع التاريخ، ومواقف الأبطال في ساحات الجهاد، ينبغي أن يتجدد ذكرها ويُشاد بها، لتكون فيها القدوة الحسنة للأجيال الحديثة، وخير وسيلة لإحياء تلك الذكريات أن تكون القصص عنها بتمثيلها تمثيلاً يعتمد الرسم والصورة.

الراجح: والذي يبدو لي رجحانه – والله أعلم – هو القول الأول، والذي يقضي بجواز صناعة الرسوم المتحركة ومشاهدتها، ولكن ليس على إطلاقها، وذلك لقوة أدلتهم ورجاحتها، في مقابل ضعف استدلال الفريق الثاني, كما أنه يراعى في حق الصغار ما لا يراعى في حق الكبار، ولذلك جاءت الشريعة السمحة بالترخيص لهم في اللعب المذكورة، واستثنائها من عموم التحريم.

أضف إلى ذلك أن الرسوم المتحركة وإن كانت تصور صوراً لذوات الأرواح إلا أنها ليست محلاً للتعظيم الذي كان علة تحريم الصور، إنما

(١) المصدر نفسه.
(٢) سبق ذكر الإيجابيات.

هي وسيلة للتسلية والترفيه وهذا منتهى الإهانة والابتذال، سيما إذا كانت هناك حاجة لمشاهدتها، وتترتب على ذلك مصلحة، وفائدة كما هو الشأن في لعب الأطفال.

أما علة المضاهاة لخلق الله تعالى فهي وإن كانت موجودة في الرسوم المتحركة، إلا أن الرخصة وردت في ذلك بالنص الشرعي، كما تقدم في قصة لُعب عائشة -رضي الله عنها-، وأقرّها النبي ﷺ على ذلك فلم تعتبر المضاهاة هنا، كما لم تعتبر المضاهاة في تصوير باقي المخلوقات من غير ذوات الأرواح، سواء النامية منها أو غير النامية، فإن علة المضاهاة مشتركة بين كل المخلوقات، من ذوات الروح وغيرها[1].

وأيضًا أن هناك مصلحة كبيرة تعود على الأطفال من وراء مشاهدتهم، وهذه المصلحة هي ما يحصل من إدخال الفرح والسرور على قلب الطفل، واستئناسه بها، وذلك يعود على قوة نموهم، وحسن نشأتهم البدنية، والعقلية، لأن الصبي إذا كان أنعم حالاً، وأطيب نفساً، وأكثر انشراحاً كان أقوى وأحسن نمواً، فإن السرور يبسط القلب، وفي انبساط القلب، وانشراح الصدر انبساط للروح، وانتشاره في البدن، وقوة في الأعضاء، والجوارح[2].

أما جملة المحاذير والمخالفات التي تشتمل عليها الكثير من الأفلام الكرتونية، فهذا أملا لا يمكن إنكاره، والقول بتحريمها على الإطلاق، أمر لا يمكن تحقيقه بهذه السهولة سيما وأن التلفاز دخل كل بيت إلا ما رحم الله، لذلك كان لزاماً على العلماء والدعاة تخفيف الشر إن لم يمكنهم القضاء عليه، ودفع كبرى المفسدتين مصلحة شرعية، لذلك وجب إيجاد البدائل من الأفلام ذات المضمون الطيب الذي يحوي وقائع التاريخ والإشادة بأعلام الأمة كفلم محمد الفاتح، مع يقيننا أنه لو أمكن عمليًّا دفع مفاسد الأفلام

(١) ينظر: مرقاة المفاتيح للقاري: ٢٨٥٢/٧.
(٢) اللامع الصبيح للبرماوي: ١٦٢/١٥.

بمجرد التحذير لم نقل بالبديل منها، ثم أليس فسح المجال أمام الأفلام الكرتونية الهادفة ضمن قيود شرعية، لتحقيق الكفاية أو مقاربتها، ألصق بالحكمة ومقاصد الشريعة من إغلاق الباب في وجه أصحاب النوايا الحسنة الراغبين في سد باب المحرم، لنصبح عيالاً على البديل الأسوأ.

لذلك ترى الباحثة – والله أعلم - أن صناعة الرسوم المتحركة للأطفال ومشاهدتها مباح شرعاً، وذلك يرجع لأسباب عديدة، منها:

- الأدلة الصحيحة والصريحة التي جاءت بشأن إباحة لعب الأطفال، والتي كان أكثرها وضوحاً ودلالة حديث السيدة عائشة –رضي الله عنها- التي كان من بين لعبها فرس له جناحان وهو من ذوات الأرواح ولم ينكر عليها رسوله الله ﷺ بل تبسم لذلك فكان إقرارا منه وموافقه.
- أن علة التحريم منتفية في هذه الأفلام، فهي ليست محلاً للتعظيم، وما كانت مقدسة بنصبها أو تعليقها بدليل أنها غير مستقرة وثابتة إنما بقائها مدة عرض الفلم.

أما علة المضاهاة لخلق الله سبحانه فجاءت الرخصة بشأنها في حق لعب الأطفال بالنص الشرعي، كما تقدم في قصة لعب السيدة عائشة – رضي الله عنها- وأقرها النبي ﷺ على ذلك فلم تعتبر المضاهاة هنا.

- أن الغرض من إباحة هذه الأفلام هو تسلية الأطفال وإدخال السرور والفرح في قلوبهم، والشريعة أباحتة للصغار ما لم تبحه للكبار، لذلك جاءت بالترخيص لهم في اللعب واستثنائها من عموم التحريم، والكرتون نوع من اللعب إلا أن القول بالإباحة ليس على إطلاقه، بل توجد جملة من الضوابط يجب على صانعي هذه الأفلام ومنتجيها مراعاتها، ومنها:

١. أن لا تحوي هذه الرسوم على محاذير شرعية، كاشتمال مضمونها على مواضيع تخالف عقيدة المسلم وعبادته، أو تمس بالأخلاق والآداب العامة.

أن لا يكون الفلم الكرتوني مصحوباً بأناشيد مقرونة بموسيقى محرمة، وكلام فاحش، ولا بأس إذا كانت بهدف تعليم الأطفال وتدريبهم كالتي يرددها الصغار عند لعبهم، قال الأذرعي: «أما ما اعتيد عند محاولة عمل وحمل ثقيل كحداء الأعراب لإبلهم، وغناء النساء لتسكين صغارهم، فلا شك في جوازه بل ربما يندب»[١]

فلهذه الأسباب ونحوها فإننا نرى -والله أعلم- أن إنتاج وتصوير الأفلام الكرتونية والمسرحيات الهادفة، المنضبطة بالضوابط المذكورة سابقاً أشبه بالصواب، تيسيراً على الناس، واستصلاحاً لما أمكن، وتخفيفاً للشر ومزاحمة له، وإقامة للحجة في ترك ما هو أعظم شراً منها، ومراعاة لاختلاف أحوال الناس في طرائق التعلم والتلقي، ومخاطبة الناس باللغة التي هي أكثر تأثيراً من غيرها، وأن ما يرتكب في سبيل ذلك مما لابد منه من مخالفات، لا تبلغ ما ذكرنا من المحاذير التي لا يتأول في تجاوزها، فإنه مغتفر مغمور بالمصلحة الكبرى المرجوة، على أن يجتهد أهل العلم والمختصون بالبحث الدائم عن الوسائل التي تؤدي الغرض، وتكون أسلم وأبعد من المخالفات الشرعية حسب الإمكان.



(١) تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي: ١٠/٢١٩.

المطلب الثاني: الأحكام الفقهية المتعلقة بالغناء والموسيقى المصاحبة للرسوم المتحركة

تعريف الغناء: الغناء لغة: بالكسر والمد - السماع، وقيل: هو رفع الصوت وموالاته وقيل: الغناء من الصوت ما طرب به، ويقال: غناه الشعر وغنى به وتغنى به بمعنى واحد، وغنى بالمرأة: تغزل بها، إذا ذكرها في شعره[١]، وفي المعجم الوسيط: «هو التطريب والترنم بالكلام المَوزون وغيره، يكون مصحوباً بالموسيقى وغير مصحوب بها»[٢].

اصطلاحاً: مقارب للمعنى اللغوي، فهو رفع الصوت بالكلام الملحن على وجه التطريب[٣].

تعريف الموسيقى: لغة: فنّ تأليف الألحان وتوزيعها وإيقاعها والغناء والتطريب بضروب المعازف[٤].

اصطلاحاً: علم يبحث فيه عن أصول النغم من حيث تأتلف أو تتنافر، وأحوال الأزمنة المتخللة بينهما، ليعلم كيف يُولف اللحن[٥]، فالموسيقى هي عبارة عن الأصوات والأنغام التي تصدر عن آلات المختلفة.

وعرفها الفارابي: «بأنها صناعة في تأليف النغم والأصوات ومناسباتها وإيقاعاتها، وما يدخل منها في الجنس الموزون والمؤتلف بالكمية والكيفية»[٦].

---

(١) مقاييس اللغة لابن فارس: ٤/٣٩٧ مادة (غَنِيَ)، لسان العرب لابن منظور: ١٥/١٣٦ مادة (غنا).
(٢) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة: ٢/٦٦٥، الغناء والموسيقا والمؤثرات الصوتية، حذيفة أحمد عكاش: ٧
(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٦/٣٤٩، حاشية الصاوي: ١/٥١٠، فتح الباري لابن حجر: ٢/٤٤٢، غذاء الألباب للسفاريني: ١/١٥٤
(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار: ٣/٢١٣٩.
(٥) كشف الظنون، حاجي خليفة: ٢/١٩٠٢.
(٦) كتاب الموسيقى الكبير للفارابي: ١/١٥.

مما لا شك فيه أن الموسيقى هي ذاتها المعازف، والعرب تطلق لفظة العزف على آلات الطرب، وجاء في لسان العرب أن المعازف هي: الملاهي، والعَزْف: اللعب بالمَعَازِف، وهي الدفوف وغيرها مما يُضرب[1]. وقال الحطاب: «المعازف عيدان الغناء»[2].

الحكم الشرعي للغناء والموسيقى:

كثر القول في الغناء، وقد لخص ابن الجوزي المواقف المختلفة منه بقوله: «تكلم الناس في الغناء فأطالوا، فمنهم من حرمه، ومنهم من أباحه من غير كراهة، ومنهم من كرهه مع الإباحة»[3] ثم تطور الأمر إلى النظر في الغناء مقترناً مع مختلف الآلات الموسيقية أو مجرداً عنها، وانقسم الناس في إجازة بعض الآلات دون بعضها الآخر، أو في عدم اباحتها جميعاً (٢).

إلا أنهم اتفقوا على تحريم كل غناء يشتمل على كلام فاحش أو فاسق، أو يحرض على المعصية والمجون، فالغناء ما هو إلا كلام، فحسنه حسن، وقبيحه قبيح، وإذا صحبته المعازف والموسيقى ازداد حرمة[4].

واتفقوا على إباحة ما خلا من ذلك[5]، من الغناء الخالي من المعازف والإثارة، في مواطن السرور، كالعرس، وقدوم الغائب، وأيام العيد، وعند القيام بالأعمال الشاقة للتنشيط والتسلية، كما ورد عن النبي ﷺ والصحابة الرّجز عند بناء المسجد النبوي، وعند حفر

(١) ينظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير: ٣/ ٢٣٠، لسان العرب لابن منظور: ٩/ ٢٤٤ مادة (عَزَفَ).
(٢) مواهب الجليل للحطاب: ٥/ ٤١٨.
(٣) تلبيس إبليس لابن الجوزي: ١٩٩.
(٤) ينظر: رسائل ابن حزم: ١/ ٤١٩، الوسيط للغزالي: ٧/ ٣٥١.
(٥) التمهيد لابن عبدالبر: ٢٢/ ١٩٨،

الخندق[١]، وكغناء الحداء والنصب[٢]، وغناء الجيوش لبث روح الحماس، ونحو ذلك.

واختلف الفقهاء في حكم الغناء إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: يباح الغناء إذا لم تصحبه آلة موسيقية، روي ذلك عن بعض الصحابة والتابعين، وإليه ذهب بعض الحنفية فقيل عنهم: إن تغنى ليستفيد نظم القوافي ويصير فصيح اللسان لا بأس به، وبه قال إبراهيم بن سعد من أهل المدينة، والغزالي وأبو طالب المكي من الشافعية، ورواية عن أحمد أخذ بها بعض أصحابه كأبي بكر الخلال وصاحبه أبي بكر بن عبدالعزيز، وهو مذهب الظاهرية[٣].

حجتهم:

- ما صحّ عن سيدتنا عائشة -رضي الله عنها- قالت: دخل أبو بكر وعندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولت الأنصار يوم بعاث[٤]، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أمزامير

---

(١) الحديث يرويه سيدنا أنس t قال: (خرج رسول الله ﷺ إلى الخندق، فإذا المهاجرون والأنصار يحفرون في غداة باردة، فلم يكن لهم عبيد يعملون ذلك لهم، فلما رأى ما بهم من النصب والجوع، قال: "اللهم إن العيش عيش الآخرة، فاغفر للأنصار والمهاجرة، فقالوا مجيبين له: نحن الذين بايعوا محمدا ... على الجهاد ما بقينا أبدا) ينظر: صحيح البخاري واللفظ له، كتاب الجهاد والسير، باب التحريض على القتال: ٤/٢٥(٢٨٣٤)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة الأحزاب وهي الخندق: ٣/١٤٣١(١٨٠٥)

(٢) الحُداء: بضم الحاء وكسرها، ضرب من الغناء تساق به الإبل، وقد يكون بالزجر في الغالب أو بغيره من الشعر. ينظر: فتح الباري لابن حجر: (١/١٠٣)، (١٠/٥٣٨)، والنَّصْب: هو الآخر ضرب من أغاني الأعراب، ويسمى غناء الركبان، يشبه الحداء إلا أنه أرق منه. ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٠/٥٤٣.

(٣) حاشية ابن عابدين: ٥/٤٨٢، البحر الرائق لابن نجيم: ٧/٨٨، تفسير القرطبي: ١٤/٥٥، إحياء علوم الدين للغزالي: ٢/٢٦٩، المغني لابن قدامة: ١٠/١٥٥، المحلى لابن حزم: ٧/٥٥٩-٥٦٩، نيل الأوطار للشوكاني: ٨/١١٣.

(٤) يوم بعاث: ضم أوله وبالعين المهملة والثاء المثلثة موضع على ليلتين من المدينة النبوية فيه كانت الوقيعة، واليوم المنسوب إليها بين الأوس والخزرج قبل الإسلام. ينظر: الروض المعطار في خبر الأقطار للحميري: ١٠٩.

الشيطان في بيت رسول الله ﷺ وذلك في يوم عيد، فقال رسول الله ﷺ: (يا أبا بكر، إن لكل قوم عيداً وهذا عيدنا)[1].

وجه الدلالة: هذا نص صريح في أن الغناء واللعب ليس بحرام، قال القسطلاني: «واستدل به على جواز سماع صوت الجارية بالغناء، ولو لم تكن مملوكة، لأنه ﷺ لم ينكر على أبي بكر سماعه، بل أنكر إنكاره، ولا يخفى أن محل الجواز ما إذا أمنت الفتنة بذلك»[2].

اعترض: بأنه ليس في الحديث ما يدل على أنه ﷺ استمع الى غناء الجاريتين، وأن الأمر والنهي إنما يتعلقان بالاستماع لا بمجرد السماع[3].

أضف إلى ذلك أن ما كانت تغنيانه هو الغناء المباح في الشجاعة والحذق في القتال ونحوه، وذلك مما لا مفسدة فيه، وليس إنشادهما من الغناء المختلف فيه، لذا قالت: وليستا بمغنيتين، أي: ليستا ممن يتقن الغناء ويتخذه عادة وصناعة[4].

- واستدلوا بالإجماع، وقد نقل دعوى الإجماع على إباحة الغناء واستماعه ابن حجر الهيتمي، فقال: "نُقل عن ابن طاهر أنه قال: إن جواز الغناء مجمع عليه بين الصحابة والتابعين لا خلاف بينهم، وهو أهل الحل والعقد فليس لمن بعدهم إحداث قول يخالفهم"[5].

واعترض: بأن دعوى الإجماع طعن بها ابن حجر نفسه، فقال: "إنَّ ابن طاهر لا يجوز تقليده في نقل ولا عقل؛ لأنَّه فاسد فيهما، كيف وهو كذَّاب مبتدع"[6].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له، أبواب العيدين، باب سنة العيدين لأهل الإسلام: ٢/١٧ (٩٥٢)، ومسلم، كتاب صلاة العيدين، باب الرخصة في اللعب الذي لا معصية فيه في أيام العيد: ٢/٦٠٧ (٨٩٢).

(٢) شرح القسطلاني: ٢/٢٠٧.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية: ١١/٥٦٦.

(٤) شرح النووي على مسلم: ٦/١٨٢.

(٥) كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لابن حجر الهيتمي: ٤٣.

(٦) المصدر نفسه: ٤٦.

القول الثاني: الغناء حرام مطلقاً بآلة أو بدونها، به قال الكثير من الصحابة والتابعين كابن مسعود، وابن عمر، وابن عباس، وجابر، والنخعي، والشعبي، والثوري، وغيرهم كثير.

وإليه ذهب: أبو حنيفة، ومالك، وأحد قولي الشافعي، ورواية عن أحمد اختارها أكثر أصحابه[١].

وقال ابن تيمية معلقاً على من قال بإباحة الغناء: «هذا من الكذب على الأئمة الأربعة، فإنهم متفقون على تحريم المعازف التي هي آلات اللهو، كالعود ونحوه»[٢].

وقال ابن القيم: «وأما إباحة هذا السماع وتحليله، فليعلم أن الدف والشبابة والغناء إذا اجتمعت، فاستماع ذلك حرام، عند أئمة المذاهب وغيرهم من علماء المسلمين»[٣].

وحجتهم:

قوله تعالى مخاطباً إبليس: ﴿ وَٱسْتَفْزِزْ مَنِ ٱسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِم بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ وَعِدْهُمْ ۚ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا ﴿٦٤﴾ ﴾ [الإسراء: ٦٤]، ﴿ بِصَوْتِكَ ﴾: فسره مجاهد: بالغناء والمزامير[٤]، فتبين من الآية أن من وسائل الشيطان لإضلال آدم الغناء والمزامير، وهذا دليل على تحريمه.

- وقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿٦﴾ ﴾[لقمان: ٦]،

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين: ٥/٤٨٢، تفسير القرطبي: ١٤/٥٢، الذخيرة للقرافي: (٤/٤٠٠)، (١٣/٣٢٦)، المغني لابن قدامة: ١٠/١٥٥

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية: ٣/٤٣٩.

(٣) إغاثة اللهفان لابن القيم: ١/٢٢٨.

(٤) كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع لابن حجر الهيتمي: ١٢٩.

﴿ لَهْو الحديث ﴾: قال ابن مسعود، وعطاء، ومجاهد: هو الغناء[١].

- وما صحّ أن رسول الله ﷺ قال: (ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحر والحرير، والخمر والمعازف، ولينزلن أقوام إلى جنب علم، يروح عليهم بسارحة لهم، يأتيهم - يعني الفقير - لحاجة فيقولون: ارجع إلينا غداً، فيبيتهم الله، ويضع العلم، ويمسخ آخرين قردة وخنازير إلى يوم القيامة)[٢].

وجه الدلالة: أن المعازف في الحديث هي الغناء، وقيل آلات اللهو[٣]، فلو كانت آلات الملاهي والغناء حلالاً، لما ذمَّ النبي ﷺ فاعلها، وما قرن استحلالها باستحلال الخمر والزنا.

- وما أخرجه الترمذي بسنده عن عمران بن حصين t، أن رسول الله ﷺ قال: (في هذه الأمة خسف ومسخ وقذف)، فقال رجل من المسلمين: يا رسول الله، ومتى ذاك؟ قال: (إذا ظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور)[٤].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ علَّق عقوبة الله ﷻ على ظُهور القيان والمعازف وشرب الخمور، ومعلوم أن العقوبة لا تُعلق إلا بظهور المعاصي والمنكرات والحرام.

القول الثالث: كراهة الغناء، إليه ذهب أبو حنيفة في قول حكي عنه، وجمهور المالكية، والقول الأظهر للشافعي والذي عليه جمهور أصحابه،

---

(١) ينظر: البيان والتحصيل لابن رشد الجد: ١٨/ ٥٤١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه: ٧/ ١٠٦ (٥٥٩٠).

(٣) ينظر: فتح الباري لابن حجر: ١٠/ ٥٥.

(٤) أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء في علامة حلول المسخ والخسف: ٤/ ٦٥ (٢٢١٢)، والحديث قال عنه الترمذي: مرسل وغريب.

ورواية عن أحمد اختارها بعض أصحابه كالقاضي وصاحب الفروع[١].

وحجتهم: استدل القائلون بالكراهة بنفس الأدلة التي استدل بها القائلون بالتحريم، مع توجيه لها، بأنها لا تنهض إلى دلالة التحريم، ولكن إلى الكراهة، وذلك إما بالنظر إلى معانيها ودلالاتها، أو بالنظر إلى وجود معارض لها يصرف القول من التحريم إلى الكراهة.

الراجح: مع القول بتحريم الغناء الفاحش والماجن، وهذا ما ترجحه الباحثة – والله أعلم- لكن مع سماحة هذه الشريعة ويسرها، فقد رخصت في بعض الحالات بشروط معينة، وتحت ضوابط محددة كالغناء أيام العيدين، وعند النكاح، ووقت الجهاد ونحو ذلك كما سبق وقدمنا، قال ابن رجب: «لا ريب أن العرب كان لهم غناء يتغنون به، وكان لهم دفوف يضربون بها، وكان غناؤهم بأشعار أهل الجاهلية، من ذكر الحروب، وندب من قتل فيها، وكانت دفوفهم مثل الغرابيل، ليس فيها جلاجل»[٢]، فكان النبي ﷺ يرخص لهم في أوقات الفرح، كالأعياد والنكاح وقدوم الغياب، في الضرب للجواري بالدفوف، والتغني مع ذلك بالأشعار، وما كان في معناها، فلما فتحت بلاد فارس والروم ظهر للصحابة ما كان أهل فارس والروم قد اعتادوه من الغناء الملحن بالإيقاعات الموزونة، على طريقة الموسيقى بالأشعار التي توصف فيها المحرمات من الخمور والصور الجميلة المثيرة للهوى الكامن في النفوس، المجبول محبته فيها، بآلات اللهو المطربة، المخرج سماعها عن الاعتدال، فحينئذ أنكر الصحابة الغناء واستماعه، ونهوا عنه وغلظوا فيه[٣].

أما الغناء المصاحب للرسوم المتحركة فترى الباحثة – والله أعلم- أن

---

(١) حاشية ابن عابدين: ٤٨٢/٥، إحياء علوم الدين للغزالي: ٢٦٩/٢، المجموع للنووي: ٢٢٩/٢٠، المغني لابن قدامة: ١٥٥/١٠

(٢) فتح الباري لابن حجر: ٤٢٦/٨.

(٣) المصدر نفسه.

الغناء إذا خلا من كلام فاحش وبذيء فلا بأس به سيما إذا كان تعليميًا كما هو الحال في الأناشيد الدينية التعليمية التي يحرص الأهالي والمدرسون في المدارس تعليمها للأطفال بأسلوب محبب كما في الأنشودة الخاصة بسيرة المصطفى ﷺ، أو الخاصة بتعليم الأحرف والأرقام ونحو ذلك فلا بأس بها -والله أعلم- قياساً على الرخصة وقت الفرح، أما إذا كان الغناء مصحوباً بشيء من الموسيقى فهذا يجب الحذر منه.



ملخص البحث

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه .. أما بعد:

فإن الطفولة مرحلة حاسمة في حياة الفرد، وهي الأساس الذي تقوم عليه شخصيته، والتي تلعب فيها المؤسسات التنشئية والتربوية كالأسرة والمدرسة دور مهم في بلورة هذه الشخصية، حتى تكون صالحة للتعايش مع المجتمع نافعة له، ويتفق الباحثون في مجال الإعلام والاجتماع والتربية على أن وسائل الاعلام سيما التلفاز من بين المؤسسات التي أصبحت تلعب دورًا لا يقل أهمية عن دور الأسرة في بناء هذه الشخصية، من حيث المعايير والقيم والاتجاهات، ولعل أكثر ما يجذب ويثير الطفل إليه الرسوم المتحركة (أفلام كرتون)، والتي قد تشكل نقطة تحول إيجابية أو سلبية في حياة الطفل، من خلال ما تتضمنه من قيم وسلوكيات.

خطة البحث: تتألف الدراسة من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة:

أما المقدمة، فذكرت فيها الهدف من الدراسة وأهميتها، أما المباحث فكانت على النحو الآتي:

المبحث الأول: التعريف بالرسوم المتحركة.

المطلب الأول: تعريف الرسوم المتحركة لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: تاريخ نشأة الرسوم المتحركة وأثرها.

المطلب الأول: تاريخ نشأة الرسوم المتحركة.

المطلب الثاني: مصالح الرسوم المتحركة ومفاسدها.

المبحث الثالث: الأحكام الفقهية المتعلقة بالرسوم المتحركة.

المطلب الأول: الحكم الشرعي للرسوم المتحركة (الكرتون).

المطلب الثاني: الحكم الشرعي للغناء والموسيقى المصاحبة للرسوم المتحركة.

أما الخاتمة، فذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت لها الباحثة، وقد خلصت إلى حِلّ إعداد برامج الرسوم المتحركة وحلّ مشاهدتها، وذلك ضمن الضوابط الشرعية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين.



الخاتمة:

وهكذا نكون قد وصلنا إلى نهاية المطاف، وبعد حمد الله تعالى نجني ثمار هذا البحث، ونذكر أهم النتائج:

- أن مسألة الرسوم المتحركة لها الأثر الجسيم على الطفل، ورغم ما وقفت عليه من تحذيرات من عدد من المهتمين بالطفولة؛ غير أن هذه القضية ورغم عظم مُتعلّقها لم تطرح بصورة تلاءم وتساوي مستوى الخطر المحدق بأطفالنا
- اشتمال الرسوم المتحركة على مصالح ومنافع عظيمة، فهي وسيلة تربوية مؤثرة تصل إلى العقول والقلوب بأبلغ الأثر وأعمقه، وهو وسيلة فعالة لتوجيه أهداف الأطفال واتجاهاتهم، فيتجاوز الكرتون بذلك كونه عنصر لهو وترفيه فقط إلى مرتبة توجيه وتثقيف.
- أن الحديث عن أثر الرسوم المتحركة الموافق منها للمعايير القيمية الإسلامية هو بحاجة إلى دراسة حتى لا تكون الغاية من السماح للطفل بمشاهدته التسلية فقط، وإيجاد البديل، لكن الواجب معرفته ماذا قدم هذا البديل؛ إذ الملاحظ أن غالبية البدائل تُعنى بعدم إيراد ما يخالف المعايير الإسلامية لكن أهملت جانبًا مهما وهو: كيف نساهم في غرس العقائد الإسلامية وفق خطة مدروسة مناسبة لعمر المتلقي.
- أن الشرع لم يكن له حكم واحد في، لا بالقبول المطلق، ولا بالرفض المطلق، فيما يتعلق بالرسوم المتحركة، لكن الفقهاء اختلفوا في المسألة، والراجح إباحة الرسوم المتحركة ولكن وفق ضوابط شرعية محددة.
- إذا كانت رسوم الفلم الكرتوني وصوره غير ذات الروح كرسم الشجر والقمر والنجوم، فهو مباح كما دلت على ذلك النصوص، ويستثنى

من الإباحة ما إذا قصد به أمر محرم، كمن يصور ما ليس له روح للعبادة أو التعظيم أو بقصد المضاهاة أو التعبير عن فكرة ومعنى منهي عنه.

- حرمة تصوير ماله روح، سواء كان له ظل أم لا بدلالة السنة المتواترة وعليه جماهير أهل العلم سلفاً وخلفاً، ويستثنى من ذلك ما اباحته السنة بشأن لعب الأطفال، والذي قيس عليه الرسوم المتحركة.

أن المعازف محرمة بالنصوص الشرعية، والقول بإباحتها أو بعض أنواعها عند بعض أهل العلم المعتبرين يعد من زلاتهم التي يعذرون فيها دون أن يقلدوا فيما أخطأوا فيه.

التوصيات:

- أن لا يكون العمل بمنأى عن الطفل رغم أنه موجه لـه، فمن الضروري أن يكون العمل نتاج دراسة فاحصة لخصائص الطفل النفسية وخصائص نموه وعناصر التأثير عليه سواء بالصوت أو الصورة وما فيها من لون وخلفيات وغيره، حتى تكون هذه البرامج حصيلة دراسات عميقة للجوانب المختلفة لتكون النتائج المتوقعة بإذن اللّه محسوبة؛ فالطفل كل يكمل بعضه البعض.
- أن سياسة سدِّ المنافذ بالنسبة للأسرة قد تتعذر على البعض، عليه فمن أمانة الوزارة تدشين حملات توعوية على مستوى دولي لبيان أثر الرسوم المتحركة على الطفولة يُستهدف فيها الوالدان بالدرجة الأولى، والعلماء وأصحاب رؤوس الأموال، حملة منبثقة من حقائق ومشاهدات تكفل تجاوب الجميع معها.

المصادر:

١. أثر استخدام برامج رسوم متحركة علمية في تدريس العلوم في اكتساب التلاميذ للمفاهيم العلمية «دراسة تجريبية على تلاميذ الصف السادس الأساسي» د.مأمون المومني، ود.عدنان سالم، وسعيد نزال، نشر في مجلة دمشق، المجلد ٢٧، العدد الثالث والرابع ٢٠١١.

٢. أثر الرسوم المتحركة في تنمية السلوك العدواني للطفل الجزائري دراسة ميدانية بالمدرسة الابتدائية آيت علي خالد ببوفاريك، تأليف: شعبان مهدية – جامعة البويرة، وبن عيسى آمال – جامعة الجزائر، ضمن فعاليات الملتقى الوطني حول دور التربية في الحد من ظاهرة العنف، العدد ٠٤، مخبر الوقاية والأرغنوميا، جامعة الجزائر، ٢٠١١.

٣. أحكام التصوير في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير للطالب: محمد بن أحمد بن علي واصل، بإشراف: د. صالح بن عبدالله اللاحم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة بالرياض، للعام ١٤١٧هـ.

٤. أحكام التمثيل في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، إعداد محمد بن موسى بن مصطفى الدالي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، للعام ١٤٢٦-١٤٢٧هـ.

٥. الآداب للبيهقي- أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبدالله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

٦. آداب الزفاف في السنة المطهرة - أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت ١٤٢٠هـ)، دار السلام، الطبعة الشرعية الوحيدة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.

٧. الآداب الشرعية والمنح المرعية - محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو

عبدالله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (ت ٧٦٣هـ)، عالم الكتب.

٨. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري - أحمد بن محمد بن أبى بكر بن عبدالملك القسطلاني القتيبي المصري، أبو العباس، شهاب الدين (ت ٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ.

٩. الاستذكار- أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢١ – ٢٠٠٠.

١٠. أسنى المطالب في شرح روض الطالب - كريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت ٩٢٦هـ)، دار الكتاب الإسلامي.

١١. إعلان النكير على المفتونين بالتصوير - حمود بن عبدالله بن حمود بن عبدالرحمن التويجري (ت ١٤١٣هـ)، دار الهجرة للطباعة والنشر، الدمام - المملكة العربية السعودية.

١٢. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، المحقق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية.

١٣. أفلام الرسوم المتحركة وتقنياتها الجمالية – أ.خلف أحمد محمود أبو زيد، مجلة الرافد.

١٤. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: ناصر عبدالكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط.٧ ال، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٥. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف - علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت ٨٨٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط.٢.

١٦. البحر الرائق شرح كنز الدقائق - زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي.

١٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع - علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٨. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك) - أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (ت ١٢٤١هـ)، دار المعارف.

١٩. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، حققه: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٢٠. تحفة المحتاج في شرح المنهاج - أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٥٧هـ - ١٩٨٣م.

٢١. تحفة المودود بأحكام المولود - محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، المحقق: عبدالقادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان - دمشق، ط.١، ١٣٩١ - ١٩٧١.

٢٢. تخريج أحاديث إحياء علوم الدين - العِراقي (٧٢٥ - ٨٠٦هـ)، ابن السبكى (٧٢٧ - ٧٧١ هـ)، الزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥هـ)، استِخرَاج: أبي عبدالله مَحمُود بِن مُحَمّد الحَدّاد (١٣٧٤هـ ؟)، دار العاصمة للنشر - الرياض، ط.١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٢٣. التعريفات الفقهية - محمد عميم الإحسان المجددي البركتي، دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٤. تلبيس إبليس - جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٢٥. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبدالكبير البكري، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، ١٣٨٧هـ.

٢٦. الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.

٢٧. الجامع الكبير (سنن الترمذي) - محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، ١٩٩٨م.

٢٨. الجواب المفيد في حكم التصوير - الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، مجلة البحوث الإسلامية، السعودية العدد ١٧، الإصدار من ذي القعدة إلى صفر لسنة ١٤٠٦هـ - ١٤٠٧هـ.

٢٩. الذخيرة - أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت ٦٨٤هـ)، المحقق: جزء ١، ٨، ١٣: محمد حجي، وجزء ٢، ٦: سعيد أعراب، وجزء ٣ - ٥، ٧، ٩ - ١٢: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٣٠. رد المحتار على الدر المختار- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢هـ)، دار الفكر-بيروت، ط٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣١. رسائل ابن حزم الأندلسي - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم

الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، المحقق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة: الجزء: ١ - الطبعة: ١، ١٩٨٠، الجزء: ٢ - الطبعة: ٢، ١٩٨٧، الجزء: ٣ - الطبعة: ١، ١٩٨١، الجزء: ٤ - الطبعة: ١، ١٩٨٣.

٣٢. الرسوم المتحركة وأثرها في عقيدة الناشئة، د. محمد بن عبدالرحمن العريفي، بدون طبعة.

٣٣. روائع البيان تفسير آيات الأحكام - محمد علي الصابوني، طبع على نفقة: حسن عباس الشربتلي، مكتبة الغزالي - دمشق، مؤسسة مناهل العرفان - بيروت، ط.٣، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠م.

٣٤. الروض المعطار في خبر الأقطار - أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن عبدالمنعم الحِميرى (ت ٩٠٠هـ)، المحقق: إحسان عباس، مؤسسة ناصر للثقافة - بيروت - طبع على مطابع دار السراج، ط١٩٨٠،٢م.

٣٥. سنن أبي داود- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت ٢٧٥هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.

٣٦. السيرة النبوية لابن هشام - عبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت ٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط.٢، ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م.

٣٧. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار - محمد بن علي بن محمد ابن عبدالله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، دار ابن حزم، ط١.

٣٨. شرح صحيح البخاري لابن بطال - ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك (ت ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، ط.٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٣٩. شرح صحيح مسلم المسمى إكمال المُعلِم بفوائد مسلم - عياض بن

موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت ٥٤٤هـ)، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨م.

٤٠. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤١. صحيفة العرب أول صحيفة عربية يومية، تأسست في لندن عام ١٩٧٧، والمقال بعنوان: مشمش أفندي

٤٢. صناعة الصورة باليد مع بيان أحكام التصوير الفوتوغرافي- أ.د. عبدالله بن محمد الطيار.

٤٣. العلاقة بين مشاهدة بعض برامج التلفاز والسلوك العدواني لدى الأطفال بمحافظات غزة، رسالة ماجستير، مقدمة من أحمد محمد دحلان، إشراف: أ.د. محمد وفائي الحلو، الجامعة الإسلامية، كلية التربية، قسم علم النفس، للعام ٢٠٠٣.

٤٤. عمدة القاري شرح صحيح البخاري - أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٤٥. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب - شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، مؤسسة قرطبة – مصر، ط٢، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣م.

٤٦. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع، الرياض.

٤٧. فتح الباري شرح صحيح البخاري- أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩،رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي.

٤٨. فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة - محّمد سَعيد رَمضان البوطي، دار الفكر – دمشق، ط.٢٥ - ١٤٢٦هـ.

٤٩. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني - أحمد بن غانم (أو غنيم) بن سالم ابن مهنا، شهاب الدين النفراوي الأزهري المالكي (ت ١١٢٦هـ)، دار الفكر، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٥٠. فيض القدير شرح الجامع الصغير - زين الدين محمد المدعو بعبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (ت ١٠٣١هـ)، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط.١، ١٣٥٦ه.

٥١. القاموس الفقهي لغة واصطلاحا - الدكتور سعدي أبو جيب، دار الفكر. دمشق – سورية، ط٢، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٥٢. القيم المتضمنة في أفلام الرسوم المتحركة «دراسة تحليلية» د. عليان عبدالله الحولي، بحث مقدم إلى المؤتمر التربوي الأول «التربية في فلسطين وتغيرات العصر» نوفمبر ٢٠٠٤.

٥٣. لسان العرب - محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقي (ت ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣ - ١٤١٤هـ

٥٤. اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح - شمس الدين البِرْماوي، أبو عبدالله محمد بن عبدالدائم بن موسى النعيمي العسقلاني المصري الشافعي (ت ٨٣١هـ)، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف نور الدين طالب، دار النوادر، سوريا، ط.١، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٥٥. كتاب الموسيقى الكبير – للفيلسوف أبي نصر محمد بن طرخان الفارابي (ت٣٣٩ه) تحقيق وشرح: غطاس عبدالملك خشبة، مراجعة وتصدير: د. محمود أحمد الحنفي، دار الكاتب العربي، القاهرة.

٥٦. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - مصطفى بن عبدالله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى – بغداد،١٩٤١م.

٥٧. كشف المشكل من حديث الصحيحين - جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، المحقق: علي حسين البواب، دار الوطن – الرياض.

٥٨. كف الرعاع عن محرمات اللهو والسماع - أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت٩٧٤هـ)، المحقق: عبدالحميد الأزهري.

٥٩. كفاية النبيه في شرح التنبيه - أحمد بن محمد بن علي الأنصاري، أبو العباس، نجم الدين، المعروف بابن الرفعة (ت ٧١٠هـ)، المحقق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، ط١، م ٢٠٠٩.

٦٠. المجموع شرح المهذب - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، دار الفكر.

٦١. مجموع الفتاوى - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٦٢. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، جمع وترتيب: فهد بن ناصر ابن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا، الطبعة الأخيرة - ١٤١٣هـ.

٦٣. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - أبو محمد عبدالحق بن غالب ابن عبدالرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ)، المحقق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط.١ - ١٤٢٢هـ.

٦٤. المحلى بالآثار - أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (ت ٤٥٦هـ)، دار الفكر – بيروت

٦٥. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه - أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز بن عمر بن مَازَةَ

البخاري الحنفي (ت ٦١٦هـ)، المحقق: عبدالكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م.

٦٦. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح- علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري (ت ١٠١٤هـ)، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٦٧. مدخل في الرسوم المتحركة والانمي، موقع دبليو إنتر.

٦٨. المدونة - مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت ١٧٩هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦٩. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٧٠. معالم القربة في طلب الحسبة - محمد بن محمد بن أحمد بن أبي زيد بن الأخوة، القرشي، ضياء الدين (ت ٧٢٩هـ)، دار الفنون «كمبردج».

٧١. معجم اللغة العربية المعاصرة – د. أحمد مختار عبدالحميد عمر (ت ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨م.

٧٢. معجم لغة الفقهاء - محمد رواس قلعجي - حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٧٣. معجم مقاييس اللغة - أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٧٤. المعجم الوسيط - مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبدالقادر/ محمد النجار)، دار الدعوة.

٧٥. المغني لابن قدامة - أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، مكتبة القاهرة.

٧٦. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج - شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٧٧. المقدمات الممهدات - أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت ٥٢٠هـ)، تحقيق: الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م.

٧٨. ممارسة الفنّ في الشريعة الإسلامية - دراسة فقهية مقارنة، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير، إعداد الطالب: صالح بن أحمد الغزالي، إشراف: د. عابد بن محمد السفياني، المملكة العربية السعودية، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الفقه، للعام ١٤١٤.

٧٩. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية - تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط.١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٨٠. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج - أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢.

٨١. منهج التربية الإسلامية - محمد بن قطب بن إبراهيم، دار الشروق، ط.١٦.

٨٢. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل- شمس الدين أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت ٩٥٤هـ)، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٨٣. نيل الأوطار- محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت ١٢٥٠هـ)، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٨٤. نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار - أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفي بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، المحقق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – قطر، ط١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٨٥. النهاية في غريب الحديث والأثر - مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٨٦. الورع- أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت ٢٤١هـ)، رواية: أبو بكر أحمد بن محمد بن الحجاج المروزي (ت ٢٧٥هـ)، المحقق: سمير بن أمين الزهيري، دار الصميعي - الرياض – السعودية، ط١، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

استدامة
زواج المسلمة من غير المسلم
دراسة مقاصدية

الدكتور/ صالح بن خالد بن صالح الشقيرات
أستاذ القضاء المشارك/ قسم الدراسات الإسلامية
جامعة الجوف/المملكة العربية السعودية

أ/ خديجة بوسبع
جامعة السلطان مولاي سليمان
كلية الآداب والعلوم الإنسانية / المملكة المغربية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

إنّ مما منَّ الله تعالى به على الإنسانية الزواج الذي يعتبر من المسائل المهمة، التي تبني حياة الأفراد واستقرارهم واستمرار الحياة، لذا اعتنى الإسلام كثيرًا بكل ما يتعلق به، وسعى للحفاظ على جنس الإنسان؛ فكفله له بتشريع الزواج الشرعي الذي ينتج عنه إيجاد النسل.

أهمية البحث

مع أهمية الزواج وضرورته في تكوين الأسرة المستمرة إلا أنّ هناك امورا طارئة قد تغير مجرى حياة الزوجين؛ من ذلك إسلام أحد الزوجين الكافرين دون الآخر. ولكن المسألة الشائكة هي: إذا كانت المرأة هي البادئة بالدخول إلى الإسلام، وتأخر الزوج أو بقي على دينه، فما الذي سيحصل بمستقبل هذه الأسرة، وما نتج عنها من أطفالٍ، حيث كان لا بدّ من دراسة هذه المسألة دراسة مقاصدية تتوافق مع الشرع.

مشكلة الدراسة:

تكمن مشكلة الدراسة في مدى قدرتها على الإجابة على الأسئلة الأتية:

- ما حكم زواج المسلمة من غير المسلم ابتداءً؟
- ما حكم الزواج اذا اسلمت الزوجة ولم يسلم الزوج؟
- ما هي حكمة ومقصد الزواج؟

لقد اختلفت آراء وأحكام الفقهاء قديما وحديثا حول هذا الموضوع، وخاصة أنّ المتداول هو أنّ الإسلام يمنع استمرار الزوجية بين المسلمة وغير المسلم، ونفس الأمر بين المسلم وغير الكتابية.

إذن ما الأحكام الشرعية المتعلقة بإسلام الزوجة دون زوجها خاصة إذا كان الزوجان في الأصل غير مسلمين، ثم أسلمت الزوجة دون زوجها؟

خطة الدراسة:

اشتملت خطة البحث على مقدمة و ثلاثة مطالب وخاتمة ضمت النتائج والتوصيات؛ على النحو الآتي:

المطلب الأول: آراء العلماء المعجلين بالفرقة عند إسلام الزوجة.

الفرع الأول: تحرير آراء ومذاهب الفقهاء في المسألة.

الفرع الثاني: الأدلة والمناقشة.

المطلب الثاني: آراء العلماء غير المعجلين بالفرقة عند إسلام الزوجة.

الفرع الأول: تحرير آراء ومذاهب الفقهاء في المسألة.

الفرع الثاني: الأدلة والمناقشة.

الفرع الثالث: تحقيق قول ابن القيم في المسألة.

المطلب الثالث: آراء الباحثين المعاصرين في المسألة.

الفرع الأول: آراء المعجلين بالفرقة عند إسلام الزوجة وأدلتهم.

الفرع الثاني: آراء غير المعجلين بالفرقة عند إسلام الزوجة وادلتهم.

ثم جاءت نتائج وتوصيات البحث ولائحة المصادر والمراجع.



المطلب الأول: آراء العلماء المعجلين بالفرقة عند إسلام الزوجة

بعد إجماع العلماء على أنّه يحرم زواج الكافر بالمسلمة مطلقاً ابتداءً سواء كان كتابياً أو غيره[1]، اختلف الفقهاء[2] - رحمهم الله تعالى- مع تباينٍ في مذاهبهم الفقهية على حرمة بقاء الزوجة التي أسلمت مع زوجها غير المسلم، سواء كان الزوج كتابياً أو غير كتابي[3].

(١) انظر: الكاساني، علاء الدين، أبو بكر الكاساني (المتوفى: ٥٨٧هـ): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م. ٢/٣٣٨- بتصرف، الشيرازي، المهذب ٢/٥٦، ابن قدامة، المغني ٧/١٣٠، الزيلعي، تبيين الحقائق ٢/١٠٩

(٢) نقل بعض أهل العلم الإجماع على حرمة بقاء المرأة مع زوجها الكافر بعد إسلامها؛ ومن ذلك ما قاله أبو عبدالله محمد القرطبي في تفسيره: الجامع لأحكام القرآن، ط٣، مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، طبع دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م (٣/٧٢): «وأجمعت الأمة على أن المشرك لا يطأ المؤمنة بوجه؛ لما في ذلك من الغضاضة على الإسلام». انظر: / أبو فارس: أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح ص ٢٨./ حكم إخبار المرأة التي أسلمت وزوجها غير مسلم أنها أسلمت وحكم عرض الإسلام عليه، وحدة البحث العلمي، إدارة الإفتاء http://site.islam.gov.kw/eftaa/

ويقول ابن حجر العسقلاني (٧٧٣- ٨٥٢هـ): في الفتح: «ولم يذهب أحد إلى جواز تقرير المسلمة تحت المشرك إذا تأخّر إسلامه عن إسلامها حتى انقضت عدتها، وممن نقل الإجماع في ذلك ابن عبدالبر، وأشار إلى أن بعض أهل الظاهر قال بجوازه، وردّه بالإجماع المذكور، وتُعُقِّب بثبوت الخلاف فيه قديماً، وهو منقول عن علي وعن إبراهيم النخعي، أخرجه ابن أبي شيبة عنهما بطرق قوية، وبه أفتى حماد شيخ أبي حنيفة» اهـ. فتح الباري شرح صحيح البخاري، طبع شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، سنة الطبعة ١٣٧٨هـ- ١٩٥٩م. (٩/٤٢٣).

ومن تأمل هذه الآثار يرى أنه ليس فيها دلالة على تمكين الزوج الكافر من زوجته بعد إسلامها، وأن غاية ما فيها أن الزوج الكافر إذا أسلم بعد زوجته كان أولى بها، ولا يحتاج إلى تجديد عقد ومهر، ويقرَّان على عقدهما الأول.

- وأما ما ورد عن عمر من القول بالتخيير؛ فمعناه أن تخيَّر المرأة بين انتظار زوجها حتى يسلم، أو عدم الانتظار فتتزوج غيره. ومما يدل على أن هذا هو مراد عمر ﷺ تخيير عمر لعباد بن النعمان بين الإسلام أو نزع امرأته منه؛ فلما أبى الإسلام نزعها منه. انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/١٠٦). فهذه الرواية المفصلة توضح ما جاء مجملاً في رواية التخيير. والله أعلم.

(٣) وهو ما ذهب إليه الأئمة الأربعة والظاهرية، إلا أنه وقع خلاف بينهم في الزمن الذي تنتظرهِ المرأة لإسلام زوجها حتى يُقرَّا على عقدهما الأول؛ فمنهم من قال: إن عقد الزواج ينحل بمجرد الإسلام؛ سواء كان قبل الدخول أو بعده، كما هو مذهب الظاهرية، ومنهم منٍ فرَّق بين حصول الإسلام قبل الدخول أو بعده، فإن كان قبل الدخول فيكون التفريق وحل عقد =

الفرع الأول: تحرير آراء العلماء

تباينت آراء العلماء حول استدامة زواج المسلمة من غير المسلم، ونفصّل هذه الآراء على النحو الآتي:

القول الأول: وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية،[1] من حيث أنّه في حال إسلام الزوجة دون زوجها، فالفرقة يجب أن تحصل بينهما مع اختلافٍ بينهم في الوقت الذي تحصل به الفرقة أو الفسخ.

أولاً: فقد رأى فقهاء المالكية والشافعية وجمهور الحنابلة[2] القول بالتفريق بين المدخول بها وغير المدخول بها:

فالتي لم يدخل بها زوجها تحصل الفرقة بينهما من حين إسلامها، ويكون ذلك فسخاً لا طلاقاً، ولا عدة عليها في هذه الحال.

وأما المدخول بها فإنّ الأمر يقف على انقضاء العدة، فإن أسلم قبل انقضائها فهما على النكاح، وإن لم يسلم حتى انقضت العدة وقعت الفرقة، وتنكح بعده من تشاء.

= النكاح على الفور، وإن كان بعد الدخول فلا ينحل عقد النكاح إلا بعد انقضاء عدة المرأة بحسب حالها آيسة، أو غير آيسة، أو صغيرة، أو حاملاً، وهذا هو مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة. ومنهم من فرق بين كون الزوجين في دار الإسلام، أو في دار الحرب، أو أحدهما في دار الإسلام والآخر في دار الحرب؛ فإن كانا في دار الإسلام فلا يفرق بينهما إلا القاضي بعد عرض الإسلام على الزوج وإبائه، أما إن كانا في دار الحرب أو كان أحدهما في دار الحرب والآخر في دار الإسلام، فالتفريق يكون بانقضاء عدتها، وهذا مذهب الحنفية.
واتفقوا جميعاً على أنّ الفرقة تقع بمجرد الإسلام إذا كان إسلام المرأة قبل الدخول بها.

* ينظر تفصيل هذه المسائل في: العناية (٥/١٠٢، ١٠٥)، شرح فتح القدير (٣/٤١٩، ٤٢١)، المحيط البرهاني (٣/٣٠٠، ٣٠١)، التلقين (١/٣٠٦)، الثمر الداني (١/٤٥٩)، الحاوي (٩/٢٥٨، ٢٥٩)، دليل المحتاج (٣/٩٥)، المغني (٧/٥٣٢)، الإنصاف (٨/٢١٣).

(١) انظر: التاج والإكليل (٣/٩٩٣)، نهاية المحتاج (٢١/٥٧)، الفروع (٩/٢٣٣)،المغني (٧/٥٥٨).

(٢) انظر المراجع السابقة.

ثانيا: وأما قول ابن حزم الظاهري ورواية عن الإمام أحمد: فالرأي عندهم هو عدم التفريق بين المدخول بها وغير المدخول بها، فالفرقة تقع ساعة إسلامها، ولا انتظار لعدة، واختار هذا القول: الخلال، وأبو ثور وحكاه أبو محمد بن حزم عن عمر بن الخطاب، وجابر بن عبدالله، وابن عباس - رضي اللَه عنهم - وبه يقول حماد بن زيد، والحكم بن عتيبة وسعيد بن جبير، وعمر بن عبدالعزيز، وعدي بن عدي الكندي، والحسن البصريّ، وقتادة، والشعبي، وغيرهم.أيما امرأة أسلمت ولها زوج كافر ذمي، أو حربي، فحين إسلامها انفسخ نكاحها منه - سواء أسلم بعدها بطرفة عين، أو أكثر أو لم يسلم. لا سبيل له عليها إلا بابتداء نكاح برضاها وإلا فلا.[1]

القول الثاني: وهذا ما ذهب إليه الحنفية، قال أبو حنيفة: أيهما أسلم قبل الآخر في دار الإسلام، فإنه يعرض الإسلام على الذي لم يسلم منهما؛ فإن أسلم بقيا على نكاحهما، وإن أبى فحينئذ تقع الفرقة، ولا معنى لمراعاة العدة في ذلك[2].

وقال: فإن أسلمت في دار الحرب فخرجت مسلمة أو ذمية فساعة حصولها في دار الإسلام يقع الفسخ بينهما لا قبل ذلك؛ فإن لم تخرج من دار الحرب فإن حاضت ثلاث حيض قبل أن يسلم هو وقعت الفرقة حينئذ، وعليها أن تبتدئ ثلاث حيض أخر عدة منه، وإن أسلم هو قبل ذلك فهو على نكاحه معها.[3]

---

(١) ابن حزم (المتوفى: ٤٥٦هـ): المحلى بالآثار، بدون طبعة وبدون تاريخ، دار الفكر – بيروت. ج٥ ص ٣٦٨. وابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق عليه: أبو البراء يوسف بن أحمد البكري، وأبو أحمد شاكر توفيق العاروري، مج ٢، رمادي للنشر المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م. ص ٦٤٣.

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع ٢/٢٧٧، والزيلعي، تبيين الحقائق ٢/١٠٩،وابن حزم: المحلى بالآثار، ج٥ ص ٣٦٨.

(٣) ابن حزم: المحلى بالآثار، ج٥ ص ٣٦٨.

إذا كان أبو حنيفة لم يفرّق بين البادئ بالإسلام؛ إذا كان الزوج أو الزوجة، فأيهما أسلم الأول يعرض الإسلام على الثاني، فإن هناك رأياً أكثر وضوحا ودقة؛ إذ يرجعون سبب التفرقة بين الزوجين المختلفين في الديانة إلى اختلاف الأمصار؛ إذ يبطل عقد النكاح إذا انتقلت الزوجة من دار الحرب إلى دار الإسلام لأن اختلاف الدارين يفرق بينهما، ولا يبطل عقد النكاح إذا كان الزوجان في دار الإسلام بالذمة، وإنما يعرض الإسلام على الزوج، فإن أبى فرق بينهما القاضي، وإن أسلم استمرت الزوجية، وهذا مذهب الحنفية[١].

أما إذا كان الآخر في دار الإسلام أو في دار الحرب، أقام الآخر فيها أو خرج إلى دار الإسلام، فحاصله أنه ما لم يجتمعا في دار الإسلام، فإنه لا يعرض الإسلام على المصر سواء خرج المسلم أو الآخر.[٢]

وجملة الكلام فيه أن الزوجين الكافرين إذا أسلم أحدهما في دار الإسلام، فإن كانا كتابيين، فأسلم الزوج، فالنكاح بحاله؛ لأن الكتابية محل لنكاح المسلم ابتداء، فكذا بقاءه، وإن أسلمت المرأة لا تقع الفرقة بنفس الإسلام عندنا، ولكن يعرض الإسلام على زوجها، فإن أسلم بقيا على النكاح، وإن أبى الإسلام، فرق القاضي بينهما؛ لأنّه لا يجوز أن تكون المسلمة تحت نكاح الكافر، ولهذا لم يجز نكاح الكافر المسلمة ابتداء، فكذا في البقاء عليه، وإن كانا مشركين أو مجوسيين، فأسلم أحدهما أيهما كان يعرض الإسلام على الآخر، ولا تقع الفرقة بنفس الإسلام عندنا، فإن أسلم؛ فهما على النكاح، وإن أبى الإسلام؛ فرق القاضي بينهما[٣].

---

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ٢/٣٣٨- بتصرف..

(٢) ابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ): البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، دار الكتاب الإسلامي. (٣/٢٢٨).

(٣) انظر: السرخسي، المبسوط، (٥/٤٥)، و الكاساني: بدائع الصنائع ٢/٣٣٦.

وعلل الحنفية القول باشتراط عرض الإسلام على الزوج غير المسلم؛ بأنّ التفريق بين الزوجين لابد له من سبب، فعند إسلام أحد الزوجين في دار الحرب لا تقع الفرقة في الحال، بل تقف على مضي ثلاث حيض، إن كانت ممن تحيض، وإن كانت ممن لا تحيض فثلاثة أشهر، فإن أسلم الباقي منهما في هذه المدة، فهما على النكاح، وإن لم يسلم حتى مضت المدة وقعت الفرقة؛ لأن الإسلام لا يصلح سببا لثبوت الفرقة بينهما، ولكن يعرض الإسلام على الآخر، فإذا أبى حينئذ يُفرّق، وكانت الفرقة حاصلة بالإباء، ولا يعرف الإباء إلا بالعرض، وقد امتنع العرض لانعدام الولاية، وقد مست الحاجة إلى التفريق إذ المشرك لا يصلح لنكاح.

الفرع الثاني: الأدلة

أولاً: أدلة الجمهور

أولاً: قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْ ۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۚ وَلَا تُمْسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ ۖ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾ ﴾ [الممتحنة: ١٠].

قال ابن حزم: فهذا حكم الله الذي لا يحل لأحد أن يخرج عنه، فقد حرم الله تعالى رجوع المؤمنة إلى الكافر، وصرح سبحانه وتعالى بأنّ نكاحها مباح لنا، فهذا صريح في انقطاع العصمة بإسلامها، وصح أنّ الذي يُسلم مأمورٌ بأن لا يمسك بعصمة كافرة، ولذلك فبمجرد يقع الإسلام، أو الردة، فقد انقطعت عصمة المسلمة من الكافر، وعصمة الكافرة من المسلم - سواء أسلم أحدهما وكانا كافرين، أو ارتد أحدهما وكانا مسلمين، فهذه الآية ضمت مجموعة من الأدلة.

يقول ابن جزي: «هذا تعليل- الآية السابقة- للمنع في رد المرأة إلى الكفار، وفيه دليل على ارتفاع النكاح بين المشركين والمسلمات»[١].

ويقول الشوكاني: «وفيه دليل على أنّ المؤمنة لا تحلُّ لكافر، وأنّ إسلام المرأة يوجب فرقتها من زوجها لا مجرد هجرتها، والتكرير لتأكيد الحرمة، وأنّ الأول لبيان زوال النكاح، و الثاني لامتناع النكاح الجديد »[٢].

ثانياً: مـا رويَ عن ابْن شُـبْرُمَةَ أنّه قَالَ: «كان الناس على عهـد رسـول الله ﷺ الرجل قبل المرأة، والمرأة قبل الرجلِ، فأيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امرأته، فإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما».[٣]

ثالثًا: قال ابن شهاب: كان بين إسلام امرأة صفوان وبين إسلام صفوان نحو من شهر، قالوا عن ابن شهاب وأسلمت أم حكيم بنت الحارث بن هشام يوم الفتح بمكة، وهرب زوجها عكرمة بن أبي جهل من الإسلام حتى قدم اليمن، فارتحلت أم حكيم بنت الحارث بن هشام وهي مسلمة حتى قدمت عليه في اليمن، فدعته إلى الإسلام فأسلم، فقدمت به على رسول الله ﷺ، فلما رآه رسول الله ﷺ وثب إليه فرحا وما عليه رداء حتى بايعه، قال فلم يبلغنا أن رسول الله ﷺ فرق بينه وبينها واستقرت عنده بذلك النكاح.[٤]

في حين يقول الشافعي: «ولم أعلم مخالفا في أن المتخلف عن الإسلام منهما، إذا انقضت عدة المرأة قبل أن يسلم انقطعت العصمة بينهما. وسواء

---

(١) ابن جزي، محمد بن أحمد الكلبي: التسهيل لعلوم التنزيل، ط١: ١٣٥٥هـ، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة. (٤/ ١١٥).

(٢) الشوكاني، محمد بن علي (١٢٥٠): فتح القدير بين فنيّ الرواية والدراية من علم التفسير، ط٢: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة.، (٥/ ٢١٥)

(٣) ابن القيّم، أحكام أهل الذمة، (٢ / ٦٥٣).

(٤) مالك بن أنس(المتوفى: ١٧٩هـ): المدونة،الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية (٢ /٢١٣).

خرج المسلم منهما من دار الحرب وأقام المتخلف فيها أو خرج المتخلف عن الإسلام أو خرجا معا أو أقاما معا لا تصنع الدار في التحريم والتحليل شيئا إنما يصنعه اختلاف الدينين.»[1]

رابعاً: أنّه صح عن النبي ﷺ أنّه قال: «المهاجر من هجر ما نهى الله عنه» فكل من أسلم فقد هجر الكفر، الذي قد نهي عنه فهو مهاجر[2].

خامسًا: ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه[3]، عن داود بن كردوس قال: كان رجل من بني تغلب يقال له عباد بن النعمان بن زرعة، كانت عنده المرأة من بني تميم، وكان عبّاد نصرانياً، فأسلمت امرأته، وأبى أن يُسلم، ففرَّق عمر رضي الله عنه بينهما.

سادساً: ما روى البيهقي في سننه عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما أنّه قال لما سئل عن نكاح المسلم اليهودية والنصرانية: «لا يرثن مسلماً ولا يرثهن، ونساء أهل الكتاب لنا حل، ونساؤنا عليهم حرام».[4]

---

(١) ابن ابي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة (٥/٩٢) رقم ١٨٦٢٠.

(٢) ابن حزم، المحلى بالآثار (٥/٣٧٤)، والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (١٠)، و(٦١١٩). قال ابن القيم في أحكام أهل الذمة ص ٦٨٦: قالوا: فهذا حكم الله الذي لا يحل لأحد أن يخرج عنه، وقد حرم فيه رجوع المؤمنة إلى الكافر، وصرح سبحانه بإباحة نكاحها، ولو كانت في عصمة الزوج حتى يسلم في العدة أو بعدها لم يجز نكاحها، لا سيما والمهاجرة تستبرأ بحيضة.وهذا صريح في انقطاع العصمة بالهجرة. وقوله: «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» صريح في أن المسلم مأمور ألا يمسك عصمة امرأة إذا لم تسلم، فصح أن ساعة وقوع الإسلام منه تنقطع عصمة الكافرة منه.
وقوله تعالى: «لا هنّ حل لهم ولا هم يحلّون لهن» صريح في تحريم أحدهما على الآخر في كل وقت، فهذه، أربعة أدلة من الآية، ودعونا من تلك المنقطعات والمراسيل والآثار المختلفة، ففي كتاب الله الشفاء والعصمة.

(٣) عبدالله محمد ابن أبي شيبة: مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١: ١٤٠٩هـ، مكتبة الرشد، الرياض. (٥/٩٠-٩١) ومداره على سليمان الشيباني، وهو من الثقات.

(٤) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ):السنن الكبرى، وفي ذيله الجوهر النقي، لابن التركماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، االدكن- الهند، ط١: ١٣٥٥هـ (٧/١٧٢)، وإسناده صحيح.

سابعاً: ما روى البخاري في صحيحه[١].عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها بساعة حرمت عليه».

ثامنًا: وقد وردت آثـار عن التابعين تنصّ على حرمة بقاء المرأة مع زوجها الكافـر بعد إسلامها، وهو مروي عن عطاء بن أبي رباح، ومجاهد بن جبر، والحسن البصري، والحكم بن عتيبة، وسعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعمر بن عبدالعزيز، وعدي بن عدي، وطاووس بن كيسان، وقتادة بن دعامة[٢].

تاسعًا: الأصل تحريم التناكح بين المسلمين والمشركين؛ فالمسلمة لا تحلّ لكافر بحال سواء إن كان الكافر كتابيا أو وثنيا، فأما المسلم فيحل له من الكفار الكتابيات، ويحرم عليه ما عداهن من المشركات»[٣].

ثانياً: أدلة الحنفية

أولاً: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠]. قَالَ أَبُو بَكْرٍ الجصاص فِي هَذِهِ الْآيَةِ ضُرُوبٌ مِنْ الدَّلَالَةِ عَلَى وقوع الفرقَة باختلَاف الدارين بين الزوجين؛ واختلاف الدارين أن يكون أحد الزوجين من أهل دار الحرب، والآخر من أهل دار الإسلام؛ وذلك لأن المهاجرة إلى دار الإسلام قد صارت من أهل دار الإسلام وزوجها باق على كفره من أهل دار الحرب فقد اختلفت بهما الداران وحكم الله بوقوع الفرقة بينهما بقوله: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] و﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ

(١) أبو عبدالله محمد ابن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري متن فتح الباري بشرح صحيح البخاري، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٧٨هـ- ١٩٥٩م. (٥/ ٢٠٢٤).

(٢) انظر الآثار الواردة عنهم في: صحيح البخاري (٥/ ٢٠٢٤)، مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٩٠، ٩٢)، ابن حزم: المحلى ٥/ ٣٦٨

(٣) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الحاوي في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق الشيخ معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م. ٩جص ٢٥٥، / د. أبو فارس: أثر إسلام احد الزوجين في النكاح ص ٤٣.

عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [الممتحنة: ٨]. ولو كانت الزوجية باقية لكان الزوج أولى بها بأن تكون معه حيث أراد. ويدل عليه أيضا قوله: ﴿ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [الممتحنة: ١٠] وقوله: ﴿ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُوا۟ ﴾ [الممتحنة: ١٠] يدل عليه أيضا لأنّه أمر برد مهرها على الزوج ولو كانت الزوجية باقية لما استحق الزوج رد المهر لأنّه لَا يجوز أن يستحق البضع وبدله ويدل عليه قوله: ﴿ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [الممتحنة: ١٠]. ولو كان النكاح الأول باقيا لما جاز لها أن تتزوج ويدل عليه قوله: ﴿ وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ ﴾ [الممتحنة: ١٠]، والعصمة المنع فنهانا أن نمتنع من تزويجها لأجل زوجها الحربيّ[١].

وإجمالا اختلفت الآراء والأحكام حول استمرار الزوجة التي أسلمت وأصر زوجها على دينه، فمنهم من يرى أن سبب الفرقة يرجع إلى اختلاف الدين كون الزوجة أسلمت والآخر على غير الإسلام، وآخرون ردوا انقضاء الزوجية إلى اختلاف الدارين، وهناك من يرى كون النكاح يطلق على العقد ويطلق على الوطء، وحين نقول أثر إسلام أحد الزوجين على النكاح، أي على عقد الزواج وعلى الوطء، أي يصبح العقد موقوفا والوطء ممنوعا. قال ابن عطية: «ذكر الله العلة في ألا يرد النساء إلى الكفار هي امتناع الوطء وحرمته»[٢].

ثانياً: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنّه روي أنّ رجلا من بني تغلب أسلمت امرأته، فعرض عمر ﷺ عليه الإسلام، فامتنع، ففرّق بينهما، وكان

---

(١) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي (المتوفى: ٣٧٠هـ): أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، ١٤٠٥ هـ، دار إحياء التراث العربي - بيروت. بَابُ وُقُوعِ الْفُرْقَةِ بِاخْتِلَافِ الدَّارَيْنِ ٥ج ص ٣٣٨- ٣٢٩

(٢) ابن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري والسيد عبدالعال السيد إبراهيم، ط١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الدوحة قطع. ١٤/ ٤٠٩./ د. أبو فارس: أثر إسلام احد الزوجين في النكاح، ص ١٦.

ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، فيكون إجماعا. ولو وقعت الفرقة بنفس الإسلام لما كانت الحاجة إلى التفريق، لأن الإسلام لا يجوز أن يكون مبطلا للنكاح؛ لأنّه عرف عاصما للأملاك، فكيف يكون مبطلا لها، ولا يجوز أن يبطل بالكفر أيضا؛ لأنّ الكفر كان موجودا منهما، ولم يمنع ابتداء النكاح، فلأن لا يمنع البقاء وأنه أسهل أولى، إلا أننا لو أبقينا النكاح بينهما لما حصل المقصد؛ لأن مقاصد النكاح لا تحصل إلا بالاستفراش، والكافر لا يُمكّن من استفراش المسلمة، والمسلم لا يحل له استفراش المشركة والمجوسية لخبثهما، فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة، فيفرق القاضي بينهما عند إباء الإسلام؛ لأنّ اليأس عن حصول المقاصد يحصل عنده[1]. وهذا هو السبب الموجب للفرقة، فالإسلام إذن حسب الأحناف، لا يمكن أن يكون سبب الفرقة بين الزوجين، ولابد للحكم بالفرقة أن يكون لها سبب، فكان الإباء هو السبب.

وأما الكلام في كيفية الفرقة عند إباء الزوج الإسلام بعد ما أسلمت امرأته المشركة أو المجوسية أو الكتابية، فوجه قول أبي يوسف أنّ هذه فرقة يشترك في سببها الزوجان، ويستويان فيه، فإنّ الإباء من كل واحد منهما سبب الفرقة، ثم الفرقة الحاصلة بإبائها فرقة بغير طلاق، فكذا بإبائه لاستوائهما في السببيّة كما إذا ملك أحدهما صاحبه، ولهما أن الحاجة إلى التفريق عند الإباء لفوات مقاصد النكاح ولأنّ مقاصد النكاح إذا لم تحصل لم يكن في بقاء النكاح فائدة، فتقع الحاجة إلى التفريق، والأصل في التفريق هو الزوج؛ لأنّ الملك له، والقاضي ينوب منابه، فكان الأصل في الفرقة هو فرقة الطلاق، فيجعل طلاقا ما أمكن، وفي إباء المرأة لا يمكن؛ لأنها لا تملك الطلاق، فيجعل فسخا.

(١) السرخسي: المبسوط ٥/٤٦، الكاساني: بدائع الصنائع، ٢/٣٣٧.

المطلب الثاني: آراء القائلين بعدم تعجيل الفرقة وأدلتهم

الإمام ابن القيم الجوزية من العلماء القدامى الذين استفاضوا في بحث قضية إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، وأغلب أقوال المناصرين من المعاصرين ترتكز على أقواله؛ إذ رأى جواز بقاء المرأة على عصمة زوجها تتربص به إلى حين إسلامه طال زمان الانتظار أو قصر، أو تختار الزواج بغيره.

الفرع الأول: آراء القائلين بعدم التعجيل وأدلتهم.

فقد جاء في أحكام الذمة تسعة أقوال لابن القيم ذكرها في مسألة زواج المسلمة بغير المسلم؛ منها أقوال للمعجلين بالفرقة وأدلتهم – وقد سبق ذكرها-، وسنذكر بعض الأقوال التي لم نذكرها سابقاً.

القول الأول[1]: تنتظر المرأة وتتربص، ولو مكثت سنين إن اختارت ذلك:

قال حماد بن سلمة عن أيوب السختياني وقتادة، كلاهما عن محمد بن سيرين عن عبدالله بن يزيد الخطمي قال: أسلمت امرأة من أهل الحيرة ولم يسلم زوجها فكتب فيها عمر بن الخطاب ﷺ: أن خيروها، فإن شاءت فارقته، وإن شاءت قرت عنده.[2]

---

(١) هذا هو القول السادس الذي ذكره ابن القيم والأقوال الأولى لابن القيم هي للقائلين بضرورة التفرقة بين الزوجين بمجرد إسلام المرأة وبقاء الزوج على دينه، وقد تم إدراج بعضها في المطلب الأول.

(٢) عبدالرزاق بن همام الصنعاني: المصنف، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، نشر: المجلس العلمي، الهند، ١٩٧٠م- ١٩٧٢م (٦/ ٨٤)، و(٧/ ١٧٥) قال: أخبرنا معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين، عن عبدالله بن يزيد، وهذا إسناد صحيح، معمر هو ابن راشد، وأيوب هو السختياني، وابن سيرين هو محمد، وهؤلاء ثقات كبار معروفون، متفق عليهم في الصحيحين، وقد صحح ابن حجر هذا الإسناد في الفتح (٩/ ٤٢١).
وقد اعترض الدكتور همام عبدالرحيم سعيد على تصحيح هذا الحديث فقال: ولا شك أنّ رجال السند ثقات، ومثلهم متفق على تخريج حديثهم في الصحيح. ولكن لهذا السّند علّة، فقد رواه معمر بن راشد عن أيوب بن أبي تميمة، وكلاهما ثقة، إلا أن رواية معمر عن أيوب =

وبنفس السند ورد بصيغة أخرى: «أن نصرانيًّا أسلمت امرأته فخيرها عمر ﷺ إن شاءت فارقته وإن شاءت أقامت عليه»(١).

قال ابن القيم: وليس معناه أنّها تقيم تحته وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص، فمتى أسلم فهي امرأته، ولو مكثت سنين: فهذا قول سادس، وهو أصح المذاهب في هذه المسألة، وعليه تدل السنّة كما سيأتي بيانه، وهو اختيار شيخ الإسلام (ابن تيمية).(٢)

القول الثاني: زوجها أحق بها ما لم تخرج من مصرها:

وقال حماد بن سلمة عن قتادة عن سعيد بن المسيب: أنّ عليا بن أبي طالب ﷺ قال في الزوجين الكافرين يسلم أحدهما: هو أملك ببضعها ما

= معلولة بأنّ معمرًا إذا روى عن البصريين أو إذا روى عن العراقيين فإنّه يخاف من حديثه؛ وذلك لأنّ معمرًا لم يكتب بالبصرة وكان يكتب باليمن، ذكر ذلك ابن رجب الحنبلي في شرح علل الترمذي (٢/ ٧٧٤) قال ابن أبي خيثمة إذا حدثك معمر عن العراقيين فخفه إلا عن الزهري وابن طاوس فإن حديثه عنهما مستقيم، فأما أهل الكوفة والبصرة فلا. وعليه فإننا نرد هذا السند من هذه الناحية دون أن يؤثر ذلك على رواية معمر عن غير العراقيين من بصريين وكوفيين. أهـ من بحث للدكتور محمد عبدالقادر أبو فارس بعنوان «أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح» صـ٣٧٢ ضمن أبحاث مجلة مجلس الإفتاء الأوروبي العدد الثاني يناير ٢٠٠٣م ذو القعدة ١٤٢٣هـ.

ونجيب عن ذلك بنحو ما أجاب به الدكتور عبدالله الجديع، حيث قال: إنّ الدكتور همام حين قال «لكن لهذا السند علة» ظنناه سيذكر مطعنًا يطعن به في هذه الرواية، لما عهدناه من منهج أهل العلم بالحديث، أن أحدهم إذا قال مثل هذه المقالة، أبان عن مطعن مفسر في حديث الثقة عن الثقة، أما هذا التعليل الذي أورده الدكتور فليس بمثله تتميز علل روايات الحديث، وليس هذا منهج نقاد الحديث، بل إن أحدًا من الأئمة لم يعل مثل هذا الإسناد لمجرد أن معمرًا رواه عن أيوب، دون إظهار وهم أو خطأ، فالمقطوع به أن الشيخين احتجا في الصحيحين برواية معمر عن أيوب في أحاديث عديدة، وصحح الترمذي كذلك أحاديث من رواية معمر عن أيوب. والأصل أن لا يقال: أخطأ الثقة إلا ببينة، ولو سوَّغنا قبول مثل هذا الكلام، لحكمنا برد كثير من أحاديث الصحيحين، فضلًا عن عامة الحديث الصحيح، ومعمر وإن لم يكن يكتب في البصرة، فإنه من الحفاظ، والكتاب للحافظ فضلة. أهـ من بحث للدكتور عبدالله الجديع بعنوان «إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه» صـ١٠٣، ١٠٤ ضمن أبحاث مجلة مجلس الإفتاء الأوروبي العدد الثاني يناير ٢٠٠٣م ذو القعدة ١٤٢٣هـ.

(١) هذا إسناد صحيح رجاله ثقات، وذكره ابن حزم في المحلى ٧/ ٣١٣ بهذا الاسناد/ ابن القيم: احكام أهل الذمة، ٢/ ٦٤٦ وعبدالرزاق: مصنف عبدالرزاق ٧/ ١٧٤- ١٧٥

(٢) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ٢/ ٦٤٦

دامت في دار هجرتها[1]. وقال سفيان بن عيينة عن مطرف بن طريف عن الشعبي عن علي: هو أحق بها ما لم تخرج من مصرها[2].

القول الثالث: هما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان:

وقال ابن أبي شيبة: حدثنا معتمر بن سليمان عن معمر عن الزهري: إن أسلمت ولم يسلم زوجها، فهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان: فهذا قول ثامن.[3]

القول الرابع: تقر عنده ويمنع من وطئها:

وقال داوود بن علي: إذا أسلمت زوجة الذمي ولم يسلم فإنها تَقَرُّ عنده، ولكن يُمنعُ من وطئها.

وقال شعبة: حدثنا حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي في ذمية أسلمت تحت ذمي، فقال: تقر عنده. وبه أفتى حماد بن أبي سليمان.

قلت- (والقائل ابن القيم)-: ومرادهم أنّ العصمة باقية، فتجب لها النفقة والسكنى، ولكن لا سبيل له إلى وطئها، كما يقول الجمهور في أم ولد الذمي إذا أسلمت سواء، فهذا قول تاسع.[4]

الفرع الثاني: تحقيق ابن القيم في المسألة:

قال ابن القيم: ونحن نذكر مآخذ هذه المذاهب، وما في تلك المآخذ من قوي وضعيف، وما هو الأولى بالصواب.

---

(١) هذا اسناد صحيح رجاله ثقات/ ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ٢/٦٤٦.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (١٠٠٨٤، ١٢٦٦١) بتحقيق حبيب الرحمن الأعظمي نشر المكتب الاسلامي – بيروت. وذكره ابن حزم في المحلى ٧/٣١٤ اسناده صحيح رجاله ثقات / ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ص ٦٤٦ -٦٤٧

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٨٣٢٣) وذكره ابن حزم في المحلى ٧/٣١٤ إسناد صحيح رجاله ثقات / انظر: ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ٢/٦٤٧

(٤) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ٢/٦٤٧ – ٦٤٨.

فأما أصحاب القول الأول – وهم الذين يوقعون الفرقة بمجرد الإسلام – فلا نعلم أحداً من الصحابة قال به البتة. وما حكاه أبو محمد بن حزم عن عمر وجابر وابن عباس ﷺ فبحسب ما فهمه من آثار رويت عنهم مطلقة، ونحن نذكرها:

قال ابن القيم ردا على رأي الظاهرية وأبو ثور وحكاه أبو محمد بن حزم: قلت: وحكاية ذلك عن عمر بن الخطاب غلط عليه، أو يكون رواية عنه، فسنذكر من آثار عمر بن الخطاب ﷺ خلاف ذلك مما ذكره أبو محمد وغيره.(١)

قال شعبة: أخبرني أبو اسحاق الشيباني قال: سمعت يزيد بن علقمة يقول: أنّ جده وجدته كانا نصرانيين، فأسلمت جدته، ففرق عمر بن الخطاب بينهما.

وليس في هذا دليل على تعجل الفرقة مطلقاً بنفس الإسلام، فلعله لم يكن يدخل بها، أو لعله فرق بعد انقضاء العدة، أو لعلها اختارت الفسخ دون انتظار إسلامه، أو لعل هذا مذهب من يرى أن النكاح باق حتى يفسخه السلطان.

وقد روي عن عمر ﷺ في هذا آثار يظن أنها متعارضة، ولا تعارض بينها، بل هي موافقة للسنة، فمنها هذا.

ومنها ما تقدم حكايته عنه أنه خيّر المرأة، إن شاءت أقامت عليه، وإن شاءت فارقته.

ومنها ما رواه ابن أبي شيبة عن عباد بن العوام عن أبي إسحاق الشيباني عن يزيد بن علقمة أنّ عبادة بن النعمان التغلبي، كان ناكحاً

(١) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، حققه وعلق عليه: ابو البراء يوسف بن أحمد البكري، وأبو أحمد شاكر توفيق العاروري، رمادي للنشر المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م فصل: في أحكام نكاح أهل الذمة ومناكحتهم ٢/٦٤١ – ٦٤٣.

امرأة من بني تميم، فأسلمت، فقال له عمر بن الخطاب ﷺ: إما أن تسلم وإما أن ننزعها منك، فأبى فنزعها عمر ﷺ.(١)

وقد تمسّك بها من يرى عرض الإسلام على الثاني، فإن أبى فرق بينهما. (وهو القول الثاني: قول أبي حنيفة).

قال ابن القيم: وهذه الآثار عن أمير المؤمنين لا تعارض بينها، فإنّ النكاح بالإسلام يصير جائزا بعد أن كان لازماً، فيجوز للإمام أن يعجل الفرقة، ويجوز له أن يعرض الإسلام على الثاني، ويجوز إبقاؤه إلى انقضاء العدة، ويجوز للمرأة التربص به إلى أن يسلم ولو مكثت سنين. كل هذا جائز لا محذور فيه.

والنكاح له ثلاثة أحوال:

١. حال لزوم.

٢. وحال تحريم وفسخ ليس إلا، كمن أسلم وتحته من لا يجوز ابتداء العقد عليها.

٣. وحال جواز ووقف، وهي مرتبة بين المرتبتين لا يحكم فيها بلزوم النكاح ولا بانقطاعه بالكلية. وفي هذه الحال تكون الزوجة بائنة من وجه دون وجه.

ولما قدم أبو العاص بن الربيع المدينة في زمن الهدنة، وهو مشرك، سألت امرأته زينب بنت رسول الله ﷺ: هل ينزل في دارها؟ فقالت: "إنه زوجك، ولكن لا يصل إليك"(٢).

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (١٨٣٠٣) انظر: ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، (٢/ ٦٤٨-٦٤٩).

(٢) أخرجه بهذا السياق الحاكم (٣/ ٢٣٦- ٢٣٧) من طريق ابن اسحاق قال فحدثني يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة.. وذكره بلفظ: «أي بنية؛ أكرمي مثواه، ولا يخلص إليك، فإنك لا تحلي له». =

فالنكاح في هذه المدة لا يحكم ببطلانه، ولا بلزومه وبقائه من كل وجه، ولهذا خيّر أمير المؤمنين المرأة تارة، وفرّق تارة، وعرض الإسلام على الثاني تارة، فلما أبى فرّق بينهما. ولم يفرّق رسول الله ﷺ بين رجل وامرأته أسلم أحدهما قبل الآخر أصلاً، ولا في موضع واحد.

قال مالك: قال ابن شهاب: كان بين إسلام صفوان بن أمية وامرأته بنت الوليد ابن المغيرة نحو من شهر، أسلمت يوم الفتح وبقي صفوان حتى شهد «حنيناً» و«الطائف» وهو كافر، ثم أسلم، فلم يفرّق النبي ﷺ بينهما، واستقرت عنده امرأته بذلك النكاح.

قال ابن عبدالبر: وشهرة هذا الحديث أقوى من إسناده.(١)

وقال الزهري: أسلمت أم حكيم يوم الفتح، وهرب زوجها عكرمة حتى أتى اليمن، فارتحلت حتى قدمت عليه اليمن، فدعته إلى الإسلام، وقدم فبايع النبي ﷺ، فثبتا على نكاحهما.

وقال ابن شبرمة(٢): كان الناس على عهد رسول الله ﷺ الرجل قبل المرأة، والمرأة قبل الرجل، فأيهما أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امرأته، فإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما.

وأسلم أبو سفيان عام الفتح قبل دخول النبي ﷺ مكة، ولم تسلم امرأته هند حتى فتح النبي ﷺ مكة، فثبتا على نكاحهما.

وخرج أبو سفيان بن الحارث وعبدالله بن أمية فلقيا النبي ﷺ عام الفتح «بالأبواء» فأسلما قبل نسائهما.(٣)

= قلت: وهذا إسناد حسن محمد بن اسحاق صدوق يخشى منه تدليسه، لكنه صرح بالتحديث هنا، فأمنا تدليسه، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين.
ويشهد له حديث ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ: «أن النبي صلى الله عليه وسلم رد زينب بالنكاح الاول» ابن القيم: حكام الذمة (٢/ ٦٥٠-٦٥١).

(١) ابن القيم: أحكام الذمة (٢ص ٦٥١- ٦٥٢).
(٢) هذا إسناد معضل منكر انظر ابن القيم: أحكام أهل الذمة ٢/ ٦٥٣
(٣) ابن القيم: أحكام الذمة ص ٦٥٤- ٦٥٥

وقد ثبت أن النبي ﷺ رد زينب ابنته على أبي العاص (زوجها الذي تأخر إسلامه) بالنكاح الأول بعد ست سنين.

قال أبو داود: حدثنا عبدالله بن محمد النفيلي حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق عن داوود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله ﷺ رد زينب على أبي العاص بالنكاح الأول، لم يحدث شيئا. (١) وفي لفظ له: بعد ست سنين. وفي لفظ: «بعد سنتين». (٢)

قال شيخ الإسلام (ابن تيمية): هذا هو الثابت عند أهل العلم بالحديث، والذي روى أنه جدد النكاح ضعيف.

قال: وكذلك كانت المرأة تسلم، ثم يسلم زوجها بعدها، والنكاح بحاله، مثل أم الفضل امرأة العباس بن عبدالمطلب، فإنها أسلمت قبل العباس بمدة. قال عبدالله بن عباس: كنت أنا وأمي ممن عذر الله بقوله: ﴿ إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿٩٨﴾ ﴾ [النساء: ٩٨].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢٢٤٠) والترمذي (١١٥٢) وابن ماجة (٢٠٠٩) وأحمد (١٨٧٦ و٢٣٦٦ و٣٢٩٠) والحاكم (٢/ ٢٠٠، و٦٣٨-٦٣٩) وابن سعد في الطبقات (٨/ ٢١) والدارقطني (٣/ ٢٥٤) والبيهقي (٧/ ١٨٧) كلهم من طرق عن ابن اسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس به.
قال الترمذي: هذا حديث ليس بإسناده بأس، ولكن لا نعرف وجه هذا الحديث، ولعله قد جاء هذا من قبل داود بن حصن، من قبل حفظه.
وقال الحاكم: إسناد صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي في تصحيحه للحديث، وخالفه في كونه على شرط مسلم. ابن القيم: أحكام الذمة مج ٢ص ٦٥٧.

(٢) ابن القيم: أحكام الذمة مج ٢ص٦٥٩/ وأبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٠٩-٢٧٩هـ): سنن الترمذي المسمى الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط: ١٣٥٦هـ، ١٩٣٧م، القاهرة. ٣/ ٤٤٨ وأبو داود سليمان بن شعت بن اسحاق الأزدي السجستاني: سنن أبي داود، ط١: ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة. ٢/ ٢٧٢، وقال عنه الالباني حديث حسن، الالباني: إرواء الغليل: ٦/ ٣٣٩ انظر: أميرة مازن عبدالله أبو رعد: أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج في الفقه الإسلامي، إشراف: د. مروان علي القدومي، قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستر في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين، ٢٠٠٧م. ص ١٠٢.

ولما فتح النبي مكة أسلم نساء الطلقاء[١]، وتأخر إسلام جماعة منهم، مثل صفوان بن أمية، وعكرمة بن أبي جهل وغيرهما، الشهرين والثلاثة وأكثر، ولم يذكر أنّ النبي ﷺ فرقّ بين ما قبل انقضاء العدة وما بعدها، وقد أفتى علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأنّها ترد إليه وإن طال الزمان.

فالقول بتعجيل الفرقة أو انتظار العدة خلاف المعلوم بالتواتر من سنة رسول الله ﷺ[٢].

وعكرمة بن أبي جهل قدم إلى النبيّ ﷺ في المدينة بعد رجوعه من حصار الطائف، وقسم غنائم حنين في ذي القعدة، وكان فتح مكة في رمضان، فهذا نحو ثلاثة أشهر يمكن انقضاء العدة فيها وفيما دونها، فأبقاه على نكاحه ولم يسأل امرأته: هل انقضت عدتك أم لا؟ ولا سأل عن امرأة واحدة، مع أن كثيرا منهن أسلم بعد مدة يجوز انقضاء العدة فيها، وصفوان بن أمية شهد مع النبي ﷺ "حنينا" وهو مشرك، وشهد معه "الطائف" كذلك إلى أن قسم غنائم "حنين" بعد الفتح بقرب من شهرين، فإن مكة فتحت لعشر بقين من رمضان، وغنائم (حنين) قسمت في ذي القعدة، ويجوز انقضاء العدة في مثل هذه المدة.

قال: وبالجملة، فتحديد رد المرأة على زوجها بانقضاء العدة لو كان هو شرعه الذي جاء به، لكان هذا مما يجب بيانه للناس من قبل ذلك الوقت، فإنهم أحوج ما كانوا إلى بيانه، وهذا كله - مع حديث زينب - يدل على أن المرأة إذا أسلمت وامتنع زوجها من الإسلام، فلها أن تتربص وتنتظر إسلامه، فإذا اختارت أن تقيم منتظرة لإسلامه فإذا أسلم أقامت معه فلها

---

(١) الطلقاء هم الذين أطلق الرسول سراحهم ومنحهم الحرية يوم فتح مكة، وقال لهم: «اذهبوا أنتم الطلقاء» ص ٤٢٩.

(٢) تقي الدين بن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبدالرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية. (٣٢/٣٣٨)، ابن القيم: أحكام أهل الذمة، (٢/٦٥٩- ٦٦٠) وأميرة مازن عبدالله أبو رعد: أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج في الفقه الإسلامي ص ١٠٣.

ذلك، كما كان النساء في عهد النبي ﷺ كزينب ابنته وغيرها، ولكن لا يمكنه من وطئها، ولا حكم له عليها ولا نفقة ولا قسم؛ والأمر في ذلك إليها لا إليه، فليس هو في هذه الحال زوجاً مالكاً لعصمتها من كل وجه، ولا يحتاج إذا أسلم إلى ابتداء عقد يحتاج فيه إلى ولي وشهود ومهر وعقد، بل إسلامه بمنزلة قبوله للنكاح، وانتظارها بمنزلة الإيجاب.

وسر المسألة أن العقد في هذه المدة جائز لا لازم، ولا محذور في ذلك، ولا ضرر على الزوجة فيه، ولا يناقض ذلك شيئا من قواعد الشرع.

وأما الرجل إذا أسلم، وامتنعت المشركة أنّ تسلم، فإمساكه لها يضر بها، ولا مصلحة لها فيه، فإنه إذا لم يقم لها بما تستحقه كان ظالما. فلهذا قال تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، فنهى الرجال أنّ يستديموا نكاح الكافرة، فإذا أسلم الرجل أمرت امرأته بالإسلام، فإن لم تسلم فرّق بينهما(١).

الفرع الثالث: مناقشة آراء وأدلة المعجلين بالفرقة:

قال الآخرون ردا على المعجلين بالفرقة: مرحباً وأهلاً وسهلاً بكتاب الله، وسمعاً وطاعة لقول ربنا، ولكن تأولتم الآية على غير تأويلها، ووضعتموها على غير مواضعها، وليس فيها ما يقتضي تعجيل الفرقة إذا سبق أحدهما الآخر بإلغائها، ولا فهم هذا منها أحد قط من أصحاب رسول الله ﷺ ولا من التابعين، ولا يدل على ما ذهبتم إليه أصلاً.

ويُناقش ذلك بما يلي:

أولاً: ليس في الآية ما يقتضي تعجيل الفرقة؛ أما قوله تعالى: ﴿فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ [الممتحنة: ١٠] فإنّما يدل على النهي عن رد النساء المهاجرات إلى الله ورسوله إلى الكفار، فأين في هذا ما يقتضي أنها لا تنتظر زوجها حتى

(١) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، (٢/ ٦٦١ – ٦٦٣)، بتصرف.

يصير مسلماً مهاجراً إلى الله ورسوله، ثم تُرد إليه؟ ولقد أبعد النجعة كل الإبعاد من فهم هذا من الآية.

وكذلك قوله: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] إنما فيه إثبات التحريم بين المسلمين والكفار، وأنّ أحدهما لا يحلُّ للآخر، وليس فيه أنّ أحدهما لا يتربص بصاحبه الإسلام، فيحل له إذا أسلما.

وأما قوله: ﴿جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] «ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن» فهذا خطاب للمسلمين، ورفع للحرج عنهم أن ينكحوا المؤمنات المهاجرات إذا بِنَّ من أزواجهن وتخلين عنهم، وهذا إنما يكون بعد انقضاء عدة المرأة واختيارها لنفسها، ولا ريب في أن المرأة إذا انقضت عدتها تخيّر بين أن تتزوج من شاءت وبين أن تقيم حتى يسلم زوجها، فترجع إليه إما بالعقد الأول على ما نصرناه، وإما بعقد جديد على قول من يرى انفساخ النكاح بمجرد انقضاء العدة.

فلو أنا قلنا: إن المرأة تبقى محبوسة على الزوج، لا نمكّنها أن تتزوج بعد انقضاء العدة، شاءت أم أبت، لكان في الآية حجة علينا، ونحن لم نقل ذلك ولا غيرنا من أهل الإسلام، بل هي أحقّ بنفسها إن شاءت تزوجت، وإن شاءت تربصت. (١).

فأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠] فإنما تضمن النّهي عن استدامة نكاح المشركة والتّمسك بها، وهي مقيمة على شركها وكفرها، وليس فيه النهي عن الانتظار الى أن تسلم ثم يمسك بعصمتها.

فإن قيل: فهو في التربص ممسك بعصمتها، قلنا: ليس كذلك، بل هي متمكنة بعد انقضاء عدتها من مفارقتها والتزوج بغيره، ولو كانت العصمة بيده لما أمكنها ذلك.

(١) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، ٢/ ٦٨٦- ٦٨٧.

وأيضاً فالآية إنما دلت على أنّ الرجل إذا أسلم ولم تسلم المرأة، أنّه لا يمسكها بل يفارقها، فإذا أسلمت بعده فله أن يمسك بعصمتها، وهو إنما أمسك بعصمة مسلمة لا كافرة.

وأيضاً فإن تحريم النساء المشركات على المؤمنين لم يستفد بهذه الآية، بل كان ثابتاً قبل ذلك بقوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة: ٢٢١]، وإنما اقتضت هذه الآية حكمه سبحانه بين المؤمنين والكفار في النساء اللاتي يرتددن إلى الكفار واللاتي يهاجرن إلى المسلمين، فإنّ الشرط كان قد وقع على أنّ من شاء أن يدخل في دين رسول الله ﷺ وعهده دخل، ومَن شاء أن يدخل في دين قريش وعهدهم دخل، فهاجرت نسوة اخترن الإسلام، وارتدت نسوة اخترن الشرك، فحكم الله أحسن حكم بين الفريقين في هذه الآية، ونهى المسلمين فيها أن يمسكوا بعصمة المرأة التي اختارت الكفر والشرك، فإنّ ذلك منع لها من التزوج بمن شاءت وهي في عصمة المسلم، والعهد اقتضى أنّ من جاء من المسلمين، رجالهم ونسائهم، إلى الكفار يقرّ على ذلك، ومن جاء من الكفار إلى المسلمين يردّ إليهم، فإذا جاءت امرأة كافرة إلى المسلمين زالت عصمة نكاحها، وأبيح للمسلمين أن يتزوجوها، فإذا فاتت امرأة من المسلمين إلى الكفار فلو بقيت في عصمته ممسكاً لها لكان في ذلك ضرر بها إن لم يمكّنها أن تتزوج، وضرر به إن أمكنها أن تتزوج وهي في عصمته، فاقتضى حكمه العدل الذي لا أحسن منه تعجيل التفريق بينه وبين المرأة المرتدة أو الكافرة عندهم لتتمكن من التزويج، كما تتمكن المسلمة من التزويج إذا هاجرت، فهذا مقتضى الآية، وهي لا تقتضي أنّ المرأة إذا أسلمت وقعت الفرقة بمجرد إسلامها بينها وبين زوجها، فلو أسلم بعد ذلك لم يكن له عليها سبيل، فيبنغي أن تعطى النصوص حقها، والسنة حقها، فلا تعارض بين هذه الآية وبين ما جاءت به السنة بوجه ما، والكل من مشكاة واحدة، يصدق بعضه بعضاً.

قال شيخ الإسلام:[١] «وأما القول بأنّه مجرد إسلام أحد الزوجين المشركين تحصل الفرقة قبل الدخول أو بعده، فهذا قول في غاية الضعف، وإنّه خلاف المعلوم المتواتر من شريعة الإسلام، فإنه قد علم أن المسلمين الذين دخلوا في الإسلام كان يسبق بعضهم بعضاً بالتكلم بالشهادتين، فتارة يسلم الرجل وتبقى المرأة مدة ثم تسلم، كما أسلم كثير من نساء قريش وغيرهم قبل الرجال.[٢]».

وروي أنّ أم سليم امرأة أبي طلحة أسلمت قبل أبي طلحة، وتارة يسلم الرجل قبل المرأة ثم تسلم بعده بمدة قريبة أو بعيدة، وليس لقائل أن يقول: هذا كان قبل تحريم نكاح المشركين، لوجهين:

أحدهما: أنه لو قدّر تقدّم ذلك فدعوى المدّعي أنّ هذا منسوخ تحتاج إلى دليل.

الوجه الثاني أن يقال: لقد أسلم الناس ودخلوا في دين الله أفواجاً بعد نزول تحريم المشركات، ونزول النهي عن التمسك بعصم الكوافر، فأسلم الطلقاء بمكة وهم خلق كثير، وأسلم أهل الطائف وهم أهل المدينة، وكان إسلامهم بعد أن حاصرهم النبي ﷺ ونصب عليهم المنجنيق ولم يفتحها، ثم قسم غنائم حنين بالجعرانة، واعتمر عمرة الجعرانة ثم رجع بالمسلمين إلى المدينة، ثم وَفَدَ وَفْدُ الطائف فأسلموا، ونساؤهم بالبلد لم يسلمن، ثم رجعوا وأسلم نساؤهم بعد ذلك. فمن قال: إن إسلام أحد الزوجين قبل الآخر يوجب تعجيل الفرقة قبل الدخول أو بعده، فقوله مقطوع بخطئه ولم يسأل النبي ﷺ أحدًا ممن أسلم: هل دخلت بامرأتك أم لا؟ بل كل من أسلم وأسلمت امرأته بعده فهي امرأته من غير تجديد نكاح، وقد قدم عليه وفود العرب، وكانوا يسلمون ثم يرجعون إلى أهليهم، فتسلم نساؤهم على

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: (٢٢/ ١٧٦، ٣٣٧ -٣٣٨) ابن القيم أحكام الذمة (٢ / ٦٨٩).
(٢) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، (٢/ ٦٨٨- ٦٨٩).

أيديهم بعد إسلام أزواجهن، وبعث عليًا ومعاذًا وأبا موسى إلى اليمن، فأسلم على أيديهم من لا يحصيهم إلا الله من الرجال والنساء، ومعلوم قطعًا أنّ الرجل كان يأتيهم فيسلم قبل امرأته، والمرأة تأتيهم فتسلم قبل الرجل، ولم يقولوا لأحد: ليكن تلفظك وتلفظ امرأتك بالإسلام في آن واحد، لئلا ينفسخ النكاح، ولم يفرقوا بين من دخل بامرأته وبين من لم يدخل، ولا حدّوا ذلك بثلاثة قروء، ثم يقع الفسخ بعدها، بل علي بن أبي طالب ﷺ، وقد باشر ذلك بنفسه مع رسول الله ﷺ، وفي غيبته عنه – قد قال: «هو أحق بها ما لم تخرج من مصرها»، وفي رواية عنه: «وفي رواية أخرى عند ابن أبي شيبة عنه: هو أحق بها ما داما في دار الهجرة. يعني: في دار هجرتها»[1].

ولم يعجل الفرقة، ولا حدها بثلاثة قروء، وفي قضية زينب الشفاء والعصمة؛ وكانت سنته ﷺ أنه يجمع بين الزوجين إذا أسلم أحدهما قبل الآخر وتراضيا ببقائهما على النكاح، لا يفرق بينهما، ولا يحوجهما إلى عقد جديد، فإذا أسلمت المرأة أولاً فلها أن تتربص بإسلام زوجها، أي وقت أسلم فهي امرأته، وإذا أسلم الرجل فليس له أن يحبس المرأة على نفسه ويمسك بعصمتها، فلا يكرهها على الإسلام، ولا يحبسها على نفسه، فلا يظلمها في الدين ولا في النكاح، بل إن اختارت هي أن تتربص بإسلامه تربصت، طالت المدة أو قصرت، وإن اختارت أن تتزوج غيره بعد انقضاء عدتها فلها ذلك، والعدة هاهنا لحفظ ماء الزوج أولاً، وأيهما أسلم في العدة أو بعدها فالنكاح بحاله، إلا أن يختار الرجل الطلاق فيطلق كما طلق عمر ﷺ امرأتين له مشركتين، لما أنزل الله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا۟ بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾ [الممتحنة: ١٠]، أو تختار المرأة أن تزوّج بعد استبرائها، فلها ذلك.[2].

(١) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٢)، ورواه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ٢٦٠): (هو أحق بنكاحها، ما كانت في دار هجرتها) ص ٤٣٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، (٢/ ص ٦٩٠ - ٦٩١- ص ٦٩٢ - ص ٦٩٣) بتصرف.

ولله در الشيخ ابن تيمية إذ يقول في رد قول المفرقة: إنّ في هذا تنفيراً عن الإسلام، فإن المرأة إذا علمت أو الزوج أنّه بمجرد الإسلام يزول النكاح ويفارق من يحب، ولم يبق له عليها سبيل إلا برضاها ورضا وليّها ومهر جديد، نفر عن الدخول في الإسلام، بخلاف ما إذا علم كل منهما أنه متى أسلم فالنكاح بحاله، ولا فراق بينهما، إلا أن يختار هو المفارقة، كان في ذلك من الترغيب في الإسلام ومحبته ما هو أدعى إلى الدخول فيه.[١]

وأيضاً فبقاء مجرد العقد جائزاً غير لازم من غير تمكين من الوطء، خير محض ومصلحة بلا مفسدة، فإن المفسدة إما بابتداء استيلاء الكافر على المسلمة، فهذا لا يجوز كابتداء نكاحه للمسلمة، وإن لم يكن فيه وطء، كما لا يجوز استيلاؤه بالاسترقاق، وإما بالوطء بعد إسلامها، وهذا لا يجوز أيضاً فصار إبقاء النكاح جائزاً فيه مصلحة راجحة للزوجين في الدين والدنيا من غير مفسدة، وما كان هكذا فإن الشريعة لا تأتي بتحريمه[٢]. وكذلك الرّدة انتهى.

وبالإضافة إلى أقوال ابن القيم الجوزية فيما يخص جواز تربص المرأة المتزوجة بزوجها، وردوده على المعجلين بالفرقة. هناك ردود أخرى على المذاهب ومنها:

وأما ما ذهب إليه المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم من الداعين إلى التفريق بين المسلمة وزوجها الكافر، فيرد عليهم بما يأتي:

أولًا: ما روي عن ابن شُبْرُمة، فهو معضل الإسناد؛ لأن ابن شُبْرُمة غالب رواياته عن التابعين[٣].

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة ٢/٦٩٤/ د. عبدالله بن يوسف الجديع: إسلام المراة وبقاء الزوج على دينه، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م. ص ١٨٤.
(٢) ابن القيم: أحكام الذمة (٢/٦٩٤- ٦٩٥).
(٣) ابن القيم: أحكام أهل الملة (٢/٦٥٣-٦٥٤).

ثانيًا: خبر صفوان رواه مالك في الموطأ[١]، والبيهقي في السنن الكبرى[٢]، وهو مرسل فلا يعارض به المرفوع.

وكذلك خبر عكرمة رواه مالك في الموطأ[٣]، والبيهقي في السنن الكبرى[٤]، وهو مرسل كسابقه.

ثالثًا:وقول ابن شهاب الزهري أخرجه مالك في الموطأ[٥]، والبيهقي في الكبرى[٦]، وقال الطحاوي: وهو منقطع لا يصح الاحتجاج به في الأصول، كما في مختصر اختلاف العلماء[٧].

ويشكل على هذا كله الحديث الذي ذكرناه أن النبي ﷺ رد ابنته زينب على زوجها بالنكاح الأول.

ثم إنّ اعتبار الفرقة بانقضاء العدة رده طائفة من أهل العلم، وأنكروه:

فقد قال ابن الهمام من الحنفية: «إنّ اعتبار انقضاء العدة قبل الفرقة، لا نظير له في الشرع، ولا أصل يصح القياس عليه[٨].

وقال ابن حزم: من أين لكم أن المراعى في أمر أبي العاص، وأمر هند، وامرأة صفوان، وسائر من أسلم: إنما هو العدة؟ ومن أخبركم بهذا؟ وليس في شيء من هذه الأخبار كلها ذكر عدة ولا دليل عليها أصلا، ولا عدة في دين الله تعالى إلا من طلاق، أو وفاة، والمعتقة تختار نفسها، وليست

(١) مالك بن أنس(المتوفى: ١٧٩هـ): موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.ج ٢ص ٥٤٤.

(٢) البيهقي السنن الكبرى ١٨٦/٧/ انظر: مصطفى عبدالكريم مراد: المرجع السابق.

(٣) مالك بن أنس: موطأ الإمام مالك، (٢/ ٥٤٥).

(٤) البيهقي: السنن الكبرى (١٨٧/٧).

(٥) مالك بن أنس: موطأ الإمام مالك، (٢/ ٥٤٤-٥٤٥).

(٦) البيهقي: السنن الكبرى (١٨٧/٧).

(٧) الجصاص: مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٣٣٥) انظر: المرجع السابق.

(٨) ابن الهمام شرح فتح القدير (٣/ ٤١٩) و انظر: المرجع السابق.

المسلمة تحت كافر، ولا الباقية على الكفر تحت المسلم، ولا المرتدة واحدة منهن، فمن أين جئتمونا بهذه العدة؟ ولا سبيل لهم إلى وجود ذلك أبدا إلا بالدعوى الكاذبة[١].

وقال ابن القيم: «ولا يعرف اعتبار العدة في شيء من الأحاديث ولا كان النبي ﷺ يسأل المرأة هل انقضت عدتها أم لا، ولا ريب أنّ الإسلام لو كان بمجرده فرقة لم تكن فرقة رجعية بل بائنة، فلا أثر للعدة في بقاء النكاح وإنما أثرها في منع نكاحها للغير، فلو كان الإسلام قد نجز الفرقة بينهما لم يكن أحق بها في العدة، ولكنّ الذي دل عليه حكمه ﷺ أن النكاح موقوف، فإن أسلم قبل انقضاء عدتها فهي زوجته، وإن انقضت عدتها فلها أن تنكح من شاءت، وإن أحبت انتظرته فإن أسلم كانت زوجته من غير حاجة إلى تجديد النكاح.

ولا نعلم أحدا جدّد للإسلام نكاحه البتة، بل كان الواقع أحد أمرين: إما افتراقهما ونكاحها غيره، وإما بقاؤها عليه وإن تأخر إسلامها أو إسلامه.[٢]

وقال أيضًا: «وبالجملة فتجديد ردّ المرأة على زوجها بانقضاء العدة، لو كان هو شرعه الذي جاء به ﷺ، لكان هذا مما يجب بيانه للناس من قبل ذلك الوقت، فإنهم أحوج ما كانوا إلى بيانه».

وقال كذلك: «ولا يحفظ اعتبار العدة عن صاحب واحد البتة، وأرفع ما فيه قول الزهري، الذي رواه مالك عنه في الموطأ.»[٣]

أما الردّ على الحنفية بأن مجرد إسلام أحدهما غير موجب للفرقة، إذا

(١) ابن حزم: المحلى بالآثار، بدون طبعة وبدون تاريخ، دار الفكر – بيروت. ج٥ ص٣٧٣ وابن القيم ج ٢ ص ٦٨٥.

(٢) ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ): زاد المعاد في هدي خير المعاد، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت. ج٥ ص١٢٥.

(٣) ابن القيم: أحكام أهل الذمة (٢/ ٦٦٢) .

أسلم أحد الزوجين في دار الحرب، ولم يكونا أو كانا من أهل الكتاب، والمرأة هي التي أسلمت فإنه يتوقف انقطاع النكاح بينهما على انقضاء ثلاث حيض عندنا سواء دخل بها أو لم يدخل، وقال الشافعي - رحمه الله تعالى -: إن كان قبل الدخول تقع الفرقة بإسلام أحدهما، وإن كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء العدة، وعنده لا يختلف هذا الحكم بدار الحرب ودار الإسلام، ولكنّه ينبني على تأكيد النكاح بالدخول وعدم تأكيده كما ذكرنا[1].

فأما عندنا: نفس إسلام أحدهما غير موجب للفرقة، ولا كفر لمن أصرّ منهما على الكفر، ولا اختلاف الدين نفسه كما بيّنا في دار الإسلام، إلا أنّ في دار الإسلام يمكن تقرير سبب الفرقة بعرض الإسلام على الآخر منهما حتى إذا أبى يصير مفوّتا الإمساك بالمعروف، وفي دار الحرب لا يتأتى ذلك؛ لأن يد إمام المسلمين لا تصل إلى المصر منهما؛ ليعرض عليه الإسلام؛ ويحكم بالفرقة عند إبائه فيقام ثلاث حيضات مقام ثلاث عرضات في تقرير سبب الفرقة؛ لأنه صار غير مريد لها حين لم يساعدها على الإسلام، وبعدما صار غير مريد لها تقع بانقضاء ثلاث حيض.[2]

وإذا كان الزوجان من أهل دار الحرب، وأسلم أحدهما، وخرج إلى دار الإسلام، تقع الفرقة لاختلاف الدارين[3].

وهذا من مذهب ابن عباس رضي الله عنهما فالأثر أخرجه ابن أبي شيبة قال: حدثنا عباد بن العوام عن خالد عن عكرمة عن ابن عباس قال إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها فهي أملك بنفسها[4]؛ فكان من مذهبه أن الفرقة قد

(١) محمد بن أحمد السرخسي: المبسوط، بدون طبعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، دار المعرفة - بيروت. ٥/٥٦.

(٢) السرخسي: المبسوط، ٥/٥٦.

(٣) الكاساني بدائع الصنائع (٢/٣٣٨).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ٤/١٠٥). انظر: مصطفى عبدالكريم مراد: إسلام الزوجة وبقاء الزوج على دينه.

وقعت بإسلامها. قلنا: ليس فيه ما يدل على ذلك، بل إن قوله: «هي أملك بنفسها» دل على أن العقد ينفسخ باختيار المرأة، لا بمجرد إسلامها.

وأخيرًا: فإنّ للرأي – وهو رأي ابن القيم وشيخه ابن تيمية – وجهًا معقولًا من حيث إنّ إسلام الزوجة دون زوجها يمنع العشرة الزوجية بينهما، فللمرأة أن تتزوج بعد استبراء رحمها، ولها أن تنتظر إسلام زوجها فتعود الحياة الزوجية بينهما؛ لأنّ أثر العدة ليس في بقاء الزواج، وإنما في منع نكاحها للغير.

وإسلام الزوجة دون زوجها يصبح العقد موقوفًا، والعقد الموقوف لا ينتج حكمه منذ انعقاده، بل تكون آثاره الخاصة النوعية وسائر نتائجه الحقوقية موقوفة، أي معلقة محجوزة لا تتحقق ولا تسري لوجود مانع يمنع تحققها وسريانها شرعًا، فعقد الزواج الموقوف لا يحل المتعة ولا يثبت الحقوق الزوجية حتى يزول ذلك المانع(١).

وقد نقل هذا الرأي الصنعاني في سبل السلام، وعقب عليه قائلًا: «وهو أقرب الأقوال في المسألة»(٢)، كما نقله الشوكاني في نيل الأوطار، وقال: «هذا كلام في غاية الحسن والمتانة»(٣).

وعليه: فإن الزوجة إذا أسلمت وبقي زوجها على دينه – سواء كان هذا في ديار المسلمين أو ديار غير المسلمين - حرمت المعاشرة الزوجية ومقدماتها بينهما على الفور، وتقوم بعرض الإسلام عليه بنفسها، أو توكل من يقوم بهذا الأمر، فإن أسلم فهما على نكاحهما، وإن بقي على دينه حتى انقضاء

(١) الشيخ مصطفى أحمد الزرقا: المدخل الفقهي العام، ط٨: ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م، دمشق. ٤٥٢/١، ٤٥٣. ويُنظر: بحث د. محمد أبو فارس بعنوان «أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح» صـ٣٤٤ ضمن أبحاث مجلة مجلس الإفتاء الأوروبي العدد الثاني يناير ٢٠٠٣م ذو القعدة ١٤٢٣هـ

(٢) سبل السلام ١٤٨/١.

(٣) نيل الأوطار (٢١٥/٦).

العدة، فالزوجة مخيرة بين أن تطلب فسخ عقد الزواج على وجه التراضي مع زوجها، أو برفع الأمر إلى القاضي ليفسخ نكاحها، أو أن تنتظر إسلام زوجها، ووقتما أسلم فهما على نكاحهما.

والأمر في ديار المسلمين سهل، فهي لا تمكث معه في بيت واحد، وبمجرد رفع الأمر إلى القاضي سيطلقها، أما في ديار غير المسلمين فالأمر صعب، فإن استطاعت أن لا تمكث معه في بيت واحد فهو المتعين وإلا جاز، ومع ذلك فلابد وأن تتحرز من الانكشاف أمامه، وقد يتأخر فسخ العقد إلى سنوات، ولكن عليها بالصبر وعدم الزواج من آخر حتى ينفسخ عقد الزواج رسميًا، حتى لا تتعرض لمشكلات كثيرة.

مما ينبغي التنبيه عليه أنه بمجرد إسلام الزوجة تتوقف المعاشرة الزوجية بينها وبين زوجها طالما أنه لم يسلم بعد، دل على ذلك:

أولًا: قوله تعالى: {لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ} فهذه الآية صريحة في منع وطء المشرك للمسلمة.

ثانيًا: ما روي من طريق أيوب عن عكرمة عن ابن عباس ﷺ في اليهودية والنصرانية تكون تحت النصراني أو اليهودي فتسلم هي، قال: يُفَرَّق بينهما؛ الإسلام يعلو ولا يعلى عليه[1]، وهذا دليل على انقطاع العشرة الزوجية بينهما بمجرد إسلامها، وقد علل ابن عباس هذا بقاعدة «الإسلام يعلو ولا يعلى».

وهذا الأثر مروي عن ابن عباس، وكذلك حديث رد زينب بالنكاح الأول مروي عنه أيضًا، ولا تعارض؛ لأنه ﷺ لم يجعل العقد باطلًا بمجرد

(١) الطحاوي، أبو جعفر أحمد (المتوفى: ٣٢١هـ: شرح معاني الآثار، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف. راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبدالرحمن المرعشلي - الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية، الطبعة: الأولى - ١٤١٤ هـ ١٩٩٤ م، عالم الكتب. ج٣/٢٥٧، قال الحافظ ابن حجر في الفتح (٩/٤٢١): سنده صحيح.

إسلامها، وإنما يبطل بأحد طريقين:

الأول: اختيار المرأة بنفسها الفرقة، حيث قال: «هي أملك بنفسها» كما مر في الرواية الأخرى المروية عنه التي أخرجها ابن أبي شيبة.

ثالثا: القضاء، حيث قال «يُفَرَّق بينهما»، أي من له سلطة التفريق.

وما رُوي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مؤكد برواية أخرى عنه أيضًا أنه قال: «إن الله عز وجل بعث محمدًا ﷺ بالحق ليظهره على الدين كله، فديننا خير الأديان، وملتنا فوق الملل، ورجالنا فوق نسائهم، ولا يكون رجالهم فوق نسائنا»[١].

وهناك قول آخر قال به الشعبي[٢]والنخعي[٣]وابن تيمية وابن القيم والشوكاني[٤] من المتأخرين، وهو أنّ النكاح موقوف فإن أسلم قبل انقضاء عدتها فهي زوجته،وإن انقضت عدتها فلها أن تنكح من شاءت, وإن أحبت انتظرته فإن أسلم كانت زوجته من غير حاجة إلى تجديد نكاح.

عن ابن عباس رضي الله عنهما: كان المشركون على منزلتين من النبي ﷺ والمؤمنون كانوا مشركين أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه أومشركين أهل عهد لا يقاتلهم، ولا يقاتلونه، وكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر، فإذا طهرت حل لها النكاح. فإن هاجر زوجها قبل أن تنكح ردت إليه.[٥]

---

(١) البيهقي: السنن الكبرى ١٧٢/٧). انظر: مصطفى عبدالكريم مراد: إسلام الزوجة وبقاء الزوج على دينه.)

(٢) ابن ابي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة (٩٢/٥) رقم ١٨٦٢٠.

(٣) المرجع السابق، (٩٢/٥) رقم ١٨٦٢١، وانظر عبدالرزاق، مصنف عبدالرزاق رقم ١٠٠٨٥.

(٤) نيل الأوطار (٢١٥/٦).

(٥) مسند أحمد ٢٣٦٦، جامع الترمذي باب ما جاء في الزوجين المشركين يسلم أحدهما حديث رقم ١١٤٣، سنن ابن ماجه باب الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر حديث رقم ٢٠٠٩.

وجه الدلالة من الحديث:

قال ابن القيم: «فهذا الحديث هو الفصل في هذه المسألة، وهو الصواب. وليس هذا الحيض هو العدة التي قدّرها كثير من الفقهاء الأجلاء لانقضاء النكاح بل هو استبراء بحيضة تحل بعدها للأزواج، فإن شاءت نكحت، وإن شاءت أقامت وانتظرت إسلام زوجها، فمتى أسلم فهي امرأته، انقضت العدة أو لم تنقض، هذا الذي كان عليه أمر رسول الله ﷺ وهو الصواب بلا ريب.»[1].

وهناك تعليل آخر متمثل في: إذا أسلم أحد الزوجين دون الآخر وحصل دخول، تنتظر المرأة فترة العدة، فان أسلم فهما على نكاحهما، والعدة لحفظ ماء الزوج، وإن لم يسلم فلا ينفسخ النكاح، والعقد باق ولكنه موقوف، وتبقى المعاشرة الزوجية محرّمة، ولا فرق بين دار الحرب ودار الاسلام، ولها بعد انقضاء العدة أن تتزوج غيره أو تنتظر إسلامه مهما طالت المدة، ولا دليل على انتظارها مدة العدة فقط، لا بنص ولا بإجماع، ولم يُعرف أنّ النبي ﷺ كان يسأل المرأة إذا انقضت عدتها أم لا، أما بالنسبة للرجل فليس له أن يحبس المرأة على نفسه، وهو رأي ابن القيم وابن تيمية»[2]

هذه جملة من آراء الفقهاء القدامى فيما يخصّ استمرار زواج المسلمة مع زوجها غير المسلم، وقد تمّ الاهتمام بأقوال ابن القيم؛لأهميتها في الموضوع، ولإعطائه هذه المسألة حيّزا أكبر في كتبه.

---

(١) ابن القيم، أحكام أهل الذمة (١/٤١٦) باختصار وتصرف يسير.

(٢) ابن القيم: احكام الذمة (٢/٦٩٤) وذكر في إعلام الموقّعين (٢/ ٣٥١) وفي زاد المعاد(٥/ ١٣٣) وما بعدها. قريبا من هذا المعنى،وابن تيمية: فتاوى ابن تيمية (٣٢/٣٣٧) انظر أميرة مازن عبدالله أبو رعد: أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج في الفقه الاسلامي، ص ١٠٢

المطلب الثالث: تحرير آراء وأحكام الباحثين المعاصرين في المسألة وأدلتهم.

الفرع الأول: آراء المعجلين بالفرقة وأدلتهم

من المعاصرين الرافضين لبقاء الزوجة المسلمة مع زوجها الذي أصر على دينه؛ الشيخ بدر الحسن القاسمي[1] الذي يرى أنّ المسلمة لا تحلّ لغير المسلم؛ ويظهر ذلك في إجابته عن سؤال: تدخل بعض النساء الإسلام دون أزواجهن، ومن المعروف أن المسلمة لا تحلّ لغير المسلم، ولكن في تفريق الزوجة من زوجها الذي تحبه وقد تعتمد عليه في الدعم المادي، وفي تحطيم أسرتها وتشتيت أطفالها فتنة لها، بل يكون ذلك سبباً في ترددها للدخول في دين الله، وفي كثير من الأحيان قد يدخل الزوج في الإسلام بعد عام أو أكثر أو أقل، والزوجة تأمل أن تجلب زوجها إلى الإسلام من خلال بقائها في البيت بعد اعتناقها الإسلام. فهل هناك مجال لاجتهاد جديد باعتبار تغير الظروف، وباعتبار المصلحة وقاعدة أخفّ الضررين، أم أنّ ذلك أمر قطعي لا مجال فيه للاجتهاد، وأنّ على المرأة إن أسلمت أن تنفصل عن زوجها وربما عن أطفالها أيضاً؟

قال: هذا السؤال يتضمن سؤالين أحدهما أهم من الآخر:

الأول: وهو الأهم، وهو قول السائل: هل هناك من اجتهاد جديد في حل هذه المشكلة؟ والجواب على ذلك أن يعلم أنّ الأحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين: أحدهما ما لا مجال للاجتهاد فيه، بل هو مصلحة في كل زمان ومكان، ولكن المصلحة قد تكون فيه بادية ظاهرة فورية، وقد تكون مصلحة غير بادية ولا فورية، والله عز وجل يقول: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦]، فقد يتبادر لبعض الناس أن تطبيق

(١) نائب رئيس مجمع الفقه الإسلامي في الهند.

الشريعة في هذه المسألة أمر صعب، وأنه يحدث فيه مشاكل ويكون الأمر بخلاف ظنّهم، فهنا يجب أن تطبّق الشريعة ولا مجال للاجتهاد.

والنوع الثاني من الأحكام الشرعية ما كان حكماً عاماً معلقاً بوصف، هذا الوصف أو المعنى أو الحكمة قد يكون مناسباً في زمن، وقد يكون غير مناسب في زمن آخر، فإذا جاء الزمن الذي يكون فيه مناسباً ثبت الحكم، وإذا جاء الزمن الذي لا يكون فيه مناسباً انتفى الحكم، ومسألة حل المرأة المسلمة للكافر مما لا مجال للاجتهاد فيه؛ لأن الله تعالى يقول في سورة الممتحنة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ ﴾ [الممتحنة: ١٠] والإنسان لا يهمه أن يفقد ولده أو زوجه أو أباه أو أمه من أجل إقامة دينه، فإذا أسلمت المرأة وزوجها مصر على الكفر، فإن أكثر أهل العلم يقولون: ينتظر في الأمر حتى تنتهي العدة، فإن أسلم الزوج في أثناء العدة، فالنكاح بحاله ولا تفريق بينهما، وإن انتهت العدة قبل أن يسلم الزوج، فإنّنا نتبين انفساخ النكاح منذ أسلمت المرأة، وحينئذ لا تحلّ له إلا أن يسلم ويعقد عليها عقداً جديداً.

ومن المعاصرين من وصل به الأمر ليس فقط إلى إلغاء الزوجية بين الزوجين مختلفي الديانة، بل إلى حد تجريم بقاء الزوجة المسلمة مع غير المسلم؛ إذ يصف الدكتور يوسف البدري عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية؛ أنه يجب على الزوجة وقت اعتناقها للإسلام أن تفارق زوجها غير المسلم، لأن بقاء الزوجة غير المسلمة في عصمة رجل غير مسلم حرام شرعاً وجريمة من الجرائم، لأن حكم الله لا يتبدل ولا يتغير بتغيير الزمان والمكان ومن ينادي بذلك عليه أن يتحمل وزر هذه الفتوى.

ووافقه الرأي الشيخ فرحات المنجي،من علماء الأزهر الشريف، الذي

أكد أنه في هذه الحالة لابد أن يتفرق الزوجان، وأوضح، قائلاً: «إن الإسلام له تشريع واحد وهو القرآن الكريم ما جاء به أخذناه وعملنا به، ومن خالفه بعدنا عنه، ونهاية الأمر فعندما تعتنق المرأة الإسلام يجب أن تتفرق عن الزوج غير المسلم، عملًا بالنص القرآني والآية الصريحة القائلة: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[1].

والملاحظ على قول الشيخ الاخير أنّه ينكر الأدلة التي جاءت في السنة النبوية؛ باعتباره أن القرآن هو المصدر الوحيد للتشريع، متناسيا أن السنة النبوية شارحة ومبينة ومفصلة ومقيدة، مشرعة لاحكام جديدة، لم ترد في القرآن الكريم.

وإجمالا هذه الجملة من أقوال السّلف والخلف تتفق حول منع بقاء الزوجة التي منَّ الله عليها بالإسلام، وتأخر إسلام زوجها أو أصرّ على دينه، إن كان ذلك قبل الدخول فالفرقة تكون فورية، أمّا إذا كان إسلامها بعد الدخول؛ فاختلفت أسباب التفرقة بين الزوجين؛ فمنهم من يرى اختلاف الدين هو السبب، ومنهم يرى أنه لا يجوز أن يكون الدين سببا للتفرقة، وأن اختلاف الدار هو السبب.

وعلى أي حال، فاختلافهم يتركز في الغالب على وقت التفرقة وما ينضوي تحته من حالات وغير ذلك. وقد تبعهم بعض المعاصرين في التحريض على التفرقة بين الزوجين بل فيهم من جرّم بقاءهما تحت سقف الزوجية دون مراعاة أن الزوجين معا كانا في الأصل كافرين، وقد يكون بينهم أولاد وحياة. فهل توجد أحكام أخرى تراعي مقاصد بقاء الزوجية خاصة وأنّ الله تعالى أعلم وأرحم بعباده وبضعف المرأة؟.

هذا ما سنلاحظه في أقوال المناصرين لمكوث الزوجة المسلمة مع زوجها الكافر.

---

(١) استمرار زواج المسلمة من غير المسلم ... فتوى تثير عاصفة جدل بين العلماء بتصرف ٠٤: ١١ - ٠٨ تموز/ أبريل ٢٠١٠، وكالة فلسطين اليوم ٢٠٠٣م.

الفرع الثاني: آراء غير المعجلين بالفرقة إذا أسلمت الزوجة وأدلتهم

لم ينته الجدل حول بقاء الزوجة المسلمة مع زوجها الكافر، بل استمر حتى في الوقت الراهن؛ فقد اختلفت آراء الباحثين المعاصرين بين الرفض والتأييد، ففئة ترفض استمرار زواج المسلمة بالكافر، وفئة أخرى رأت المسألة من زاوية مغايرة تراعي المقاصد والمستجدات. وإن كان النزاع في المسألة قديم بين أهل العلم -كما رأينا-، فقد نُقل عن السلف ثلاثة عشر قولاً في مسألة إسلام أحد الزوجين دون الآخر(١).

وهذا ما دفعني إلى أن أرجع إلى المصادر الأساسية التي استمد منها ابن القيم هذه الأقوال، وهي الأصول والمصنفات التي عنيت بنقل أقوال الصحابة – رضي الله عنهم – وتابعيهم بإحسان، وتلاميذهم من سلف الأمة، في خير القرون، المفضلة بأحاديث رسول الله ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».(٢)

وهذه الأصول مثل مصنف عبدالرزاق الصنعاني (ت ٢١١هـ)، ومصنف ابن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ)، ومؤلفات أبي جعفر الطحاوي (٣٢١هـ)، والسنن الكبرى للبيهقي (ت٤٥٦هـ). فماذا قالت هذه المصادر؟

أ- عودة إلى فتاوى الصحابة والتابعين خارج المذاهب:

روى ابن أبي شيبة في مصنفه بسنده عن علي رضي الله عنه في شأن امرأة اليهودي أو النصراني إذا أسلمت، كان أحق ببضعها، لأن له عهداً(٣).

(١) عبدالله بن يوسف الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، بحث غير منشور، ص ١٤٩./ د. أنس غازي عناية: إسلام المرأة دون زوجها، وما يترتب عليه من آثار، بحث مقدم إلى المؤتمر الفقهي الأول المنعقد في الجامعة الإسلامية العالمية بباكستان بعنوان «النوازل المعاصرة في فقه الأسرة بين الشريعة والقانون». جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية.

(٢) اخرجه البخاري في الشهادات برقم: ٢٤٥٧، ومسلم في فضائل الصحابة، برقم: ٤٦٠٣.

(٣) ابن حزم: المحلى، ج ٥/ ٣٦٩ ومصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠١) بتحقيق مختار الندوي نشر دار السلفية بالهند بومباي.

وروى بسنده عن الحكم: أن هانئ بن قبيصة الشيباني - وكان نصرانياً - كان عنده أربع نسوة، فأسلمن، فكتب عمر بن الخطاب: أن يقررن عنده[١].

وهذا واضح في أن عمر ﷺ يجيز للمرأة أن تقر عند زوجها.

ومثله ما رواه ابن أبي شيبة بسنده عن الحسن: أن نصرانية أسلمت تحت نصراني، فأرادوا أن ينزعوها منه، فرجعوا إلى عمر، فخيرها[٢].

وروى ابن أبي شيبة بسنده أيضاً عن إبراهيم (النخعي) قال: يقران على نكاحهما[٣].

وهذا هو نفس ما روي عن علي ﷺ.

وروي عن الشعبي قال: هو أحقّ بها ما كانت في المصر (أي في مصرها)[٤]

فهذا قول علي ﷺ لم يختلف عنه: أن الرجل الكتابي (من يهودي أو نصراني) أحق بزوجته إذا أسلمت، ما لم يخرجها من مصرها، أو من دار هجرتها، وجاء في بعض الروايات: لأنّ له عهداً. يقصد: عهد الذمة.

وقد أكدّ قولَ عليّ ما جاء عن الشعبي وإبراهيم، من أئمة التابعين، وقول عمر ﷺ في أكثر من رواية: أنّ المرأة تقرّ عند زوجها، أو تخيّر بين بقائها وبين تركه ومفارقته.

ولم يخالف ذلك إلا رواية عن عمر في قصة الرجل التغلبي الذي عرض عليه الإسلام فأبى، وانتزع منه امرأته. وفي بعض الروايات: أنه قال لعمر: لم أَدَعْ هذا إلا استحياء من العرب أن يقولوا: إنما أسلم على بضع امرأة! ففرق عمر بينهما[٥].

---

(١) عبدالله محمد أبن بي شيبة: مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط١: ١٤٠٩هـ مكتبة الرشد، الرياض. (١٨٣٠٦).
(٢) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٧).
(٣) المصدر السابق (١٨٣٠٥).
(٤) مصنف ابن أبي شيبة (١٨٣٠٤).
(٥) شرح معاني الآثار للطحاوي (٣ / ٢٥٩).

ولعل هذا من عمر ﷺ يدلنا على أن الإمام أو القاضي لديه فسحة في مثل هذا الأمر، فيمكنه أن يقر المرأة عند زوجها أو يخيرها، أو يفرق بينهما إن رأى في ذلك المصلحة. وخصوصاً إذا رفعت إليه القضية، كما في هذه الواقعة.

ولعل هذا من عمر أيضاً يؤيد ما ذكره ابن القيم من قول ابن شهاب الزهري: هما على نكاحهما، ما لم يفرق بينهما سلطان.

وقفة مع ابن القيم:

ورغم أنّ المحقق ابن القيم رحمه الله وعد بأنّ ينظر في مآخذ هذه الأقوال أو المذاهب التسعة التي ذكرها وما فيها من قوي وضعيف، لم ينظر فيها كلها، بل ركز على القول السادس الذي نصره – ونصره شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٣٨– وهو أنّ المرأة تقيم مع زوجها، وتنتظر إسلامه، ولا تمكّنه من نفسها، ولو مكثت معه سنين، وأطال في تأييد هذا القول، وكأنّه نسي الأقوال الثلاثة الأخرى.

واختيار ابن القيم وشيخه: له وزنه ووجهته وأدلته، ولكن تظل فيه مشكلة عملية، وهي أن تبقى المرأة مع زوجها تنتظر إسلامه، ولو مكثت سنين، ولكن لا تمكّنه من نفسها، والمشكلة العملية هنا هي:

هل يصبر كل منهما على هذه الحالة: أن يعيشا تحت سقف واحد سنين، ولا يقرب أحدهما الآخر، وخصوصاً إذا كانا شابين؟

وكنت أود أن يعرض العلامة ابن القيم لرأي الإمام علي ﷺ، الذي ذكره عنه، وهو قوله عن المرأة تسلم قبل زوجها: هو أملك ببضعها ما دامت في دار هجرتها، وفي رواية أخرى: هو أحق بها ما لم تخرج من مصرها.

وعلي ﷺ قد بعثه رسول الله إلى اليمن في حياته، وتولى الخلافة بعد عثمان، ولابد أن يكون قد باشر ذلك بنفسه. فحكمه في هذه القضية، فيه معنى الفتوى ومعنى القضاء معاً.

وكأني ألمح في حكمه ﷺ استناداً إلى الآية الكريمة من سورة (الممتحنة) حيث قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴾ [الممتحنة: ١٠].

والمؤمنون مطالبون -وفق هذه الآية - إذا جاءهم المؤمنات مهاجرات، وعلموا صدق إيمانهن: ألا يرجعوهن إلى الكفار، فيعرضوهن للفتنة في دينهن، ولكن إذا بقيت المرأة في دارها لم تغادرها إلى دار الإسلام، وأقامت مع زوجها، فهي امرأته. وكأن هذا ما استند إليه علي - كرم الله وجهه -.

وفي رأيي أن هذا قول وجيه، ترجحه حاجة المسلمات الجديدات الباقيات مع أزواجهن في ديارهن غير الإسلامية - إلى بقائهن مع أزواجهن، ولا سيما إذا كنَّ يرتجين إسلامهم، وخصوصاً إذا كان لهن منهم أولاد يخشى تشتيتهم وضياعهم.

ومما نذكره هنا: أن القضية التي اعتمد عليها ابن القيم وشيخه ابن تيمية فيما روي عن عمر، ظاهرها ليس معهما، فما رواه عبدالله بن يزيد الخطمي ﷺ: أن نصرانياً أسلمت امرأته، فخيرها عمر بن الخطاب ﷺ: إن شاءت فارقته، وإن شاءت أقامت عليه.

هذه الرواية أفادت أنه أجاز لها أن تقيم عليه، وظاهر هذا يقتضي أنه تجوز معاشرته لها، فهذا مقتضى الإقامة مع الزوج، ولكن الإمام ابن القيم - رحمه الله - أوّل هذا الظاهر قائلا: وليس معناه أنها تقيم تحته، وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص... انتهى، فلو أن مجتهداً أخذ بظاهر قول عمر، لم يكن عليه من حرج.

وقد أيدت هذه الرواية روايات أخرى عن عمر ﷺ، بعضها فيه إقرار للمرأة لتبقى مع زوجها، وبعضها فيه تخيير للمرأة كما في رواية الخطمي عنه.

يؤكد هذا ما ذكره ابن القيم عن الزهري – وهو القول الثامن – أنه قال: إن أسلمت ولم يسلم زوجها، فهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان.

وهذا تيسير عظيم للمسلمات الجدد، وإن كان يشق على الكثيرين من أهل العلم، لأنه خلاف ما ألفوه وتوارثوه، ولكن من المقرّر المعلوم: أنّه يغتفر في البقاء، ما لا يغتفر في الابتداء. وهذه قاعدة فقهية مقررة، ولها تطبيقات فرعية كثيرة، وهي: التفريق بين الابتداء والانتهاء، يتسامح في البقاء والانتهاء، ما لا يتسامح في الابتداء.

فنحن منهيون ابتداء أن نزوج المرأة لكافر، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ ۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ ۗ﴾ [البقرة: ٢٢١]. وهذا مما لا يجوز التهاون فيه، فلا نزوج مسلمة ابتداء لغير مسلم. ولكن نحن هنا لم نزوجها، بل وجدناها متزوجة قبل أن تدخل في ديننا، ويحكم عليها شرعنا، وهنا يختلف الأمر في البقاء عنه في الابتداء.(١)

أما عن الآية ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾.

ففيها ثلاثة أقوال معتبرة:

فلدينا إذن ثلاثة أقوال معتبرة، يمكن لأهل الفتوى الاستناد إليها لعلاج هذه المشكلة، التي قد تقف عقبة في سبيل دخول الكثيرات في الإسلام.

القول الأول: هو قول سيدنا علي رضي الله عنه، وهو: أن زوجها أحق بها ما لم تخرج من مصرها. وهنا نجد المرأة باقية في وطنها ومصرها ولم تهاجر منه، لا إلى دار الإسلام ولا غيرها. وقول علي هذا ثابت عنه، لم يختلف عليه فيه، ووافقه عليه اثنان من أئمة التابعين: الشعبي وإبراهيم.

والقول الثاني: هو ما روي عن سيدنا عمر رضي الله عنه: من إقراره بعض

(١) فيصل المولوي: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص ٢٥٠.

النساء إذا أسلمن عند أزواجهن غير المسلمين أو تخييرهن، كما رواه عنه أكثر من مصدر، ولم يخالف ذلك إلا رواية واحدة، لها ملابسات خاصة. فإما أن نرجح الروايات الأكثر، أو نقول: إنّ للإمام أو القاضي فسحة في الإبقاء، أو التخيير للمرأة، أو التفريق بينها وبين زوجها. وفق ما يراه من المصلحة في ذلك، وقد يختلف هذا من حالة إلى أخرى.

والقول الثالث: هو قول الزهري: إنهما على نكاحهما ما لم يفرق بينهما سلطان، أي ما لم يصدر حكمٌ قضائي بالتفريق بينهما.

بالإضافة الى ما سبق فإن الشيخ عبدالله الجديع يرى مسألة إسلام أحد الزوجين من جانب آخر

إذ يستهل الشيخ عبدالله بن يوسف الجديع عضو المجلس بحثه قائلا: فموضوع بحثي المقدم إلى المجلس يمثل قضية من القضايا التي ربما يخطر في الذهن أول مرة عند ذكرها أن حكم الشريعة فيها مستقر بالإجماع، تلك هي: ما الذي ينبني على إسلام أحد الزوجين الكافرين، من جهة ثبوت الفرقة بينهما، وذلك أنه مستقر في الأذهان ابتداء أن الاسلام يمنع استمرار الحياة الزوجية بين مسلمة وكافر، أو مسلم وكافرة، إلا أن تكون كتابية، لإباحة نكاح نساء أهل الكتاب، حتى وقع من طائفة كبيرة من أهل العلم إن ظنّت هذه المسألة مما لا يحتمل فيه الكلام، لأنها في ظنّهم أصبحت من جملة المسلمات التي لا تصح المراجعة فيها.

وربما كانت علاقة الزواج بين من أسلم وقرينه أو قرينته قوية، من حب ووئام وحسن عشرة قبل الإسلام، بل هذا هو الأصل، فإذا أسلم طرف منهما فألزمناه بمفارقة الآخر، فكيف سيكون ظنّه بهذا الدين الجديد وهو حديث عهد به وقد رآه فرّق بينه وبين من يحب؟

فكيف إذا كان بين الزوجين ذريّة، فيجد الجميع أن الاسلام قد فرق

أسرتهم وشتّت شملهم؟ أيصح أن يكون الدين الذي قامت جميع شرائعه على الحكمة والعدل، والذي من مبادئه حفظ المجتمع من جميع أسباب فساده، والذي جعل من أخلاق الشياطين والسحرة التفريق بين المرء وزوجه، أن يحكم حكما حدّيا يقول فيه لمن دخل الإسلام: إن كنت ذا زوجة، فإنها مفارقتك لو دخلت الإسلام؟ أليس هذا تنفيرا وإبعادا للناس عن دين الله؟

لقد فاجأني ذات يوم حال امرأة نصرانية متزوجة ولها عيال، تعلمت شيئا من الإسلام، فرغبت في أن تسلم فقيل لها: إذا أسلمت انقطعت العصمة بينك وبين زوجك. فما إن سمعت ذلك حتى انصرفت عن الإسلام.

فساءني ذلك غاية السوء، وقلت في نفسي: لا يمكن أن يكون دين الإسلام كذلك الذي يقصد إلى تأليف القلوب عليه، ولا يمكن أن يكون كذلك هدي الرؤوف الرحيم بالمؤمنين ﷺ، وقد أسلم رجال قبل نسائهم، ونساء قبل أزواجهن، ما لا يحصيه إلا الله.

هذا تعسير لا تيسير، وتنفير لا تبشير، بل صدّ عن سبيل الله.(١)

يقول الجديع فقد حققت في هذه القضية، فجاءت على النحو التالي:

المبحث الأول: في سبب نزول الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ۖ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ ۖ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ ۖ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ۖ ﴾ [الممتحنة: ١٠].

وبينت فيه ما حاصله: لا تختلف الرواية أنّ هذه الآية نزلت بعد صلح الحديبية بين النبي ﷺ ومشركي قريش، وذلك بعد الاتفاق الذي جرى توقيعه بين النبي ﷺ ومشركي مكة، وفيه: من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه، ومن لحق بالمسلمين منهم رُدَّ إليهم، كما صحت بذلك الأحاديث

(١) د. الجديع مرجع سابق ص ١٦- ١٧

عن عمر بن الخطاب، والبراء بن عازب وغيرهما، وجاء من حديث المسور بن مخرمة التصريح بأن الآية نزلت في ذلك.

ومن المنقول الثابت في ما تقدم نزول الآية ثم ما كان سببا في نزولها فيه الدلالة على ما يلي:

١ ـ تحدثت الآية عن وضع خاص، وهو أن: مسلمة هربت بدينها ممن يسعون في فتنتها فيه، وهم الكفار المحاربون، إلى من اعتقدت أنهم سينصرونها فيه، وهم المسلمون، أو كافرة آثرت البقاء مع أعداء الله المحاربين لدينه وأوليائه. هذا الوضع اقتضى شرائع مناسبة، فأوجب إيواء المؤمنة الهاربة بدينها، ومنع من تمكين العدو منها بإرجاعها إليه، كما أمر بقطع الصلة بين المسلم المهاجر وزوجته التي بقيت أو هربت منه إلى المشركين المحاربين لتكون في صفهم.

٢ ـ كانت صيغة الاتفاق بين النبي ﷺ ومشركي قريش تعمُّ النساء بلفظها، لكن لما علم الله من ضعف المرأة، بين لنبيه ﷺ أنّ من ثبت له بعد امتحانها انها مؤمنة، فهي خارجة من عموم صيغة الاتفاق، فلا تُرد إلى الكفار.

وقد بحثت عن بعض صور ذلك على التعيين أن المرأة المسلمة غير المهاجرة كانت تمكث تحت زوج كافر لا تؤمر بمفارقته لخلاف الدين، فوجدت في ثابت الأخبار قصتين: قصة أم الفضل لبابة بنت الحارث الهلالية زوجة العباس بن عبدالمطلب، ومكثت تحت العباس ولمّا يسلم يومئذ، والقصة الثانية: مكثت زينب ابنة النبي ﷺ تحت زوجها أبي العاص بن الربيع، وهي مسلمة، وهو يومئذ كافر.

فهاتان القصتان دلتا على أنّ الّذي كان العمل جارياً عليه: أن اختلاف الدين لم يكن يفرّق بين المرأة وزوجها، وأنه لم تأت الشريعة بما يضاد ذلك قبل آية الممتحنة.

خلاصة مذاهب الصحابة أنّ جميع المنقول في المسألة عن أصحاب النبي ﷺ مما يتصل بها مباشرة ينتهي إلى ثلاثة من أعيانهم: عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس، يتلخص لنا منه ما يلي:

١ ـ اتفق مذهب أميري المؤمنين عمر وعلي[١] على أن المرأة إذا أسلمت وهي تحت كافر غير محارب، فإنها يمكن أن تمكث تحته إن شاءت.

وهذا منهما متفق تماما مع ما دلت عليه آية الممتحنة، فإن الله حرم المؤمنات المهاجرات على أزواجهن الكفار المحاربين.

٢.أشد ما نُقل في المسألة من مذاهب هؤلاء الصحابة الثلاثة هو مذهب ابن عباس، ومع ذلك فلم يكن يرى بطلان عقد النكاح بمجرد الإسلام، حتى تختار الزوجة الترك لزوجها الكافر، أو يفرق فيه ذو سلطان.

٣.ظاهر مذهبي عمر وعلي: أن الزوجة إذا اختارت المكث مع زوجها الكافر غير المحارب، فجائز أن لا تمنعه نفسها، إذ هذا مقتضى أن يكون لها خيرة في القرار عنده في قول عمر، ومقتضى أحقيته ببضعها في قول علي.

٤.ظاهر مذهب ابن عباس: أنه لا يُمَكَّن من وطئها، لأن الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه.

٥. ليس في قول أحد من الصحابة أن مجرد إسلام أحد الزوجين تبطل به الحياة الزوجية، إنما يكون سببا في طلب الفسخ.[٢]

إذا لم يكن الكافر من الزوجين محارباً، جاز مكثهما جميعاً، لا يفرق بينهما بمجرد اختلاف الدين، ومقتضى ذلك أن العشرة الزوجية مباحة بينهما. وهذا اجتهاد الشيخ الجديع [٣].

---

(١) بالنسبة للأدلة التي استند عليها عبدالله الجديع فهي نفس الأدلة السابقة، لهذا فإني قد حذفتها خشية التكرار والملل.

(٢) عبدالله يوسف بن الجديع: إسلام المرأة المسلمة وبقاء زوجها على دينه، الاثنين ٢٢ رمضان ١٤٢١هـ/ ١٨/ ١٢/ ٢٠٠٠م ص ٣٤- ٣٥.

(٣) الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص ١٩٦.

كما يطرح الشيخ الجديع المسألة من زاوية ثانية فيقول:

أما الأزواج المشركون من غير المحاربين فلا توجب الآية الفرقة بينهما بفسخ العقد وبالتباعد الحسي فتبيح للمرأة البقاء على عصمة زوجها والقرار عنده ومعاشرته معاشرة الأزواج(١).

قال أيضا: وصحة استمرار العلاقة الزوجية مع اختلاف الدين، مؤيد بما جاءت به شرائع المرسلين من قبل، وبيّنه الله تعالى في كتابه في غير موضع، فتأمل في قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ ﴿١٠﴾ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١١﴾﴾ [التحريم: ١٠ - ١١].

فاختلاف الدين لم يوجب على نوح ولوط مفارقة امرأتيهما الكافرتين، وآسيا امرأة فرعون، مكثت تحت رجل من أكفر خلق الله، ولم تُلزم بمفارقته، ولم يوصف مكثها تحته بسوء.

وإضافة(امرأة) إلى (نوح ولوط)، ثم (فرعون) تصحيح للنكاح، وإبقاء له(٢).

وهذا ما انتهى إليه أيضا الشيخ عبدالله يوسف الجديع الذي يرى إباحة قرار الزوجة التي أسلمت وبقي زوجها على دينه، بل ويجيز معاشرتهما الزوجية لا كما يقول ابن القيم. ولا أنسى أن أنوه هنا بالدراسة المتعمقة والمطولة التي قدمها الأخ الباحث المحقق الشيخ (عبدالله الجديع) للمجلس الأردني للإفتاء والبحوث، وانتهى فيها إلى ما انتهيت إليه، وأوسع منه. وقد لخص بحثه في هذه النقاط التي أذكرها هنا للإفادة منها، والاعتبار بها. وهذه هي النتائج كما عرضها:

(١) الجديع، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، ص ١٩٤.
(٢) د. الجديع: مرجع سابق ص ٤٩

١. ليس في المسألة نصّ قاطع.

٢. ليس فيها إجماع.

٣. عقود النكاح الواقعة قبل الإسلام صحيحة معتبرة بعد الإسلام، لا تبطل إلا بيقين، وليس اختلاف الدين مبطلاً بيقين، لعدم النص ولوجود الخلاف.

٤. أفادت الأدلة من الكتاب والسنّة أنّ مكث الزوج مع زوجته مع اختلاف الدين الطارئ بعد الزواج لا يقدح في أصل الدين، ولا توصف به العلاقة بينهما بالفساد.

٥. إبطال العلاقة بين الزوجين لاختلاف الدين بإسلام أحدهما بعد الزواج لا يقع بمجرد الإسلام.

٦. على كثرة من دخل الإسلام في عهد النبي ﷺ، فإنه لم يأت ولا في سُنّة عملية واحدة أن النبي ﷺ فرّق بين امرأة وزوجها، أو رجل وامرأته، لكون أحدهما أسلم دون الآخر، أو قبل الآخر كما لم يأت عنه ﷺ أنه كان يأمر بذلك، بل صحّ عنه خلاف ذلك، كما في شأن ابنته زينب، فإنها مكثت في عصمة زوجها أبي العاص حتى أسلم قُبيل فتح مكة بعدما نزلت آية الممتحنة، وغاية ما وقع أنها هاجرت وتركته بمكة بعد غزوة بدر، وما أبطلت الهجرة عقد النكاح بينهما.

٧. التعلق بآية الممتحنة في إبطال العلاقة الزوجية باختلاف الدين ليس صواباً، إنما الآية في قطع العلاقات بين المسلمة والزوج المحارب لدينها، وبين المسلم وزوجته المحاربة لدينه، لا في مطلق الكفار.

٨. رفعت آية الممتحنة الجُناح في نكاح المؤمنة المهاجرة إن كانت ذات زوج كافر محارب، ولم تُلزم بذلك، لما وقع في قصة زينب ابنة النبي ﷺ، فدلّ على أن عقد النكاح مع الزوج الكافر يتحول من عقد

لازم إلى عقد جائز، والعلّة: تعذّر رجوعها إلى زوجها المحارب وما يَرِدُ عليها من الحرج بفوات الزوج.

٩. منعت الآية إمساك الرجل المسلم زوجته الكافرة التي لم تهاجر إليه من دار الكفر إلى دار الإسلام، أو هربت منه مرتدة إلى الكفار المحاربين، والمعنى: خشية أن تبقى علاقة الزوجية من الميل إلى الكفار كالذي وقع من حاطب بن أبي بلتعة حين كتب إلى المشركين بسرّ المسلمين بسبب أرحام له بمكة، كذلك لما يقع به من ضرر بها بتعليقها دون زوج.

١٠. إذا أسلم أحد الزوجين وليس الكافر منهما محارباً جاز مكثهما جميعًا، لا يفرّق بينهما بمجرد اختلاف الدين، كما دلّ عليه العمل في حق من أسلم قبل الهجرة بمكة، ومن أسلم في فتح مكة، وبه قضى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في خلافته دون مخالف، وأفتى به أمير المؤمنين علي بن أبي طالب.

١١. اختلاف الدين بإسلام أحد الزوجين سبب يُجيز فسخ عقد النكاح بينهما ولا يوجبه، كما دلّ عليه قضاء عمر وإقرار الصحابة.

١٢. مقتضى إباحة مُكث الزوج بعد إسلامه مع زوجة كافرة غير محاربة لدينه، أو مُكث الزوجة بعد إسلامها مع زوج كافر غير محارب لدينها: أنّ عشرتهما الزوجية مباحة، لأن الإبقاء على صحة عقد النكاح بينهما يوجب العشرة بالمعروف، والوطء من ذلك.[1]

أما الشيخ فيصل مولوي رحمه الله نائب رئيس المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث فيقول:

من المعلوم أنّ المرأة المسلمة لا يجوز لها أن تتزوّج غير مسلم، وإذا

(١) فيصل المولوي، إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

وقع مثل هذا الزواج فهو باطل بإجماع المذاهب. ولكن إذا كان الزوجان في الأصل غير مسلمين، ثمّ أسلمت الزوجة وبقي زوجها على دينه، فما هو الحكم الشرعي في هذه المسألة؟

أولاً: إذا كان الزوج ممّن لا يصحّ للمسلمة الزواج منه، كما لو كان من محارمها، أو كانت بينها وبينه رضاعة محرّمة أو غير ذلك، فقد وقعت الفرقة الشرعية بينهما فوراً، فلا يجوز لها أن تساكنه في مسكن واحد، لأنّه حتّى لو أسلم فإنّ الزواج بينهما باطل. ويجوز لها أن تتزوّج غيره حين تنتهي عدّتها.

ثانياً: إذا كان الزوج ممّن يجوز استمرار زواجها منه فيما لو أسلم، لعدم وجود مانع آخر، وأسلمت زوجته وبقيت تعيش في وطنها القومي خارج دار الإسلام، فللفقهاء في هذه المسألة عدّة آراء -تم ذكرها سابقا-. مع اعتبار عقد زواج المرأة التي تسلم ويبقى زوجها على دينه، عقداً موقوفاً حتّى تتزوّج غيره بعد انقضاء عدّتها، أمر صحيح ومشروع، ولو أنّه يؤدّي إلى زيادة حالة جديدة على حالات العقد الموقوف التي ذكرها الفقهاء آنفاً. ونضيف عليها الآن أنّ المرأة المسلمة التي لا تتزوّج رجلاً آخر بعد انقضاء عدّتها من زوجها الأول، وفاء له وهي تنتظر إسلامه بفارغ الصبر لتعود إلى حياتها معه، وأنّ الإسلام يسمح لها بذلك، إنّ هذا الموقف يمكن أن يكون له تأثير على زوجها الأول فيدخل في دين الله، كما أنّه يعطي غير المسلمين نظرة إنسانية عن هذا الدين تشجّعهم على التجاوب معه والدخول فيه. وهو أمر يحتاجه المسلمون في بلاد الغرب حيث تمّ تشويه الإسلام أمام الناس بتأثير الأحقاد اليهودية والمطامع الاستعمارية.

وهناك معاصرون آخرون أيدوا رأي ابن القيم وابن تيمية، الدكتور مصطفى الزرقا والدكتور محمد العمراني.

يقول د. مصطفى الزرقا: (التريث فيمن أسلمت وأبى زوجها الإسلام، بأمل أن ينشرح صدره فيما بعد، يمكن أن يكون له وجه بصورة مؤقتة تحت هذا الأمل، ولكن المعاشرة الزوجية «الجنسية» على كل حال غير جائزة)[١].

أما د. محمد العمراني فيرى بأنّ الأخذ برأي ابن القيم يرفع الضائقة والحرج عن نساء المسلمين خاصة في الغرب، فتبقى مع زوجها مع حرمة المعاشرة الزوجية، ويضيف: بأنّه حتى القول الضعيف فيجوز العمل به إذا كان فيه رفع الضيق عن الأمة، ويمكن للمسلمين في الديار غير الإسلامية أن يأخذوا بما فيه يسر، على أن لا يعتدوا حدود التشريع الإسلامي[٢].

كما لا ننسى أنّ بقاء الزوجة التي دخلت الإسلام مع زوجها غير المسلم، قد تسبب في إثارة حالة من الجدل والبلبلة بين علماء الدين والشريعة حول مدى مشروعية تطبيق فتوى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في المجتمعات الإسلامية من عدمه.

إذ انقسم المجلس إلى ثلاث فرق: أحدهما مؤيد للفتوى، مستنداً في تأييده على مرونة الإسلام، وحرصه على المصلحة، والآخر رافض للفتوى، لتعارضها مع آية صريحة في كتاب الله، فيما كان الفريق الثالث متحفظاً على الفتوى رافضًا، لا يبدي أي رأي تجاهها، انتظاراً لما ستئول إليه من نتائج.

وعلى الجانب الآخر، يقول الشيخ خالد الجندي الداعية الإسلامي «إن هذه الفتوي تدخل في نطاق القضايا الخلافية، فالأمر يخضع للضرورة والمصلحة، موضحاً أن الإسلام يتسم بالمرونة وأن الفتوى الصادرة عن

(١) مصطفى الزرقا: فتاوى مصطفى الزرقا، ط١،ن ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩، دار القلم دمشق. ص ٢٧٠-٢٧١ /انظر أميرة أبو رعد: أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج ص ١٠٥

(٢) د. محمد العمراني الكدي: فقه الأسرة المسلمة في المهاجر، ط١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١ بيروت، دار الكتب ٢/ ٦٢-٦٣ انظر أبو رعد: المرجع السابق ص ١٠٦

المجلس الأوربي ترتكز على تحقيق المصلحة من أجل تحقيق مطلب ضروري وهو الحفاظ على استقرار الأسرة.

ويتفق مع الجندي في الرأى الدكتور سعد الدين الهلالي أستاذ الفقه المقارن بجامعة الأزهر، قائلاً: «أنه يوافق على هذه الفتوى في حال الضرورة باعتبار الحياة الزوجية قائمة، مع الأخذ في الاعتبار أن زوجها لا يؤثر على دينها بشئ.

وأوضح، أنّ هذا الأمر لا يتعارض مع الآية الكريمة القائلة: «لا هنَّ حلٌّ لهم ولا هم يحلّون لهنَّ»، لأنها نزلت في وقت اضطهاد ديني وكان يُخاف على الزوجات من ضغط أزواجهنّ عليهنّ بأن يرتددن.

وعن مصير الأولاد الناتج عن الحياة الزوجية في هذه الحالة يقول الهلالي: «يتركوا لأمرهم واختيارهم على أن يوضح كل من الوالدين إيجابيات دينه كدعوة لهم إلى الدين الخاص بكل منهما».

وختم الهلالي حديثه أنّ الآية الكريمة تقصدُ عدم زواج المسلمة بغير المسلم من بداية الأمر، وليس المقصود بها حال الزوجة التي اعتنقت الإسلام بعد الزواج من غير المسلم.

وقد نص قرار المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته العادية الثامنة التي عقدت في المركز الثقافي الاسلامي في مدينة بلنسية الإسبانية أخيرا، حول موضوع زواج المرأة وبقاء زوجها على دينه -فبعد اطلاع المجلس على البحوث والدراسات المختلفة في توجهاتها التي تناولت الموضوع بتعميق وتفصيل في دورات ثلاث متتالية واستعراض الآراء الفقهية وأدلتها مع ربطها بقواعد الفقه وأصوله ومقاصد الشرع، ومع مراعاة الظروف الخاصة التي تعيشها المسلمات الجديدات في الغرب حين بقاء أزواجهن على أديانهم. فإن المجلس يؤكد أنه يحرم على المسلمة أن تتزوج ابتداء

من غير المسلم، وعلى هذا إجماع الأمة سلفا وخلفا، أما إذا كان الزواج قبل إسلامها فقد قرر المجلس الأوروبي للإفتاء ما يأتي:

أولا: إذا أسلم الزوجان معا ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه الزواج بها ابتداء (كالمحرمة عليه حرمة مؤبدة بنسب او رضاع) فهما على نكاحهما.

ثانيا: إذا أسلم الزوج وحده، ولم يكن بينهما سبب من أسباب التحريم، وكانت الزوجة من أهل الكتاب فهما على نكاحهما.

ثالثا: إذا أسلمت الزوجة وبقي الزوج على دينه فيرى المجلس:

أ ـ إن كان إسلامها قبل الدخول بها فتجب الفرقة حالا.

ب ـ إن كان إسلامها بعد الدخول، وأسلم الزوج قبل انقضاء عدتها، فهما على نكاحهما.

ج ـ إن كان إسلامها بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول من دون حاجة إلى تجديد له.

د ـ إذا اختارت الزوجة نكاح غير زوجها بعد انقضاء العدة، فيلزمها طلب فسخ النكاح عن طريق القضاء.

رابعا: لا يجوز للزوجة عند المذاهب الاربعة بعد انقضاء عدتها البقاء عند زوجها، أو تمكينه من نفسها.

ويرى بعض العلماء أنه يجوز لها أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية، إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام، إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن، ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: «ان شاءت فارقته، وان شاءت قرت عنده». وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبدالله الخطمي. كما

يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمت النصرانية امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهدا، وهذه أيضا رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن ابي سليمان.(١)

وصدر مثل هذا القرار عن البيان الختامي للمؤتمر الثاني لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا حيث جاء فيه: حرمة المعاشرة الزوجية بين الزوجين- في حال إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه – على الفور، وأن العصمة الزوجية تبقى موقوفة حتى انقضاء العدة، فإن أسلم الزوج قبل انقضائها فهما على نكاحهما، وإن انقضت العدة ولم يسلم الزوج، فالزوجة مخيرة بين أن تفسخ النكاح ويكون ذلك عن طريق القضاء أو أن تنتظر عودة زوجها إلى الإسلام فيستأنفا نكاحهما(٢).

وعلى أي نتفق مع القائل بأن المسألة تدور في فلك الاجتهاد، فليس فيها نص قاطع ولا إجماع يرفع الخلاف، وما دامت النصوص نفسها التي تستنبط منها الأحكام قابلة للاختلاف في دلالتها وأحكامها، وما دامت أفهام البشر متفاوتة في القدرة على الاستنباط، ومدى الأخذ بظاهر النص، وفحواه، بالرخصة أو بالعزيمة، بالأحوط أو بالأيسر.

ومن رحمة الله بنا أن هذا النوع من الخلاف لا إثم فيه ولا حرج، والمخطئ فيه معذور، بل مأجور أجراً واحداً، وقد اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في فروع الدين فما ضرهم ذلك، بل وسع بعضهم بعضاً، وصلى بعضهم وراء بعض دون نكير.(٣)

(١) قرارات وتوصيات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، إسلام زوجة غير المسلم، ٥/ ٥/ ١٤٢٢هـ ٢٥/ ٧/ ٢٠٠١ وإمام محمد إمام: في جواز بقاء من أسلمت على ذمة زوجها غير المسلم، ٣١ أغسطس ٢٠١٣، حركة مصر المدنية، جريدة الشرق الأوسط - ٥ أغسطس ٢٠٠١.

(٢) البيان الختامي للمؤتمر الثاني لمجمع الفقهاء الشريعة بأمريكا، إسلام أون لاين. نت، وثائق وبيانات، الموضوع الثالث نوازل الاسرة خارج دار الإسلام، المحور الثالث: إسلام المرأة وبقاء زوجها على غير الإسلام ١٨/ ٧/ ٢٠٠٤.

(٣) د. أنس غازي عناية: إسلام المرأة دون زوجها وما يترتب عليه من آثار،بحث غير منشور.

والجدير بالملاحظة عند المجيزين لبقاء المسلمة مع زوجها الكافر أنهم اختلفوا في تحريم المعاشرة وإباحتها؛ فهناك الفريق الأول الذي يجيز مكوث المسلمة مع زوجها ولكن يحرم المعاشرة الزوجية بينهما مثل: ابن تيمية الذي قال: إن إسلام أحد الزوجين يوقف العشرة الزوجية ويصبح العقد موقوفا، وإذا أسلم زوج المسلمة بعد انقضاء العدة له أن يعود إليها بموافقتها، ولها أن تتزوج غيره بعد مفارقته، كما لها أن تنتظره حتى يسلم، ولو تجاوز الانتظار مدة العدة.»[١]. ونفس الأمر بالنسبة لابن القيم. الذي يقول: (وليس معناه أنها تقيم تحته وهو نصراني، بل تنتظر وتتربص، فمتى أسلم فهي امرأته ولو مكثت سنين. وهو أصح المذاهب)[٢].»

ومن المعاصرين الذين يسيرون على نفس منوالهما -في عدم تمكين الزوج الكافر من معاشرة زوجته التي أسلمت-أميرة أبو رعد التي تقول: يتبين لي أنّ رأي ابن القيم هو الأقرب للصواب للأسباب السابقة، ولفساد الأخلاق والذمم في هذا الزمن، ولأنّه إذا علم الزوج أو الزوجة أنه بإسلام أحدهما سوف يحصل الفراق بينهما، ففي ذلك تتغير عن الإسلام، وبالعكس فإن اعتبار العقد موقوف مع حرمة المعاشرة الزوجية فيه ترغيب في الإسلام وتشجيع الناس على الدخول فيه، كما أن عدم المعاشرة الزوجية فيه مصلحة راجعة للطرفين في الدين والدنيا، كما أن انتظار المرأة زوجها – إن اختارت ذلك وفاء له وطمعا في إسلامه – له أكبر الأثر في التأثير على الزوج وحضه على الدخول في الإسلام، كما أنه يعطي انطباعا عن الدين الإسلامي أنه دين التسامح ودين الإنسانية كما قال ابن القيم.[٣]

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٢/ ٣٣٧-٣٣٨ وابن قيم: زاد المعاد ٥/ ١٣٧-١٣٨/ أبو فارس: أثر إسلام احد الزوجين في النكاح ص ٤١

(٢) ابن القيم: أحكام الذمة ٢/ ٦٤٦

(٣) ابن القيم: أحكام الذمة ٢/ ٦٩٥ انظر: أميرة مازن أبو رعد: اثر اختلاف الدين في احكام الزواج في الفقه الإسلامي،ص ١٠٧

أما الفريق الثاني الذين أجازوا المعاشرة الزوجية فأمثال د. الجديع؛ فهو يرى أنّه من الصعوبة بمكان أن تقيم الزوجة مع زوجها في مكان واحد دون معاشرة زوجية خاصة إذا كانا شابين.

وهناك من يرى أنّ التبرير الذي يقدّمه أصحاب موقف المنع؛ فهو الاحتجاج بأنّ تحريم زواج المسلمة بغير المسلم هو تحريم قطعيّ، إذ تتعاضد حسب رأيهم النصوص من آيات قرآنية وأحاديث نبوية وأخبار الصحابة وإجماع الفقهاء لتؤكد على وجوب منع مثل هذه الزيجات ومن ثمّة تعيّن على المسلمين اليوم الالتزام بهذه الأحكام.

لقد أثبتت هذه المادة اختلاف المنضوين تحت موقف المنع حول استعمال مصطلح موحّد فهل مصدر التحريم هو الله، أم الفقهاء أم الإسلام وأيّ إسلام؟

ولا بدّ من الإشارة في هذا الصدد إلى أنّه ينبغي التفريق بين الفئة المتشددة التي تصرّ على أنّ التحريم هو من الشارع وتتعامى بذلك عن الواقع، والفئة التي ذهبت إلى الاعتراف بأنّ من أصدر حكم المنع هم الفقهاء، أي البشر[1].

الترجيح

إن موضوع إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه من المواضيع التي يشق القول الفصل فيها؛ فقد تعددت الآراء والأحكام بخصوصه؛ وقد ركزت في هذا الموضوع في الغالب على فئتين: فئة تعجل فراق المرأة الكافرة التي منَّ الله عليها بالإسلام عن زوجها الذي بقى على دينه، تفتي أنه بمجرد إسلامها يجب فراقها له فورا، أو بعد انقضاء عدتها على أقصى تقدير ما لم يسلم زوجها في عدتها.

(١) آمال قرامي: مواقف المفكرين المحدثين من زواج المسلمة بغير المسلم ٢ الاثنين ٧ أيار (مايو) ٢٠٠٧.

فمنهم من جعل سبب التفريق بين الزوجين: الإسلام، في حين رأى الأحناف أن الإسلام لا يمكن أن يكون سببا للتفرقة بين الزوجة المسلمة وزوجها الكافر. وإنما اختلاف الدارين هو السبب.

أما الفئة الثانية فلا ترى مانعًا في بقاء المسلمة مع زوجها الكافر. فهذه الفئة تراعي صعوبة تفريق المسلمة الحديثة العهد بالإسلام، لما ينتج عن ذلك من التضحية بأسرتها وأولادها.

إذا كان الفريق الأول أتى بأدلة تؤكد ضرورة التفريق بين المرأة المسلمة وزوجها، بل إنّ من المعاصرين من وصل به الأمر في التشدد إلى درجة اعتبار بقاء المسلمة مع زوجها الكافر جريمة، فإن الفريق الثاني من الفقهاء كابن القيم قد جاء بأدلة كثيرة تفند أدلة الفريق الأول كما أورد أدلة أخرى لا ترى مانعا بأن تبقى المرأة تنتظر إسلام زوجها، وتبيح تربصها به حتى وإن طال زمن الانتظار.

والغريب في الأمر: أنّ الفريقين معا في أغلب الأحيان يرتكزان على نفس الأدلة. وكل منهم يفسر الدليل بما يوافق منطلق نظرته التي يرتكز عليها. ومن ثُم يصدر حكمه فيه، انطلاقا من الرؤية أو المنطلق الذي يستند عليه. وعلى أي ستبقى الأحكام خاضعة لتغير الظروف واختلاف الأفهام.

إنّ مدار أدلة الفقهاء المعاصرين على أقوال ابن القيم خاصة وشيخه ابن تيمية. وإن كان التركيز في الغالب على ما حققه ابن القيم، وما جاء به من أدلة تعضد بقاء الزوجة التي أسلمت مع زوجها الذي بقي على دينه المخالف للإسلام.

إن المؤيدين لبقاء المسلمة مع زوجها؛ وإن كانوا اتفقوا على بقاء كل منهما مع الآخر، إلا أنهم اختلفوا في المعاشرة الزوجية؛ فابن القيم وغيره أجازوا تربص المرأة بزوجها، لكنهم منعوا المعاشرة الزوجية بدعوى أنّ

المسلمة لا تصح أن تكون تحت النصراني أو غيره. في حين لا يرى الفريق الثاني من المؤدين لبقاء المسلمة مع زوجها بأسا من المعاشرة الزوجية، بل يعتبرونه ضرورة. أمثال د. الجديع وغيره، فهم يبيحون المعاشرة بين الزوجين. معللين موقفهم بصعوبة ضبط مشاعر كل من الزوجين، خاصة إذا كانا معا تحت سقف واحد وكانا شابين.

ونرجح رأي ابن القيم ومن تبعه في إباحة تربص المرأة المسلمة إلى حين إسلام زوجها، دون المعاشرة الزوجية، وذلك للأسباب التي ذكرناها في أثناء عرض ومناقشة الآراء، ولعلّ ذلك يكون دافعا إلى الإسراع في إسلام الزوج، وهذا قد يكون أقرب لتحقيق مقاصد الشرع من حيث محاولة تأليف القلوب للدخول في الإسلام،ولمّ شمل الأسر، والمحافظة عليها، وبنفس الوقت عدم التفريط بأحكام الشرع الحنيف.

وعلى أي حال، إذا كان الفريق الأول يراعي مقصد حفظ الدين من حيث إعطاء الأولوية للإسلام، فإن الفريق الثاني المناصر لمكوث الزوجة المسلمة مع زوجها يراعى ما تبقى من الكليات الخمس من حفظ النفس والعقل والنسل والمال من حيث أنّ الزوجة إذا فارقت زوجها وأولادها فإن ذلك قد يؤدي إلى انتكاستها عن الإسلام أو تعود لدينها، كما قد يعرضها للضياع حيث يؤذي نفسها، ويخل بتفكيرها، ويشتت شملها خاصة إذا كان الزوج هو المعيل الوحيد لها ولأولادها، وقد يضيع مالها في المحاكم. والله أعلم وأستغفر الله العظيم.



النتائج والتوصيات

توصل البحث في نهايته إلى كثيرٍ من النتائج؛ نذكر منها:

١. أجمع الفقهاء على تأكيد حرمة زواج المسلمة من غير المسلم ابتداءً.

٢. جمهور الفقهاء على عدم استدامة النكاح بين المرأة المسلمة وزوجها غير المسلم.

٣. ابن القيم ومن سار على رأيه يرون جواز استدامة النكاح بين المرأة المسلمة وزوجها غير المسلم.

٤. خلاف بين الفقهاء المعاصرين حول حكم المسألة تبعاً لاختلاف الفقهاء القدامى.

٥. الراجح – من وجهة نظر الباحث- جواز استدامة النكاح بينهما من غير وطء.

التوصيات

يوصي البحث بما يلي:

١. ضرورة تعميم نتائج مثل هذه الأبحاث والاستفادة منها.

٢. التركيز في دراسة الأمور المستجدة وفق مقاصد الشرع.



الملخّص:

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على نبيّه الكريم، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

فلقد شرع الإسلام الزواج ليُحقِّق مقصداً ضروريّاً من مقاصد الشرع في الحِفاظ على النسل وبقاءه، وأحاطه بقدسية تختلف عن غيره من العقود، ووضع له ضوابط وقواعد، شروطاً وأركاناً، ليجعله في مكانةٍ مقدسةٍ فلا يجوز تجاوز هذه الضوابط الشرعية لتحقيق أيّ هدفٍ من الأهداف.

وقد أباح الإسلام للمرأة المسلمة الزواج -فقط- من المسلم؛ وذلك لغاياتٍ سامية، وأهداف نبيلة، تهدف إلى الحفاظ على هذه المرأة المسلمة في دينها ودنياها.

وعند النظر إلى الإقبال المتزايد على الدخول في الإسلام وسرعة انتشاره في الغرب والشرق، برزت قضية استدامة زواج المسلمة من غير المسلم، من خلال نظرةٍ مقاصدية واقعية شاملة، مع ضرورة الوصول إلى حكمٍ شرعيٍّ تُراعى به مقاصد الشرع حول استدامة هذا النكاح من عدمه.

وقد أجمع الفقهاء على تأكيد حرمة زواج المسلمة من غير المسلم ابتداءً بناءً على أدلة صحيحة صريحة ورد ذكرها في ثنايا البحث، وامّا فيما يتعلّق بموضوع استدامة الزواج فقد رأى جمهور الفقهاء عدم استدامة النكاح بين المرأة المسلمة وزوجها غير المسلم، في حين أنّ بعض العلماء الآخرين، ومنهم ابن القيم ومن سار على رأيه، يرون جواز استدامة النكاح بين

المرأة المسلمة وزوجها غير المسلم، ضمن تفصيلٍ أوردناه في صفحات هذا البحث، وتبعاً لاختلاف الفقهاء السابقين في الموضوع تبعهم أيضاً خلاف بين الفقهاء المعاصرين حول حكم المسألة مستدلين ومناقشين أدلة كلٍّ منهم.

وقد ترجّح بعد البحث والنظر في الأدلة نظرة تراعي مقاصد الشرع العامّة، ومناقشة هذه الأدلة تبيّن للباحثيْن ترجيح جواز استدامة النكاح بينهما من غير وطء، حسب التفصيل الوارد في البحث.

والله نسأل أن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتنا، وأن يحقق الفائدة المرجوّة منه، فإن أحسنّا فذلك الفضل من الله، وإن كان غير ذلك، فهذا من النقص البشري ونستغفر الله على ذلك.



المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم

٢. أبحاث مجلة مجلس الإفتاء الأوروبي العدد الثاني يناير ٢٠٠٣م ذو القعدة ١٤٢٣هـ.

٣. ابن حجر العسقلاني (٧٧٣- ٨٥٢ه): فتح الباري شرح صحيح البخاري، طبع شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، سنة الطبعة ١٣٧٨ه- ١٩٥٩م.

٤. ابن عطية الأندلسي المحاربي (المتوفى: ٥٤٢هـ): المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبدالله بن إبراهيم الأنصاري والسيد عبدالعال السيد إبراهيم، ط١: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الدوحة.

٥. ابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ): البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ، دار الكتاب الإسلامي.

٦. أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ): السنن الكبرى، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٧. أبو جعفر أحمد الطحاوي (المتوفى: ٣٢١هـ: شرح معاني الآثار، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار - محمد سيد جاد الحق) من علماء الأزهر الشريف. راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبدالرحمن المرعشلي - الباحث بمركز خدمة السنة بالمدينة النبوية، الطبعة: الأولى - ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، عالم الكتب.

٨. أبو جعفر الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ): جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، مؤسسة الرسالة.

٩. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي: الحاوي في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق الشيخ معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ ١٩٩٩م.

١٠. أبو داود سليمان بن شعت بن اسحاق الأزدي السجستاني: سنن أبي داود، ط١: ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة.

١١. أبو عبدالله محمد ابن قيم الجوزية(٦٩١- ٧٥١هـ): أحكام أهل الذمة، حققه وعلق عليه: أبي البراء يوسف بن أحمد البكري، وأبي أحمد شاكر توفيق العاروري، رمادي للنشر المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

١٢. ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ): زاد المعاد في هدي خير المعاد، الطبعة: السابعة والعشرون , ١٤١٥هـ /١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت.

١٣. أبو محمد علي ابن حزم (ت: ٤٥٦هـ): المحلى بالآثار، بدون طبعة وبدون تاريخ، دار الفكر – بيروت.

١٤. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي (المتوفى: ٣٧٠هـ): أحكام القرآن، تحقيق: المحقق: محمد صادق القمحاوي، ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

١٥. أحمد بن غانم شهاب الدين النفراوي (١١٢٦هـ): الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي (٢/٢٦)، دار الفكر، بدون طبعة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م

١٦. أميرة مازن عبدالله أبو رعد: أثر اختلاف الدين في أحكام الزواج في الفقه الإسلامي، إشراف: د. مروان علي القدومي، قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات درجة الماجستر في الفقه والتشريع بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس فلسطين، ٢٠٠٧م.

١٧. أنس غازي عناية: إسلام المرأة دون زوجها وما يترتب عليه من آثار، بحث مقدم إلى المؤتمر الفقهي الأول المنعقد في الجامعة الإسلامية العالمية بباكستان بعنوان «النوازل المعاصرة في فقه الأسرة بين الشريعة والقانون». جامعة الجوف، المملكة العربية السعودية.

١٨. تقي الدين بن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، تحقيق: عبدالرحمن النجدي، مكتبة ابن تيمية.

١٩. عبدالله بن يوسف الجديع: إسلام المرأة وبقاء الزوج على دينه، الاثنين ٢٢ رمضان ١٤٢١هـ/ ١٢/١٨/ ٢٠٠٠م

٢٠. علاء الدين أبو بكر الكاساني (المتوفى: ٥٨٧هـ): بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢١. مالك بن أنس (المتوفى: ١٧٩هـ): المدونة،الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، دار الكتب العلمية.

٢٢. مالك بن أنس(المتوفى: ١٧٩هـ): موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

٢٣. مجد الدين أبي البركات ابن تيمية: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ومعه شمس الدين بن مفلح الحنبلي المقدسي: النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر لمجد الدين ابن تيمية، دار الكتاب العربي

٢٤. محمد بن أبي العباس شهاب الدين الرملي (المتوفى: ١٠٠٤هـ): نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ط أخيرة - ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، دار الفكر، بيروت.

٢٥. محمد بن أحمد بن جزي الكلبي: التسهيل لعلوم التنزيل، ط١: ١٣٥٥هـ، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

٢٦. محمد بن أحمد السرخسي:المبسوط، بدون طبعة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، دار المعرفة – بيروت.

٢٧. محمد عبدالقادر أبو فارس: أثر إسلام أحد الزوجين في النكاح، ط ١: ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، دار الوطن للنشر، الرياض.

٢٨. محمد بن علي الشوكاني (١٢٥٠): فتح القدير بين فن الرواية والدراية من علم التفسير، ط٢: ١٣٨٣هـ- ١٩٦٤م، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، القاهرة.

حكم التصرفات الطبية في الجثة البشرية
دراسة فقهية

إعداد
الدكتورة/ البندري بنت عبدالله الجليل
أستاذ الفقه المشارك بقسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب - جامعة الأميرة نورة بنت عبدالرحمن

المقدمة:

الحمد لله بارئ النسم، ومحيي الرمم، الحمد لله الذي حكم على نفسه بالبقاء، وعلى عباده بالموت والفناء، أحمده حمدًا مستزيدًا لنعمه، ومستربحًا لعطائه، والصلاة والسلام على رسوله، وصفيه وخليله ونبيه السراج المنير والبشير النذير، وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين وسلم تسليمًا كثيرًا... وبعد:

فإن من أشرف الأعمال وأكثرها تقربًا إلى الله الاشتغال بعلوم الدين، ليعرف العبد حكم رب العالمين، ويتفقه فيما نزل به من مسائل الشرع والدين، ومن بين الأمور التي يتوجب على العبد معرفتها والإحاطه بها: النفس الإنسانية من بداية تكوينها إلى أن تصبح جثة هامدة، فالإنسان مخلوق كرمه الله روحًا وجسدًا، حيًّا وميتًا، وفضله على سائر المخلوقات، كما قال تعالى:﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾ [الإسراء:٧٠]. وفي العصر الحديث ظهرت بعض النوازل التي تستدعي التصرف الطبي في جثة الإنسان بعد موته، إما لمصلحة الإنسان الحي كنقل الأعضاء من الميت وغرسها في الإنسان الحي، وإما لأغراض علمية كالتشريح وغيره، وانطلاقًا من هنا سوف أتناول في بحثي هذا التصرفات الطبية التي تتعلق بهذه النفس الإنسانية عندما تصبح جثة، وجعلت عنوانه (حكم التصرفات الطبية في الجثة البشرية) دراسة فقهية، مستظهرة في ذلك نصوص الفقهاء القدامى والمعاصرين، محاولة في هذا البحث جمع شتات الموضوع وبيان الحكم الشرعي فيه.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

١- إن موضوع البحث مهم لتعلقه بالإنسان موضوع التكريم الرباني.

٢- إن موضوعات البحث ما زالت خلافية بين المهتمين بهذا المجال من الفقهاء والأطباء، مما يقتضي عرض هذه الآراء المختلفة لمحاولة الخروج بالرأي الراجح.

٣- تحقيق الفائدة العلمية المرجوة من بحث هذا الموضوع، نظرًا لما يشتمل عليه من مسائل فقهية متناثرة في كتب الفقه، حيث يسهل على الباحث الرجوع إليها ودراستها.

٤- الحاجة الماسة لهذا الموضوع في ظل التقدم الطبي الهائل في هذا العصر، وما يتبع ذلك من ظهور العديد من التصرفات في الجثة البشرية، مما يستلزم بيان حكمها الشرعي.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات السابقة المشابهة، التي تناولت عناوين من البحث متناثرة في الكتب والرسائل منها:

١- «أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها» للدكتور محمد ابن محمد المختار الشنقيطي، وقد تناول هذا الكتاب الحديث عن الجراحة الطبية المشروعة وغير المشروعة، وتطرق إلى موضوع التشريح ونقل الأعضاء.

٢- «الأحكام الشرعية للأعمال الطبية» للدكتور أحمد شرف الدين، حيث تعرض لمسائل القواعد الشرعية للطب والجراحة، وحكم بعض الأعمال المستحدثة للطب والجراحة، التي من بينها التشريح ونقل الأعضاء.

٣- «حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية» للباحث كمال الدين، جمعة وتطرق للحديث عن حق الحياة وملكية الجسد وانتفاع الإنسان بأعضاء ذاته، وأعضاء غيره، وتعريف الموت لغة وفقهًا وطبًا.

٤- «أحكام الجثة البشرية في الفقه الإسلامي» للباحث علي محمد القضاة، حيث تناول الباحث الأحكام الفقهية المتعلقة بالجثة كموالاتها ودفنها وتجهيزها، وآداب التعامل معها، والنبش عليها، ومدى لحوق العقوبة بمنتهك حرمتها، وتطرق للحديث عن حكم التشريح والغرس.

٥- «عمليات نقل وزرع الأعضاء البشرية بين الشرع والقانون» للدكتورة سميرة عايد الديات، تعرضت فيه للحديث عن حماية جسم الإنسان في الشريعة والقانون، ونقل الأعضاء من الأحياء والأموات.

وغيرها من الكتب والأبحاث الفقهية والطبية المقدمة إلى المجمع الفقهي للمؤتمر الإسلامي، التي تناولت الموضوع من بعض النواحي في التصرف في الجثة، والجديد الذي أضفته من خلال البحث هو جمع شتات الموضوع من ناحية التصرفات الطبية في الجثة، وبيان حكم الشرع فيها، بحيث يسهل على القارئ الإلمام بهذا البحث من جميع جوانبه.

مشكلة البحث:

يتناول هذا البحث قضية فقهية معاصرة تعددت فيها أقوال الفقهاء، وهي «حكم التصرفات الطبية في الجثة»، وهو بحث يشتمل على مباحث فرعية ذات أهمية في الفقه الإسلامي المعاصر، مثل: أحكام التشريح وأنواعه وضوابطه، ونقل وغرس الأعضاء البشرية والتبرع بها، وحكم إجراء التجارب العلمية على الجثة وأهميته وأنواعها.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك كما يلي:

١- تتبع أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين، وعرضها مع أدلتها، وبيان القول الراجح في المسألة ومناقشة الرأي المرجوح.

٢- العناية بما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

٣- اعتمدت المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة)، وذكرت رأي ابن حزم في بعض المسائل التي عثرت له على رأي فيها، وإذا أغفلت ذكر أحد المذاهب، فذلك يعني أني لم أعثر على قول لهم في تلك المسألة.

٤- شرح الكلمات الغريبة الواردة في البحث.

٥- عزو الآيات القرآنية إلى سورها وذكر أرقامها.

٦- تخريج الأحاديث النبوية من كتب السنة، وإذا كان الحديث مخرجاً في الصحيحين اكتفيت بذلك.

٧- ذكر اسم المرجع كاملاً واسم مؤلفه، ثم الجزء والصفحة، وذلك عند وروده أول مرة، وإن تكرر اسمه مرة أخرى اكتفيت بالإشارة إلى اسم الشهرة للمؤلف واسم الكتاب.

٨- عمل فهرس للمراجع والمصادر، وآخر للموضوعات.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وتشتمل على أهمية الموضوع، وأسباب اختياره والدراسات السابقة ومشكلة البحث، ومنهج البحث وخطته.

التمهيد: حقيقة الجثة، وألفاظها، وضوابط التصرف فيها، ويشتمل على المسائل الآتية:

المسألة الأولى: حقيقة الجثة لغة واصطلاحاً.

المسألة الثانية: الألفاظ ذات الصلة، ومتى يطلق مصطلح الجثة على الميت.

المسألة الثالثة: ضوابط التصرف في الجثة.

المبحث الأول: التصرف الطبي في الجثة لمصلحة الإنسان الحي.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم نقل وغرس الأعضاء من الميت إلى الإنسان الحي:

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الغرس.

المسألة الثانية: أسباب الغرس.

المسألة الثالثة: حكم نقل الأعضاء من الميت وغرسها في الإنسان الحي.

المطلب الثاني: شق بطن الجثة لاستخراج جنين حي.

المطلب الثالث: شق بطن الجثة لاستخراج مال ثمين.

المبحث الثاني: التصرف الطبي في الجثة لأغراض علمية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التشريح، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف التشريح.

المسألة الثانية: أنواع التشريح.

المسألة الثالثة: ضوابط التشريح.

المسألة الرابعة: حكم التشريح.

المطلب الثاني: إجراء التجارب الطبية على الجثة، وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: تعريف التجربة.

المسألة الثانية: أهمية التجارب.

المسألة الثالثة: أنواع التجارب الطبية.

المسألة الرابعة: حكم إجراء التجارب على الجثة.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

التمهيد: الجثة حقيقتها وضوابط التصرف فيها

المسألة الأولى: حقيقة الجثة

أولاً: الجثة لغة:

الجثُّ: القطع، وقيل قطع الشيء من أصله.

وشجرة مجتثة: ليس لها أصل في الأرض، قال تعالى في الشجرة الخبيثة: ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴾ [إبراهيم: ٢٦]، فسرت بأنها المنتزعة المقتلعة، أي: استؤصلت من فوق الأرض.

والجثة: شخص الإنسان قاعداً أو نائماً، والجمع: جثث وأجثاث، وقيل: جثة الإنسان شخصه متكئاً أو نائماً، فأما القائم فلا يقال جثه، إنما يقال قمَّة.(١)

ثانياً: الجثة في الاصطلاح:

لم أجد تعريفاً محدداً لمصطلح الجثة، ولكن هذه اللفظة وردت في بعض عبارات الفقهاء، ومن هذه العبارات:

(١) تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي (٥/ ١٩١-١٩٢). معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (١/ ٤٢٥). لسان العرب، ابن منظور(مادة جثث) (٢/ ١٢٦). الإفصاح في فقه اللغة، الصعيدي وموسى (٢٠).

١- قال ابن عابدين (١٢٥٢هـ.) في معرض حديثه عن السبب في أن السيد لا يغسل أمته، ولا أم ولده، «لأن الجثة الميتة لا تقبل الملك» [١]، أي أن السيد يملك رقبة الأمة حية، لكن لا يملكها ميتة.

٢- وقال الشربيني (٩٧٧هـ.) في معرض حديثه عمن تعذر غسله بأنه يُيمم ولا يغسل، وسبب ذلك: «محافظة على جثته، لتدفن بحالها». [٢]

٣- وقال القيرواني (٩٩٦هـ.) في رواية عن ابن حبيب في حديثه عن النفس والروح: «إن النفس جسد مخلقٌ، مركب عليه خلقٌ، وخلقٌ في جوفه خلق، يُسل من الجسد عند الوفاة بخلقها وصورتها، ويبقى الجسد جثة». [٣]

٤- وقال المقدسي (١٣٦٢هـ) في معرض حديثه عن حرمة أذية جسم الميت: «والميت كالحي في الحرمة بدليل أن من قصد جثة ميت ليأخذها من أوليائه فينالها بسوء من حرق وإتلاف جاز أن يحاموا عنها بالسلاح». [٤]

هكذا ورد ذكر مصطلح الجثة عند الفقهاء بعد موت الإنسان، ولذلك يمكن تعريف الجثة بالتعريف الآتي: «هي جسد الإنسان بعد مفارقة الروح للبدن، وهي المرحلة التي يمر بها الإنسان نتيجة الحكم بوفاته في عرف الطب والشرع». [٥]

المسألة الثانية: الألفاظ ذات الصلة بالموضوع:

١- الجسم: هو جماعة البدن أو الأعضاء من الناس أو الإبل أو الدواب، مما عظم من الخلق، والجمع أجسام وجسوم، وجسمان الرجل وجثمانه

(١) حاشية رد المحتار، ابن عابدين (٢/٢٢١).
(٢) المغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، الشربيني (١/٣٥٨).
(٣) النوادر والزيادات، القيرواني (١/٦٥٨-٦٥٩).
(٤) الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح المقدسي (١/٩٧-٩٨).
(٥) أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي، رقية عرار (١٠).

واحد، ورجل جثماني وجسماني إذا كان ضخم الجثة، وقد قيل: الجسم: الجسد، وكذلك الجسمان والجثمان: الشخص أو الجسد.(١)

٢- البدن: بدن الإنسان جسده ما سوى الرأس والأطراف من الجسم والدرع، والبدن من الجسد والجمع أبدان(٢)، وجاءت لفظة البدن في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ ﴿٩٢﴾ ﴾[يونس:٩٢].قال المفسرون في تفسير هذه الآية: إن معنى (نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ) نخرجك من البحر بجسدك الذي لا روح فيه.(٣)

٣- الرمة: بالكسر العظام البالية، والجمع رمم ورمام، وقد رم العظم يرم رمة بكسر الراء فيها، إذا بلى فهو رمي(٤)، وإنما قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾[يس: ٧٨].

٤- الرفات: من رفت العظم يرفت رفتًا، قال تعالى: ﴿وَقَالُوٓا۟ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ﴿٤٩﴾ ﴾[الإسراء:٤٩]، "أي دقاقًا".(٥) والمقصود العظم الذي أصبح رفاتًا، أي فتاتًا أو ناعمًا ومطحونًا.

٥- الميت: بالتخفيف والتشديد ضد الحي، وأما الحي فهو بالتشديد لا غير بمعنى من سيموت، ومنه قوله تعالى: ﴿ لِّنُحْىِۦَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِىَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾ ﴾[الفرقان:٤٩]، ولم يقل ميتة.(٦)

---

(١) لسان العرب، ابن منظور (٢/ ٩٩) الإفصاح في فقه اللغة، الصعيدي وموسى (١/ ٢٠).
(٢) لسان العرب، ابن منظور (٣/ ٤٧).
(٣) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي (١/ ٥٠٧).
(٤) مختار الصحاح، الرازي (١/ ١٠٨).
(٥) لسان العرب، ابن منظور (٢/ ٣٤).
(٦) المجموع، النووي (٥/ ٩٤). مختار الصحاح، الجوهري (١/ ٣٦٦)، الموسوعة الفقهية (١٣/ ٤٩).

متى يطلق مصطلح الجثة على الميت:

من المؤكد من الناحية الشرعية والقانونية أن تحديد وقت الموت له أهمية بالغة بالنسبة لكثير من المسائل والأحكام الشرعية، التي تترتب على الموت، فإذا ظهرت علامات الموت التي ذكرها الفقهاء والأطباء، وظهر موت الدماغ، يمكن القول: إن هذا البدن قد فارقته الروح، وفي هذه اللحظة يكون جثة، فمصطلح الجثة يطلق عند تحديد وقت الوفاة، وهي مسألة متروك تقديرها لذوي الاختصاص وهم الأطباء.(١)

والأطباء في هذه المسألة لهم اتجاهان في تحديد مفهوم الموت:

الاتجاه الأول: المعيار القديم:

يكون تحديد موت الإنسان وبداية وجود الجثة من خلال التوقف النهائي للقلب والرئتين والدورة الدموية والجهاز التنفسي عن العمل توقفًا تامًّا، مما يترتب عليه حرمان الدماغ وسائر أعضاء الجسد من سريان ووصول الدم إليها.(٢)

الاتجاه الثاني: المعيار الحديث: موت الدماغ:

ويقصد بموت الدماغ: توقف نشاط الجهاز العصبي المركزي كله وعدم قابليته للحياة.(٣)

وعرف الأطباء موت الدماغ بأنه تلف دائم في الدماغ، يؤدي إلى توقف دائم لجميع وظائفه بما فيها وظائف جذع الدماغ.(٤)

---

(١) معصومية الجثة في الفقه الإسلامي، بلحاج العربي (٢٠٥).
(٢) الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، محمد البار (٣١).
(٣) بحث أمام ندوة «موت جذع المخ» في مؤتمر طب عين شمس في ١٨/٣/١٩٩٩م، صفوت لطفي (٢)، نقلاً عن كتاب معيار تحقق الوفاة في الفقه الإسلامي، للدكتور علي محمد علي أحمد (٦٢).
(٤) موت الدماغ بين الطب والإسلام، ندى الدقر (٥٦).

خلاصة القول:

إن الميت يختلف عن الجثة من حيث الخصوص والعموم، ومن حيث الأحكام المترتبة عليهما، وذلك أن الميت موتًا حقيقيًّا هو الذي فارقت روحه بدنه بانقطاعها عن بدنه انقطاعًا تامًّا من توقف دقات قلبه الطبيعية أو الصناعية، واستكمال أمارات الموت، فهذه هي الوفاة التي يترتب عليها أحكام مفارقة الإنسان للدنيا من انقطاع أحكام التكليف، وخروج زوجته من عهدته وبداية عدتها، وماله لوارثه، وتغسيله وتكفينه والصلاة عليه، ودفنه وتعزية أهله، وما إلى ذلك من أحكام معنوية، وهذا هو الميت، ويطلق على جسده جثة.

أما الذي تحقق الأطباء من موته مع نبض قلبه آليًّا فهذه وفاة محتملة لا تعدو أن تكون مسألة وقت تتمثل في دقائق ويسكن القلب، (وهذه هي مرحلة الموت الخلوي)، وهذه الوفاة التي يعتبرها بعض الأطباء المعاصرين في حكم الوفاة الحقيقية[١]، وهذه الوفاة لا يترتب عليها أحكام مفارقة الحياة المذكورة، من انقطاع أحكام التكليف وخروج زوجته من عهدته ... وما إلى ذلك، وإنما الأحكام المترتبة عليها هي أحكام مادية قد يتعلق فيها حق عام بجثة الميت، أو لنقل واستقطاع الأعضاء من هذه الجثة لإنقاذ حياة معصومة.

فلفظة الميت أعم وأشمل من لفظة الجثة، ولفظة الجثة أخص من الميت، ويطلق على جسد الميت جثة، والله أعلم.[٢]

(١) أحكام الجراحة الطبية، محمد الشنقيطي (٣٤١).
(٢) أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي، رقية عرار (٣٢).

المسألة الثالثة: ضوابط التصرف في الجثة:

كما كرم الله عز وجل الإنسان حياً، كذلك كرمه عندما يصبح جثة، وبناءً على هذا، ولما كان اقتطاع جزء من جثة الميت مخلاً بكرامته من حيث هو إنسان مكرم، بحيث لو كان حيًّا لكان له حق المنع، رعاية لكرامته، وحق الإذن إيثاراً وإسقاطاً لحقه، فإن النظر في هذا الحق يؤول بسبب موته إلى ورثته، فإن شاءوا منعوا ولا سلطان عليهم من أحد، وإن شاءوا تجاوزوا حقهم، وسمحوا باقتطاع عضو أو جزء من مورثهم، لإسعاف من اقتضت الضرورة بإسعافه.(١)

أما الميت المأخوذ من جثته (المتصرف بجثته) فنتصور الحال من حيث الإذن وعدمه، كما يلي:(٢)

١- ميت أذن قبل وفاته بانتزاع عضو منه.

٢- ميت لم يعقب وارثاً.

٣- ميت عقب وارثاً ولم يأذن الوارث.

٤- ميت عقب ورثة فأذن جميعهم.

٥- ميت عقب ورثة فأذن البعض.

وفيما يلي بيان ذلك:

١- الميت الذي أذن قبل وفاته بانتزاع عضو منه:

فهو صاحب الجثة وهو المرجع الأول في الأذن إذا كان أهلاً قادراً على إبداء الإذن، فلا يعتد بإذن أي شخص سواه، متى تحقق فيه هذان الوصفان «الأهلية»، القدرة على إبداء الرأي».(٣)

---

(١) حكم انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا وميتاً، محمد البوطي (١ / ٢٠٩).

(٢) أبو زيد، بكر بن عبدالله: بحث بعنوان: «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا وميتاً»، بكر أبو زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١/ ١٨٢)، عدد (٤) ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٣) أهلية الإنسان للشيء: صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه، وصلاحيته لوجوب الحقوق

ومتى أذن على هذا الوجه، وامتنع أولياؤه من القرابة أو ورثته كوالده وولده وأبنائه لم يلتفت إلى امتناعهم، وجاز للمأذون له (الطبيب والجراح أن يقوم بفعل هذه الجراحة رغم امتناعهم)، وكذلك العكس، فلو امتنع صاحب الجثة «قبل وفاته» من الإذن بفعل هذه الجراحة- جراحة نقل الأعضاء - وأذن غيره من أوليائه لم يجز للطبيب الجراح أن يقوم بفعلها استناداً على إذنهم وموافقتهم[1]، فهولاء الورثة لا حق لهم في الإذن وعدمه، متى كان «صاحب الجثة» أهلاً للإذن قادراً على إبدائه، فإذا أذنوا أو امتنعوا في حال أهليتهم كان إذنهم وامتناعهم لاغياً شرعاً، كإذن الأجنبي وامتناعه بجامع كون كل منهما فاقداً للصفة الشرعية التي يُبنى عليها اعتبار إذنه وامتناعه.

٢- الميت الذي لم يعقب وارثاً:

إذا مات ببلد إسلامي تحت ولاية سلطان مسلم، يحكم بالشرع، ويقيم الحدود، وينفذ أحكام الإسلام، فالسلطان ولي من لا ولي له، فهو يقوم مقام الوارث له.[2]

٣- الميت الذي عقب وارثًا، ولم يأذن الوارث بالتصرف بالجثة:

إن أي تصرف بالجثة غير جائز، لأن الشريعة الإسلامية قد أقامت الوارث مقام مورثه في كثير من الأحكام المالية والشرعية الأخرى، وسأذكر أمثلة من أقوال الفقهاء في ذلك، يمكن قياس التصرف بالجثة عليها، فإذا كانت

المشروعة له وعليه (كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام، علاء الدين البخاري، تحقيق: عبدالله عمر، (٤/ ٣٣٥).

(١) المغني، ابن قدامة (٥/ ٣١٣). أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٢٤٤-٢٤٥).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، قرار رقم (١)، الدورة الرابعة، ١٩٨٨م. انظر بحث: انتفاع إنسان بأعضاء إنسان آخر حيًّا أو ميتًا، أبو بكر زيد، مجلة مجمع الفقه الإسلامي(١/١٨٣) عدد (٤).

الشريعة قد أقامت الوارث مقام المورث في التصرف بماله، فإن يقام الوارث مقام المورث في التصرف بجسده أو بجثته من باب أولى، والأمثلة كما يلي:

أ.قول الجمهور: «في المقذوف الذي مات قبل مطالبته بحقه في إقامة الحد على القاذف بأنه ينتقل هذا الحق لورثته - المقذوف- إن شاءوا أقاموا الدعوى بالحد أو عفوا».(١)

ب. كما سبق أن هذا الإذن إيثار من صاحب الجثة أو من مالكه الوارث لرعاية حرمة الحي على رعاية حرمته بعد موته في حدود ما أذن فيه، ففي هذه الحالة يكون هذا الإذن صحيحًا ووجب تنفيذه من وارثه، فإذا لم يأذن هذا الوارث فلا يجوز انتزاع عضو منه.(٢)

ج. أقرت الشريعة الإسلامية الولاية على الغير في حال عجز ذلك الغير عن النظر في مصالحه، كما يظهر جليًّا في اعتبار الولاية على الصبي والمجنون والسفيه(وعندهم خلاف في الحجر على السفيه البالغ لا داعي لذكره).(٣)

واعتباراً لهذا الأصل نص الفقهاء -رحمهم الله- على اعتبار الولاية على المريض في حال عدم أهليته للإذن، قال الإمام ابن قدامة (٦٢٠هـ)-رحمه الله-: «وإن ختن الصبي بغير إذن وليه، أو قطع سلعة (بمعنى قطع عضو) من إنسان بغير إذنه، أو من صبي بغير إذن وليه، فسرت جنايته ضمن، لأنه قطع غير مأذون فيه، وإن فعل ذلك الحاكم أو من له ولاية عليه أو فعله من أذنا له لم يضمن، لأنه فعل مأذون فيه شرعاً (٤)، فاعتبر ختان الصبي وقطع العضو منه بغير إذن وليه جناية، ومفهوم ذلك أنه إذا وقع بإذن الولي كان جائزاً، وهذا يدل على اعتبار إذن ولي ولي المريض إذا كان

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي، تحقيق:محمد عليش(٤/ ٣٣١).
(٢) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا وميتاً، بكر أبو زيد (١٨٣).
(٣) المغني، ابن قدامة (٤/ ٢٩٥). نهاية المحتاج، الرملي (٤/ ٣٥٣-٣٥٤).حاشية الدسوقي، الدسوقي (٣/ ٢٩٢).
(٤) المغني، ابن قدامة (٥/ ٣١٣).

المريض غير أهل بأن كان صبياً أو مجنوناً، أما إذا لم يأذن الولي والوارث فلهم ذلك.

٤- الميت الذي عقب ورثة فأذن جميعهم:

فهو إذن صحيح ومعتبر شرعاً، ويجب أن يُحقق[١]، قياساً على ما سبق من الأدلة.

٥- أما الميت الذي عقب ورثه فأذن البعض ولم يأذن الآخرون:

فقد قال الدكتور بكر أبو زيد-رئيس مجمع الفقه الإسلامي- في بحثه الذي نُوقش في الدورة الرابعة للمؤتمر: «إن فات شرط إذن الميت أو إذن جميع ورثته أو أذن بعضهم دون بعض فلا يجوز انتزاع عضو منه، بل الاعتداء في هذا يعتبر هتكاً تعسفيًّا للحق وحرمة الرعاية له».[٢]

ويمكن القول: بما أن الفقهاء اعتمدوا في ترتيبهم القرابة في بعض المسائل على ترتيبهم في الميراث كمسألة تكفين الميت وغسله والصلاة عليه[٣]، فإنه إذا كان الإذن من الوارث القريب، ولم يأذن الوارث الأبعد فإنه يقدم إذن الوارث القريب، والله أعلم.

هذا إن لم يتعلق حق عام بجثة الميت، فإنه في هذه الحالة لا يتوقف على إجازة الورثة وموافقتهم.[٤]



(١) حكم انتفاع إنسان بأعضاء إنسان آخر حيًّا وميتًا، بكر أبو زيد (١٨٣).
(٢) المرجع السابق(١٨٣).
(٣) المغني، ابن قدامة (٢/ ١٧٨، ١٦٤). المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح (٢/ ٢٢١-٢٢٢).
(٤) انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر، البوطي (٢١٠).

المبحث الأول: لتصرف الطبي في الجثة لمصلحة الإنسان الحي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حكم نقل وغرس الأعضاء من الميت إلى الإنسان الحي:

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف الغرس.

المسألة الثانية: أسباب الغرس.

المسألة الثالثة: حكم نقل الأعضاء من الميت وغرسها في الإنسان الحي.

المطلب الثاني: شق بطن الجثة لاستخراج جنين حي.

المطلب الثالث: شق بطن الجثة لاستخراج مال ثمين.

المطلب الأول

حكم نقل الأعضاء من الميت وغرسها في الإنسان الحي

المسألة الأولى: تعريف الغرس

الغرس في اللغة: الشيء المغروس في مكان الغرس، فيقال: غرس الشجر: إذا أثبته في الأرض.[1]

وعبارة غرس الأعضاء هي الأنسب لغة، كما يشهد لذلك أحاديث نبوية شريفة.[2] أما الزرع فهو طرح البذر، والزرع أيضاً: الإنبات، يقال: زرعه الله: أي أنبته، وموضعه مزرعة[3]، والزرع نبات كل شيء يُحرث.[4]

وأما الأحاديث النبوية الشريفة فمنها: قول الرسول ﷺ: «لا يغرس

(١) لسان العرب،ابن منظور (٦/ ١٥٤).
(٢) حكم غرس أعضاء الإنسان الميت للإنسان الحي،مصطفى القضاة (١١١).
(٣) لسان العرب،ابن منظور (٨/١٤١).
(٤) تاج العروس، الزبيدي (٢١/ ١٤٦).

المسلم غرساً، ولا يزرع زرعاً، فيأكل منها إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة».[١] وجاء في حديث آخر: «إن قامت على أحدكم القيامة وفي يده فسيلة [٢] فليغرسها».[٣]

وعليه فإن غرس الأعضاء يقصد به نقل عضو سليم من متبرع إلى مستقبل ليقوم مقام العضو التالف[٤]، وبذلك تكون عبارة الغرس أنسب للأدلة السابقة.

المسألة الثانية: أسباب غرس الأعضاء:

١- الغرس من الميت يوفر أعضاء يستحيل توافرها من المتبرع الحي، مثل القلب والرئتين والبنكرياس والكبد.

٢- الغرس من الميت يوفر أعضاء عديدة لجملة من المرضى في وقت واحد، كما يحدث في المراكز المتقدمة في الغرب، حيث يؤخذ القلب والكبد والكلى والرئتان .... إلخ، بعد إذن المتوفى في أثناء حياته وإذن ورثته، ويتم الآن نقل عدد من الأعضاء لمريض واحد.

٣- ليس للغرس من الموتى أي أخطار من الناحية الطبية، فلا توجد أي محاذير بالنسبة للإنسان المتبرع الحي، فقد يواجه أخطاراً مستقبلية عند التبرع بالكلية مثلاً.

٤- كثرة حوادث المرور في العالم بسبب كثرة وسائل النقل وتعددها، في الغالب فإن أكثر ضحايا حوادث المرور هم في ريعان الشباب، ولا يعانون من أي أمراض مزمنة، فيكون وفاة عدد كبير منهم نتيجة

(١) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع،(١٥٥٢)، (٣/١١٨٨).
(٢) الفسيلة: من فسل والفسيلة أول ما تقلع من صغار النخل(النخلة الصغيرة)، (لسان العرب، ابن منظور (١١/٥١٩).
(٣) مسند أحمد بن حنبل، (١٢٩٢٥)، (٣/١١٨٨).
(٤) الموقف الفقهي والأخلاقي من عملية زرع الأعضاء،محمد البار (٨٩).

موت في الدماغ، ومن ثم فإنهم الأكثر صلاحية لغرس الأعضاء منهم.

٥- ظهور مفهوم موت الدماغ وانتشار استخدامه في معظم مناطق العالم.[١]

المسألة الثالثة: حكم نقل الأعضاء من الميت وغرسها في الحي:

اختلف العلماء في حكم نقل الأعضاء وغرسها من جثة الميت إلى الإنسان الحي على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: جواز نقل الأعضاء من جثة الميت إلى الحي[٢]، واستدل أصحاب هذا القول على الجواز بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة:١٧٣].

وقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾[الأنعام:١١٩].

---

(١) سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية وأحكام القصاص المترتبة عليها في الفقه الإسلامي، إبراهيم يسري (٢٠٧-٢٠٨). القضاة، حكم غرس أعضاء الإنسان الميت إلى الإنسان الحي، ص١١٨. الموقف الفقهي والأخلاقي، محمد البار (١٧٩).

(٢) أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، محمد ياسين (١٣٥). زرع الأعضاء في الشريعة الإسلامية، محمود السرطاوي (١١/ ١٤٠). ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، عبدالحميد إسماعيل (٣٩). الأحكام الشرعية للأعمال الطبية،شرف الدين (١٤٨). نقل الأعضاء،جاد الحق (مجلة الأزهر١٠/ ١٧١). قضايا فقهية معاصرة، البوطي (مجلة مجمع الفقه الإسلامي،عدد٤/ ١٣١). حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه أو التبرع به، محمد طنطاوي، بحث مقدم إلى ندوة الرؤية الإسلامية، الكويت ١٩٨٧م، (٣١٤).

وجه الدلالة: أفادت هذه الآيات بوجه عام استثناء حالة الضرورة من التحريم المنصوص عليه فيها، والإنسان المريض إذا احتاج إلى نقل العضو فإنه سيكون في حكم المضطر، وإذا كانت حالته حالة اضطرار، فإنه يدخل في عموم الاستثناء المذكور، فيباح نقل ذلك العضو إليه(١)، وأيضاً الآيات عامة في كل أنواع المحرمات التي يضطر إليها الإنسان، ولا فرق بين ما كان لضرورة التغذي والتداوي وعملية غرس الأعضاء من باب التداوي، إذ إن الحكم العام إباحة المحرمات عند الضرورة.(٢)

٢- قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[البقرة: ١٨٥] ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة: ٦]. وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨].

وجه الدلالة: أفادت هذه الآيات الكريمة أن مقصود الشارع التيسير على العباد لا التعسير عليهم، وفي إجازة نقل الأعضاء الآدمية تيسير على العباد ورحمة بالمصابين والمنكوبين وتخفيف للألم، وكل ذلك موافق لمقصود الشرع، بخلاف تحريم نقلها، فإن فيه حرجاً ومشقة الأمر الذي ينافي ما دلت عليه هذه النصوص الشرعية.(٣)

٣- قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [المائدة:٣٢].

---

(١) اليعقوبي: شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء، اليعقوبي (٨٤). الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين (١٣٣).أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٧٢).

(٢) عمليات زرع ونقل الأعضاء بين الشرع والقانون، سميرة الديات (٩٨-٩٩). أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، الشنقيطي (٣٧٣).

(٣) نقل وزراعة الأعضاء بين الشرع والقانون، سميرة الديات (٩٨-٩٩). أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، الشنقيطي (٣٧٣).

وجه الدلالة: أن الآية تدل على عموم الإحياء، مما يشمل إنقاذها من تهلكة أشرفت عليها، ويدخل في أسباب الهلاك إشرافها بالمرض الميئوس من شفائه إلا بواسطة غرس عضو مما يحفظ الحياة أو يعيد النور لمن فقد بصره، ومن المعلوم أن إنقاذ المشرف على الهلاك أو الوقوع في مضرة شديدة من فروض الكفاية على كل من استطاعه، وإذا تركه الجميع أثموا.(١)

ثانياً: السنة النبوية:

١- قول النبي ﷺ: «من استطاع منكم أن ينفع أخاه فليفعل».(٢)

وجه الدلالة: بين الحديث الشريف بأنه يندب للمؤمن أن ينفع أخاه متى استطاع ذلك، ولا شك أن بذل عضو لإنقاذ حياته من أعظم النفع له ولأهله.(٣)

٢- عن عرفجة بن أسعد رضي الله عنه قال: «أصيب أنفي يوم الكلاب في الجاهلية، فاتخذت أنفاً من ورق فأنتن عليَّ، فأمرني رسول الله ﷺ أن أتخذ أنفاً من ذهب...».(٤)

وجه الدلالة: أن استعمال الذهب محرم على الرجال، وقد اعتبر النبي ﷺ التشويه في الوجه من الضرورات، لأن النفس تتأذى منه، أفلا يعتبر نقل عضو من ميت إلى حي لإنقاذ حياته من الضرورات التي تبيح المحظورات.(٥)

---

(١) نقل الأعضاء البشرية، سعاد سطحي (٢٦). أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبه عليها، الشنقيطي (٣٧٣).

(٢) صحيح مسلم،كتاب السلام، باب استحباب الرقية من العين، (٢١٩٩)، (٤/١٧٢٦).

(٣) نقل وزرع الأعضاء البشرية، سعاد سطحي (٢٨).

(٤) سنن الترمذي، باب ماجاء في شد الأسنان بالذهب (١٧٧٠)، (٤/٢٤٠)، وقال: حديث حسن غريب.

(٥) سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية وأحكام القصاص المترتبة عليها في الفقه الإسلامي، يسري إبراهيم (٢١٥).

٣- قول الرسول ﷺ: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له».[١]

وجه الدلالة: أن بقاء أعضاء جثة الميت لشخص حي ينتفع بها، تعتبر من باب الصدقة الجارية، وهذا الأمر مندوب إليه خاصة إذا أوصى صاحبها بذلك، محتسباً الأجر عند الله عز وجل.[٢]

ثالثاً: القواعد الشرعية، ومنها:

١- «الضرر يزال».[٣]

٢- «الضرورات تبيح المحظورات».[٤]

وجه الدلالة: دلت القاعدة على أن الأعمال معتبرة على حسب النيات والمقاصد، وعليه فإن نقل الأعضاء الآدمية يختلف حكمه بحسب اختلاف المقصود منه، فإن كان المقصود به إنقاذ النفس المعصومة المحرمة، ودفع الضرر الأشد بالأخف، فإنه يكون مقصداً محموداً وعملاً مشروعاً، يثاب فاعله ويمدح عليه. وأما إن كان المقصود به إهانة الميت وأذيته بالتمثيل به، فهذا قصد مذموم وعمل محرم، ونحن نقول به.[٥]

وبذلك تتضافر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية والقواعد الفقهية كلها معًا، لبيان الحكم بإباحة هذه المسألة، بل بالوجوب أحياناً»لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب».[٦]

---

(١) سنن الترمذي،باب الوقف،(١٣٧٦)، (٦٦٠)،وقال:حديث حسن صحيح.

(٢) أحكام الجراحة الطبية،الشنقيطي (٣٧٥). انتفاع الإنسان بأعضاء جسم آخر، عبد السلام العبادي (١٥).

(٣) الأشباه والنظائر،السيوطي (١/ ٨٣).

(٤) مجلة الأحكام العدلية (١/١٨).

(٥) سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية، إبراهيم يسري (٢١٥). أحكام الجراحة الطبية،الشنقيطي (٣٧٩).

(٦) الأشباه والنظائر، السيوطي (١/١٢٥).

رابعاً: القياس:

١- إن الفقهاء -رحمهم الله- نصوا على جواز شق بطن الميت لاستخراج جوهرة الغير إذا ابتلعها الميت.(١)

٢- إن الفقهاء -رحمهم الله- نصوا على جواز شق بطن جثة الميتة لاستخراج جنين حي(٢)، فإذا أجاز الفقهاء هذه الأمور، فمن باب أولى وأحرى جواز أخذ عضو أو جزء من العضو من الإنسان الميت، لنقله وغرسه في جسم إنسان حي آخر للمحافظة على حياته، لأن المحافظة على الأبدان مقصود أصلي، والمحافظة على الأموال مقصود تبعي للإنسان.(٣)

٣- إن الشافعية أجازوا وصل العظم المنكسر بعظم يؤخذ من جثة آدمي(٤)، فهم ينصون على إباحة غرس أعضاء الموتى في الأحياء عند الضرورة أو الحاجة.(٥)

خامساً: المعقول:

١- يجوز التداوي بنقل الأعضاء الآدمية كما يجوز التداوي بلبس الحرير لمن به حكة، بجامع وجود الحاجة الداعية إلى ذلك في كليهما.(٦)

---

(١) حاشية رد المحتار،ابن عابدين (٢/ ٢٣٨). حاشية الطحطاوي (١/٣٩٥). المجموع، النووي (٥/٢٦٣). مغني المحتاج، الشربيني (١/٣٦٦). المغني، ابن قدامة (٢/٢١٦). شرح مختصر خليل، الخرشي (٢/ ١٤٥).

(٢) شرح فتح القدير، ابن الهمام (٢/١٤٢). النووي: المجموع (٥/٢٦٣)، الشرح الكبير، ابن قدامة (٢/٤١٤).

(٣) السرطاوي، محمد علي: حكم التشريح وجراحة التجميل في الشريعة الإسلامية، محمد السرطاوي، مجلة دراسات عدد٣ (١٢/ ١٤٥).

(٤) تحفة المحتاج بشرح المنهاج،الهيثمي (٢/١٢٦).

(٥) حكم الانتفاع بأعضاء البشرية والحيوانية،كمال الدين بكرو (٤٨٤).

(٦) الطب النبوي والعلم الحديث، محمود النسيمي (٣/ ٣٢).

٢- يجوز التداوي بنقل الأعضاء الآدمية، كما يجوز التداوي باستعمال الذهب لمن يحتاج إليه بجامع وجود الحاجة الداعية إلى ذلك في كليهما.(١)

٣- إن بقاء الأعضاء الآدمية لشخص آخر ينتفع بها بعد موت صاحبها يعتبر من باب الصدقة عليه، فهي صدقة جارية مندوب إليها خاصة إذا أوصى صاحبها قبل الوفاة محتسباً الأجر عند الله تعالى.(٢)

المذهب الثاني: لا يجوز نقل الأعضاء الآدمية من جثة الميت وغرسها في جسم الإنسان الحي(٣)، مستدلين بما يلي:

أولاً: القرآن الكريم:

١- قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾[النساء:١١٩].

وجه الدلالة: أن نقل الأعضاء فيه تغيير في خلق الله، فهو داخل في عموم هذه الآية الكريمة ويعتبر من المحرمات لذلك.(٤)

٢- قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾﴾[الإسراء:٧٠].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا كان أو ميتًا، عبد السلام العبادي، مجلة الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، ١٤٠٥هـ، (٥١).

(٣) بحث بعنوان انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا أو ميتًا، الشيخ آدم، مجلة الفقه الإسلامي، عدد ٤، (١/٤٥٥). نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي، عبد السلام السكري (١٠٦). الحكم الشرعي في مسألة نقل وزراعة الأعضاء، الشعراوي، مجلة اللواء الإسلامي، ٢٦ يناير/١٩٨٧م. الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء، حسن السقاف (٢٦٦).

(٤) الإمتاع والاستقصاء،حسن السقاف (١٥-١٦).

وجه الدلالة: دلَّت الآية الكريمة على تكريم الله للآدمي، وهذا التكريم شامل لحال حياته، وما بعد موته، وانتزاع العضو منه مخالف لذلك التكريم، سواء في حال الحياة أو بعد الموت.(١)

ثانياً: السنة النبوية:

١- أحاديث النهي عن المثلة(٢)، ومنها حديث بريدة رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا، ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا...».(٣)

وجه الدلالة: إن الحديث دل على حرمة التمثيل، وإن التمثيل لا يختص تحريمه بالحيوان وبتغيير خلقة الإنسان على وجه العبث والانتقام، بل هو شامل لقطع أي جزء أو عضو من الآدمي أو الحيوان أو جرحه حيًّا أو ميتًا بغير مرض.(٤)

٢- حديث أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «وكسر عظم الميت ككسر عظم الحي في الإثم».(٥)

---

(١) الإمتاع والاستقصاء، حسن السقاف (٢٨-٢٩). نقل وزراعة الأعضاء الآدمية، السكري (١١٥).

(٢) المثلة لغة: هي العقوبة (القاموس المحيط، الفيروزآبادي، (١/١٣٦٥). المعجم الوسيط مصطفى وغيره (٢١/ ٨٥٤). القاموس الفقهي، أبو جيب (٣٣٦). والتنكيل، والجمع المثلات والاسم المثلة بالضم (مختار الصحاح، الرازي، (١/١٤٢)، الجوهري (٥/ ٩٤). واصطلاحاً: تشويه خلقة القتيل (شرح الزركشي ٩/ ١١٩)، من تسميل عين أو فقئها أو بقر بطن أو قطع عضو(منح الجليل عليش (٣/ ١٥٤).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث، (١٧٣١)، (٣/١٣٥٧).

(٤) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٦٢). الإمتاع والاستقصاء، السقاف (٢٦).

(٥) سنن أبي داود، السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان (٣/٢١٢)حديث رقم (٣٢٧).

وجه الدلالة: أفاد الحديث أن الحي يحرم كسر عظمه أو قطع أي جزء منه، وكذا الميت لأي سبب إلا الحي لسبب إذن الشارع فيه.(١)

ثالثاً: دليلهم من المعقول:

١- إن من شرط صحة التبرع أن يكون مالكاً للشيء المتبرع به، أو مفوضاً في ذلك من قبل المالك الحقيقي، والإنسان ليس مالكاً لجسده، ولا مفوضاً فيه، لأن التفويض يستدعي الإذن له بالتبرع، وذلك غير موجود.(٢)

٢- إن درء المفاسد مقصود شرعاً، وفي التبرع مفاسد عظيمة تربو على مصالحه، إذ فيه إبطال لمنافع أعضاء الجسم المنقولة، مما قد يؤدي إلى الهلاك، أو على الأقل إلى التقاعس عن أداء العبادات والواجبات.(٣))

رابعاً: استدلالهم بالقياس:

١- إن حرمة المال أقل من حرمة النفس، وقد أمر النبي ﷺ بتوقي كرائم الناس، فمن باب أولى، وأحرى أن تتقي أعضاؤهم.(٤)

٢- لا يجوز استقطاع الأعضاء الآدمية، كما لا يجوز استقطاع الأبضاع(٥)، بجامع كون كل منهما من أعضاء الجسد.(٦)

---

(١) الإمتاع والاستقصاء، السقاف (٢١). أحكام الجراحة الطبية،الشنقيطي (٣٦٢). بكرو:حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، بكرو (٤٧٢-٤٧٣).

(٢) نقل وزراعة الأعضاء الآدمية، السكري (١٠٧). قضايا فقهية معاصرة، السنبهلي (٦٧). أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٦٤).

(٣) نقل الأعضاء الآدمية، السكري (١١٠). سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية، إبراهيم يسري (٢٢٠). أحكام الجراحة الطبية،الشنقيطي (٣٦٤).

(٤) نقل الأعضاء الآدمية، السكري (١١٨-١١٩). والحديث بالأمر بتوقي كرائم الناس في صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا تؤخذ كرائم الناس في الصدقة،(١٣٨٩)، (٢/٥٢٩)، والكرائم جمع كريمة، يقال: ناقة كريمة أي غزيرة اللبن، والمراد نفائس الأموال من أي صنف كان، وقيل له نفيس، لأن نفس صاحبة تتعلق به وأصل الكريمة كثيرة الخير، وقيل للمال النفيس كريم لكثرة منفعته. ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، (٣/٣٣٢).

(٥) الأبضاع جمع، ومفرده بضع وهو الفرج أو مهر المرأة، والمباضعة: المجامعة. (مشارق الأنوار على صحاح الآثار، أبو الفضل السبتي (١/٩٦).

(٦) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٦٤). السكري: نقل الأعضاء الآدمية،السكري (١١٦-١١٧).

خامساً: استدلالهم بالقواعد الفقهية:

١- «الضرر لا يزال بالضرر»[١]، و«الضرر لا يزال بمثله».[٢]

وجه الدلالة: إن هاتين القاعدتين تتضمنان المنع من إزالة الضرر بمثله، وذلك موجود في هذه المسألة حيث يزال الضرر عن الشخص المنقول إليه بضرر آخر يلحق الشخص المتبرع.[٣]

٢- «ما جاز بيعه جازت هبته، وما لا فلا».[٤]

وجه الدلالة: إن أصحاب القول الثاني يوافقون على أن الأعضاء الآدمية لا يجوز بيعها، وقد دلت القاعدة على أن ما لا يجوز بيعه لا يجوز هبته، إذاً فلا يجوز التبرع بالأعضاء الآدمية لا من حي لمثله في حال الحياة ولا بعد الممات.[٥]

سادساً: من باب سد الذرائع:

القول بإحة نقل الأعضاء من الميت يؤدي إلى:

١- تفويت واجب شرعي، وهو دفن الميت ودفن أعضائه فيكون حراماً.

٢- شيوع التجارة بالجثث وأعضاء الأموات، حيث يتخذ الفقراء والمساكين من ذلك مورداً لهم، وتلك مفاسد عظيمة لا تجوز فتح الذرائع لها.[٦]

---

(١) الأشباه والنظائر، السيوطي (١/٨٦).
(٢) مجلة الأحكام العدلية (١/١٩).
(٣) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٦٥). قضايا فقهية معاصرة، السنبهلي (٦١).
(٤) بداية المجتهد، ابن رشد (٢/ ٢٤٧).
(٥) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٦٥). نقل وزراعة الأعضاء البشرية، سطحي (٢٤).
(٦) الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي، عصمت الله عناية الله (١٥٣). بن علي،آدم عبدالله: انتفاع الإنسان بأعضاء إنسان آخر حيًّا أو ميتًا، آدم بن علي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي،عدد٤ (١/٤٢٥).

سابعاً: استشهادهم بأقوال الفقهاء المتقدمين رحمهم الله:

١- أقوال فقهاء الحنفية: قال ابن عابدين (١٢٥٢هـ) رحمه الله:وإن قال له آخر: اقطع يدي وكلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار.(١)

وقال الكاساني (٥٨٧هـ) رحمه الله: «أما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق، سواء كان الإكراه ناقصاً أو تامًّا ... وكذا قطع عضو من أعضائه، ولو أذن له المكره عليه، فقال للمكره افعل، لا يباح له لأن هذا مما لا يباح بالإباحة.(٢)

٢- ومن أقوال المالكية: قال الصاوي (١٢٤١هـ) رحمه الله: إن كسر عظام الميت انتهاك لحرمته، وقال أيضًا: «فإن بقي شيء من عظامه فالحرمة باقية لجميعه، فلا يجوز استخدام ظفر الميت، ولا جزء منه ولا شعرة، لأن هذه الأجزاء محترمه وفي أخذها انتهاك لحرمته».(٣)

٣- ومن أقوال فقهاء الشافعية: قال النووي (١٢٧٧هـ): «لا يجوز له -أي للمضطر- أن يقطع من معصوم غيره بلا خلاف، وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئاً، ليدفعه إلى المضطر بلا خلاف».(٤)

٤- ومن أقوال فقهاء الحنابلة: قال الإمام ابن قدامة (٦٢٠هـ) رحمه الله: «فإن لم يجد المضطر شيئاً لم يبح له أكل بعض أعضائه، وإن لم يجد إلا آدميًّا محقون الدم لم يبح قتله إجماعاً، ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان أو كافراً لأنه مُثلة، فلا يجوز أن يبقى نفسه بإتلافه، وهذا لا خلاف فيه، وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبح أكله».(٥)

---

(١) حاشية ابن عابدين (٥/ ٢١٥).
(٢) بدائع الصنائع، الكاساني (٧/ ١٧٧).
(٣) بلغة السالك،الصاوي (١/ ٤٢٣).
(٤) المجموع، النووي (٩/ ٤٥).
(٥) المغني، ابن قدامة (٩/ ٣٣٥).

فهولاء الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بأعضاء الآدمي، ولو كان كافراً في حالة الاضطرار فضلاً عما دونها.

المذهب الثالث:

قيدوا الجواز بأن يكون النقل من الكافر، وفرقوا بين المسلم والكافر في ذلك، فإن كان النقل من الكافر فيجوز، وإن كان من المسلم فيحرم، ويمثل هذا القول الدكتور محمد الشنقيطي.(١)

واستدل بما يلي:

أولاً: ما ذكره القائلون بجواز النقل من وجوه الحاجة التي بلغت مقام الضرورة، وما في حكمها.

ثانياً: إن هذه الضرورة يمكن دفعها بالكفار، وأما حالات الفشل الكلوي فإنها تعالج بالغسيل كما هو معروف، ولوجود هذين البديلين تضعف الحاجة والضرورة عن بلوغ المقام الذي يوجب التوسع إلى المسلمين، سواء كانوا أحياء أو ميتين. فالأخذ من الكافر فيه إعمال للدليل المخالف.

ثالثاً: إن حديث جابر ﷺ في قصة الرجل الذي قطع براجمه، واضح في الدلالة على عدم اعتبار المصلحة الحاجبة بقطع شيء من الجسد، وأن ذلك يوجب نوعاً من العقوبة في الآخرة، ومن ثم فإنه لا يجوز الإقدام على قطع شيء من جثة المسلم، طلباً لدفع الحاجة المتعلقة بالغير، لأنه إذا لم يجر ذلك للشخص نفسه فمن باب أولى ألا يجوز لغيره، وأما الكافر فإنه لا يدخل ضمنه، لأن تعذيبه في الآخرة مقصود شرعاً فمن ثم أخذ شيء من جثته لسد حاجة المسلم.

رابعاً: إن الأصل يقتضي حرمة المساس بجسد المسلم بالجرح والقطع حيًّا أو ميتًا، فوجب البقاء عليه حتى يوجد الدليل الموجب للعدول والاستثناء.

(١) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٨٩).

الترجيح:

بناءً على ما سبق من أقوال العلماء وأدلتهم، فإنه يجوز نقل الأعضاء من جثة الكافر وغرسها في جسد المسلم، ويقدم النقل من الكافر للمسلم على النقل من المسلم للمسلم، فإن لم يتيسر من الكافر إلى المسلم، فمن عموم المسلمين المتبرعين، والله أعلم.

أما أدلة المانعين فيمكن مناقشتها والرد عليها بما يلي:

أولاً: الرد على استدلالهم من القرآن:

قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء:٧٠]. يجاب عنه: بأن نقل العضو فيه تكريم للميت حسًّا ومعنى، أما كونه حسيًّا، فلأن ذلك العضو بدل أن يصير إلى التراب والبلى بقي في جسد المسلم يستعين به على طاعة الله ومرضاته.

وأما كونه تكريماً معنويًّا، فلما فيه من الأجر والثواب للمتبرع لكونه فرج به الكرب عن أخيه المسلم، لقول الرسول ﷺ: «من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة».[١]

ثانياً: الرد على استدلالهم من السنة:

أ- أحاديث النهي عن المثلة، يجاب عنها: إن مفسدة التمثيل معارضة لمفسدة الهلاك للمريض المحتاج للعضو، فوجب اعتبار المفسدة العليا وهي مفسدة هلاك المريض ومعاناته، وفي هذه الحالة لا يلتفت إلى ما هو دونها تطبيقاً للقاعدة الشرعية[٢]، إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما.[٣]

(١) صحيح مسلم،كتاب الذكر، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، (٧٦٩٩)، (٤/ ٢٠٧٤).
(٢) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٨٥).
(٣) الأشباه والنظائر، ابن نجيم (٨٩). الأشباه والنظائر، السيوطي (٨٧).

ب- حديث «كسر عظم الميت ككسره حيًّا»[1]، يجاب عنه: هذا الحديث خارج محل النزاع، لأن الأطباء لا يقومون بكسر الأعضاء المنقولة، بل يحافظون عليها محافظة شديدة، طلباً لنجاح مهمة النقل والغرس[2]، ثم إن من يقوم بعملية الكسر إنما هو مستهتر وعابث، وهذا بخلاف من يقوم بنقل عضو من جثة ميت لإنقاذ حياة شخص حي.

ثالثاً: الرد على استدلالهم من المعقول:

أ- قولهم: إن الإنسان ليس مالكاً لجسده، فيجاب عنه:

إن الإنسان مأذون له بالتصرف في جسده بما فيه الخير لذلك الجسد في الدنيا والآخرة، والإذن بنقل الأعضاء فيه خير للآذن في الآخرة من جهة الثواب الذي سيتبعه لما اشتمل عليه ذلك من تفريج كربة المسلم والإحسان إليه.[3]

ب-قولهم: إن في التبرع مفاسد عظيمة، فيجاب عنه: إن النقل يشترط لجوازه عدم اشتماله على هلاك الشخص المنقول منه، وبذلك يكون الدليل خارجاً عن النزاع.

رابعاً: الرد على استدلالهم بالقياس:

أ- قولهم: إن النبي ﷺ: «أمر بتوقي كرائم الناس، فمن باب أولى وأحرى أن تُتقى أعضاؤهم»، فيجاب عنه:

إن كرائم الأموال تقبل بإذن مالكيها، فكذلك نقل الأعضاء.

ب- قولهم: «لا يجوز استقطاع الأبضاع بجامع كون كل منهما من أعضاء الجسد» فيجاب عنه:

---

(١) سبق تخريجه.
(٢) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٨٥).
(٣) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (٣٨٥).

إن استقطاع الأبضاع مبني على حركة المشاركة فيها، لكونها مفضية إلى مفسدة الزنى، وهذه العلة غير متحققة في نقل الأعضاء، ومن ثم فإن القياس يعتبر قياسًا مع الفارق.

خامساً: الرد على استدلالهم بالقواعد الفقهية، فيجاب عنها:

بأنها لا ترد على القول بالجواز، لأن من شرطه ألا يؤدي إلى هلاك الشخص المنقول منه العضو، والشخص المنقول منه هنا قد فارق الحياة، فلا يترتب على النقل منه لحوق ضرر به[١]، ولا شك أن مصلحة العافية تعلو على مصلحة اجتناب المحرمات[٢]، وأن الإضرار بالميت أخف من الإضرار بالحي، فعدم إبصار الحي، وتعطيل نفعه هو ضرر يفوق الميت إذا قورن به، لأنه إذا ترك جزء الميت فإنه يبلى، ولا ينتفع به أحد، أما إذا نقل لغيره من الأحياء، فإنه سيؤدي وظيفته وينتفع به الحي.[٣]

سادساً: الرد على استشهادهم بنصوص الفقهاء رحمهم الله، يجاب عنها:

أن الفقهاء قد أجازوا شق بطن الميت لاستخراج مال بلعه، ومن أجازوا شق بطن ميت لاستخراج جنين تُرجى حياته، كما أن الشافعية أجازوا وصل العظم المنكسرة بعظم يؤخذ من جثة إنسان ميت.

أما قول الشنقيطي وتقييده للجواز بأن يكون النقل من كافر إلى مسلم، فهو قول حسن، لكن إذا لم يتوافر العضو من الكافر ودعت الضرورة للنقل بأن توقفت حياة المتبرع له على هذا العضو ووجد المتبرع المسلم، حينها يجب النقل من جثة هذا المتبرع وغرسها في الحي لإنقاذ حياته، لأن ذلك يتماشى مع رسالة الإسلام في رفع الحرج والضيق، وإرساء اليسر

(١) المرجع السابق (٣٨٧-٣٨٨).
(٢) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين(١٣٣).
(٣) المرجع السابق.

والسهولة، وإن في هذا الفعل تفريجاً لكرب المكروبين المصابين المُبتلين، والله أعلم.

المطلب الثاني: شق بطن الجثة لاستخراج جنين حي

اختلف الفقهاء في جواز شق بطن جثة الميتة لإخراج جنين حي على قولين:

القول الأول: يجوز شق بطن جثة الميتة لإخراج الولد الحي، وهو قول الحنفية والشافعية، وسحنون من المالكية (٢٤٠هـ)، وابن هبيرة من الحنابلة(٥٦٠هـ)، والظاهرية.(١) مستدلين بالقرآن والقواعد الفقهية، والمعقول.

أولاً: القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[المائدة: ٣٢].

وجه الدلالة: إن في عملية الشق واستخراج الجنين سبباً في إحيائه، فالشق من باب الأخذ بأسباب إحياء النفس البشرية، وانتظار النتائج على رب الأسباب سبحانه وتعالى.

ثانياً: القواعد الفقهية:

١- قاعدة: «الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف».(٢)

---

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار ج(٥/ ٣٥٤)، النووي، روضة الطالبين ج(٢/ ١٤٣)، الخرشي، حاشية الخرشي ج(٢/ ٣٧٩)، ابن هبيرة، أبو المظفر يحيى، الإفصاح عن معاني الصحاح، ابن حزم، المحلى بالآثار ج(٣/ ٣٩٥).

(٢) الأشباه والنظائر، ابن نجيم (١٠٩-١١٠).

فقد جعل الفقهاء من فروع هذه القاعدة، جواز شق بطن الميتة لإخراج الولد إن كانت تُرجى حياته.[١]

٢- قاعدة: «الضرورات تبيح المحظورات».[٢]

ففي مسألة شق بطن الميتة لإخراج الجنين الحي، يوجد ضرورة حفظ نفس الجنين، ومحظور انتهاك حرمة الجثة، فبناءً على القاعدة يجوز شق بطنها للضرورة، لأن حفظ النفس، من الضرورات الخمس ومن مقاصد الشريعة الحفاظ عليها.[٣]

ثالثاً: المعقول:

١- أن في الشق وإخراج الجنين استبقاء حي بإتلاف جزء من الميت، فأشبه إذا اضطر إلى أكل جزء من الميت، للمحافظة على النفس.[٤]

٢- إن إحياء نفس محترمه أولى من تعظيم الميتة بعدم شق بطنها، لأن صيانة حرمتها أولى من صيانة حرمة الميت.[٥]

القول الثاني: لا يجوز شق بطن جثة الميتة لإخراج الولد الحي، وهو القول المعتمد عند المالكية، والمذهب عند الحنابلة.[٦] مستدلين بالسنة النبوية والمعقول:

أولاً: السنة النبوية:

١- قال رسول الله ﷺ: «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي».[٧]

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) الأشباه والنظائر، ابن نجيم (١٠٧)، الأشباه والنظائر،السيوطي (١٧٣).
(٣) الموافقات، الشاطبي (٢/٨).
(٤) المجموع، النووي (٥/٣٠١).
(٥) المبدع، ابن مفلح (٢/٢٧٧،٢٧٨).
(٦) جواهر الأكليل،الأبي (١/١٦٤) حاشية الدسوقي، الدسوقي (١/٣٧٦). المغني، ابن قدامة (٣/ ٤٩٧).
(٧) سبق تخريجه.

وجه الدلالة: دل الحديث بمنطوقه على أن حرمة جثة الميت كحرمتها في حال الحياة، ومن ثم فكما لا يصح شق بطن جثة المرأة الحامل في حال حياتها، لا يصح هذا الفعل بعد موتها.

٢- إن النبي ﷺ نهى عن المثلة في قوله: «اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا».[١]

وجه الدلالة: أن في شق بطن الميتة لاستخراج جنين مثلة بجثتها، وقد دل الحديث على تحريمها، فيكون شق بطن المرأة لاستخراج الجنين محرماً.

ثانياً: المعقول:

إن هذا الولد لا يعيش عادة، ولا يتحقق أنه يحيا، فلا يجوز هتك حرمة متيقنة لأمر موهوم، فهو بذلك فارق الأصل، فإن حياته منتفية وبقاؤه مظنون.[٢]

الترجيح:

بعد عرض أقوال الفقهاء في المسألة، وما استدلوا به، يظهر، أن الراجح هو القول الأول القائل بجواز شق بطن الميتة لإخراج جنين حي، وذلك لقوة أدلتهم، إذ الآية بعمومها ودعوتها إلى إحياء النفس يدخل ضمنها إنقاذ هذا الجنين، إذ الجنين بعد نفخ الروح فيه نفس محترمة يجب أن تُصان.

أما ما استدل به أصحاب القول الثاني من الحديث الذي ينهى عن كسر عظم الميت وعن المثلة،

فيجاب عنهما:بأنه لا يُسلم أن في شق بطن الميتة على هذا الوجه انتهاكاً لحرمتها، لأنه لا يقصد به إهانتها وتحقيرها، وإنما إنقاذ النفس المعصومة

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) حاشية الخرشي، الخرشي (٢/ ٣٧٩).

المحرمة من الهلاك، امتثالاً لمقاصد الشريعة، التي منها حفظ النفس.[١] والقاعدة الفقهية تنص على أن: «الأمور بمقاصدها».[٢]

أما ما استدلوا به من المعقول من أن هذا الجنين لا يعيش، فلا يجوز انتهاك حرمة متيقنة لأمر موهوم، فيجاب عن ذلك: بأن هذا يُترك لأهل الاختصاص، ويحسب عمر الجنين في رحم أمه، وقد تقدمت العلوم الطبية بحيث يمكن أن يعيش الجنين، دون صعوبة في ذلك.

كما أن المرأة الحية إذا كان في بطنها جنين وصعب خروجه إلا بشق بطنها، فيجوز إذا تعين الشق طريقاً لإخراجه، فمن باب أولى جواز هذا الشق على المرأة الميتة، والله أعلم.

المطلب الثالث: شق بطن الجثة لإخراج مال ثمين

إذا أدخل شخص في جوفه أو في جسده (بابتلاع ونحوه) مالاً ثميناً من لؤلؤ أو جوهرة أو قطعة ذهب أو فضة ونحوها، مما يبقى ولا يستهلك عينه، ثم مات، فقد اختلف الفقهاء في حكم شق بطنه لإخراج هذا المال على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية وبعض المالكية إلى أنه لا يشق مطلقاً (سواء كان المال له أو لغيره)، وذلك لأن الأصل في الشق أنه حرام، وحرمة النفس أعظم من حرمة المال، كما أن حرمة الميت (وهو حق الله تعالى) أعظم من حرمة المال (وهو حق العباد فقط)، مستدلين بقوله ﷺ: «كسر عظم الميت ككسره حياً».[٣] فيغرم بمثلها إن كان من ذوات الأمثال، وبقيمته إن كان من ذوات القيم.[٤]

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي (٢/٩).

(٢) الأشباه والنظائر، ابن نجيم (٢٧). الأشباه والنظائر، السيوطي (٨).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) بدائع الصنائع، الكاساني (٥/ ١٢٩). الخرشي على مختصر خليل (٢/١٤٥).

قال ابن نجيم (٩٧٠هـ): «أنه لا يجوز شق بطن الآدمي من أجل المال، لأن حرمة الآدمي أعظم من حرمة المال».[١]

القول الثاني: ذكره ابن حزم (٤٥٦هـ)، والشوكاني (١٢٥٠هـ)، وهو رأي بعض الأحناف أنه يشق بطن الميت مطلقاً، سواء كان المال له أو لغيره، قليلاً كان أو كثيراً، وذلك لما يلي:

١- النظر إلى حق العباد وتحريم إضاعة المال.

٢- أنه لا ضرر في الشق على الميت.

٣- فيه صيانة المال المنهي شرعاً عن إضاعته، وأداء الحق إلى ذويه.

ويُخاط ما شقوه من جثته بعد إخراج المال، لئلا يكون منظره قبيحاً.[٢]

قال ابن حزم (٤٥٦هـ) رحمه الله: يجوز شق بطن الميت لاستخراج جوهرة ثمينة ابتلعها لأنه لا ضرر في ذلك على الميت، ويلحق الضرر بصاحب الجوهرة، لصحة ما نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال، ولا يجوز أن يجبر صاحب المال على أخذ غير ماله ما دام عين ماله ممكناً، لأن كل ذي حق أولى بحقه.[٣]

القول الثالث: ذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية، إلى أن جثة الميت اجتمع فيها حق الله تعالى (وهو حرمة الميت)، وحق العباد (وهم الورثة)، فلا بد من مراعاة الحقين ما أمكن[٤]، مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَأَنفِقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ ۗ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٦﴾﴾ [التغابن: ١٦].

(١) الأشباه والنظائر، ابن نجيم (٢/ ٨٨).

(٢) المحلى، ابن حزم (٥/١٦٦). السيل الجرار، الشوكاني (١/٣٣٦). تكملة البحر الرائق، الطوري (٨/ ٢٣٣).

(٣) المحلى، ابن حزم (٥/ ١٦٦).

(٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي (١/٤٢٩). كشاف القناع، البهوتي (٢/١٤٥). نهاية المحتاج، الرملي (٣/٣٩). المسائل الطبية المعاصرة وموقف الفقه الإسلامي منها، علي جفال (٣٠).

القول الرابع: وذهب إليه أبوعبد الله العبدري من المالكية (٧٣٧هـ)، وهو أنه إذا كان المال كثيراً يُشق بطن الميت مطلقاً، سواءً كان المال له أو لغيره، لأن في ذلك نفعاً للورثة ودفعاً للضرر عن المالك برد ماله إليه.(١)

وقال الحنابلة والشافعية: أن المناط هو كون المال الثمين ملكاً له أو لغيره، فإذا كان المال له فإنه لا يُشق، لأن ذلك استهلاك منه لماله في حياته، وإن كان المال لغيره فإنه إذا طلبه صاحبه يُشق الجوف ويُرد إلى مالكه لإبراء ذمة الميت.(٢)

جاء في المجموع: أنه إذا بلع الميت جوهرة لغيره وطالب بها صاحبها يشق جوفه وترد الجوهرة.(٣) وجاء في مغني المحتاج: أنه لو بلع الميت مالاً لغيره، وطالبه صاحبه ولم يضمن مثله أو قيمته أحد من الورثة أو غيرهم، نبش وشُق جوفه، وأُخرج منه المال، ورُد لصاحبه.(٤)

الراجح:

القول الراجح في الفقه المعاصر: هو جواز شق بطن الميت لإخراج مال ثمين ابتلعه قبل وفاته، إذا كان هذا المال لشخص يطالب بحقه، وليس من الورثة أحد يلتزم بدفع قيمة المال أو مثله، على أساس مصلحة عدم إضاعة المال والحفاظ على حقوق الغير التي هي شرعاً أعظم من مفسدة هتك حرمة الميت. فإذا تعارضت مفسدتان رُوعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، فضياع مال أحد المسلمين هي مفسدةً أعظم من مفسدة هتك حرمة الميت.(٥) وخاصة مع تطور الوسائل الطبية الحديثة، التي يمكن

(١) التاج والإكليل، العبدري (٢/ ٢٥٣).
(٢) نهاية المحتاج، الرملي (٢/ ١٤٥). الإنصاف (٢/ ٥٥٤).
(٣) المجموع، النووي (٥/ ٣٠٠).
(٤) مغني المحتاج، الشربيني (١/ ٣٠٠).
(٥) علم التشريح عند المسلمين، د.محمد البار (٤٥).

بواسطتها شق بطن الميت دون مُثلة أو إهانة.[١]

غير أنه إذا كان لا بد من شق بطن الميت لهذا الغرض، فإنه يستوجب عدم إهانة الجثة وعدم التعريض بها، والتعامل معها بأدب واحترام.[٢]

لقوله ﷺ «كسر عظم الميت ككسره حيًّا».[٣] وفي رواية أخرى: «إن كسر عظم المؤمن ميتًا مثل كسره حيًّا».[٤] وهو يدل دلالة واضحة على خطر المساس بالجثة وتحريم إهانتها، فلا يتعدى عليها بشق أو كسر لغير مصلحة راجحة أو حاجة ماسة.[٥]

قال المفسرون والشرّاح: إن المقصود من قوله عليه السلام: ككسره حيًّا يعني في الإثم. كما جاء في رواية ابن ماجه عن أم سلمة رضي الله عنها إشارة إلى أن للميت حرمة كحرمة الحي تمامًا، وأن كسر عظامه في حال موته يحرم كما يحرم كسرها حال حياته.[٦]

وعليه فإنه يحرم شق بطن الميت أو قطع شيء من أطرافه لغير مصلحة راجحة يقرها الشرع، وضرورة الموازنة بين الحقوق الشرعية، وتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة يكون تفويتها أشد من هذا الضرر، وأن تُعامل الجثة باحترام، مصداقاً لتكريم الشرع للإنسان حيًّا وميتًا في قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[الإسراء:٧٠]. والله أعلم.

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) الشيخ جاد الحق: الفتاوى الإسلامية، جاد الحق (٣٧١٣/١٠). ١٠٠ سؤال وجواب، الشعراوي (٧٩/١). الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، د.أحمد شرف الدين (٢٠٦).
(٣) سنن أبي داود (٦٩/٢). وقواه النووي في المجموع، وقال: سنده حسن (٣٠٠/٥)، وهو حديث صحيح، (أحكام الجنائز، الألباني (٢٣٣).
(٤) الانتفاع بأجزاء الآدمي، عصمت الله محمد (١١٨).
(٥) كشاف القناع، البهوتي (١٢٧/٢).
(٦) سنن ابن ماجه (٤٩٢/١).

المبحث الثاني: التصرف الطبي في الجثة لأغراض علمية

المطلب الأول: تشريح الجثة

المسألة الأولى: تعريف التشريح:

أولاً: التشريح لغة: التشريح من الفعل «شرح» بتشديد الراء، وله في اللغة عدة معان منها:

القطع:ومنه تشريح اللحم وقطعه عن العظم قطعاً، وترقيقه حتى يشف[١]، وشرح اللحم شرحاً قطعه قطعاً طوالاً ورقاقاً، وشرح الجثة فصل بعضها عن بعض للفحص العلمي.[٢]

ثانياً: التشريح في الاصطلاح الشرعي:

هو العلم الذي يبحث في تركيب الأجسام العضوية، وتقطيعها علميًّا، وتشقيفها للفحص الطبي.[٣]

ثالثاً: التشريح في اصطلاح الأطباء:

هو العلم الذي يدرس تركيب أجسام المخلوقات الحية عامة، من نبات أو حيوان أو إنسان. وهذا تعريف التشريح بشكل عام، أما التشريح بالنسبة لجثة الإنسان خاصة فهو: علم يبحث في بنيان الجسم وعلاقة أعضائه بعضها ببعض.[٤]

والتعاريف السابقة متقاربة، وكلها تؤدي الغرض المطلوب، وتفي به وتبين معنى التشريح والهدف منه.

---

(١) لسان العرب، ابن منظور (٢/ ٤٩٧).
(٢) المعجم الوسيط، الزيات وآخرون (١/ ٤٧٧).
(٣) معصومية الجثة في الفقه الإسلامي، بلحاج العربي، مجلة الحقوق، الكويت، عدد٤ (٢٢/ ٢٢٣).
(٤) الموسوعة الطبية الفقهية، كنعان أحمد (١٩٩).

المسألة الثانية: أنواع التشريح:

للتشريح أربعة أنواع:[1]

النوع الأول: التشريح لأغراض التعليم الطبي في كليات الطب «التشريح التعليمي»:

الهدف منه تعريف الطلبة بتركيب جسم الإنسان وأعضائه، وذلك ليفهموا وظائف الجسم وأقسامه وأجهزته، وأماكن كل منها، وحجمه، ومقاسه في حالة الصحة والمرض، وعلاقة مرضه وكيفية علاج ذلك، هذا بالإضافة إلى تدريب الطلاب على إجراء العمليات الجراحية واستخدام المشرط.

النوع الثاني: التشريح للحالات المرضية الغامضة «التشريح المرضي»:

وهو يؤدي إلى تشخيص سبب وفاة الإنسان، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يؤدي إلى معرفة العلاقة بين الأمراض، وهذا بدوره يؤدي إلى تقدم الطب، فتقاس مستويات رقي المستشفيات في الوقت الحاضر بعدد حالات التشريح المرضي التي تقوم بها، فبالتشريح المرضي يعرف الطبيب المرض الذي أدى إلى الوفاة، وقد تكثر الوفاة بسبب هذا المرض، ويخشى على الأمة من انتشار الوباء، فتتخذ الإجراءات اللازمة لمنع انتشار هذا المرض ومقاومته والحد منه.

النوع الثالث: التشريح لمعرفة سبب الوفاة «التشريح الجنائي»:

عند الاشتباه في جريمة، حيث يقوم الطبيب الشرعي بتشريح جثة الميت، ليعرف ما إذا كانت الوفاة طبيعية أو انتحارية أو نتيجة اعتداء جنائي، ومثال ذلك:

---

(١) فقه القضايا المعاصرة، القرة داغي والمحمدي (٥١٧-٥١٨). حكم تشريح الإنسان بين الشريعة والقانون، د.عبد العزيز القصار، مجلة الحقوق، عدد٤(٢٢/ ٢٥٥). الوحيدي، شاكر مهاجر: مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية والتصرف فيها، الوحيدي (٤٤٣ -٤٤٤).

١- قد يوجد إنسان ميت قذفه البحر، فسبب الوفاة الظاهر هو الغرق، لكن قد يكون السبب شيئاً آخر كالخنق، فبالتشريح يستطيع الطبيب الشرعي أن يحدد سبب الوفاة.

٢- ما يجري من حوادث السيارات، هذا الحادث قد يكون سببه السرعة أو غفلة السائق أو قد يكون الإصابة بجلطة دموية قاتلة.

٣- قد يعثر على بعض أجزاء الجثة، وبالبحث عن باقي الأجزاء قد نجد أجزاء أخرى لكننا لا نجزم بأن هذه الأجزاء تابعة للجثة، أو لا، فبالتشريح يستطيع الطبيب أن يحدد ما إذا كانت تلك الأجزاء تابعة للجثة أو غير تابعة لها.

النوع الرابع: التشريح لأغراض الانتفاع بأعضاء الجثة: كأخذ كلية أو قلب أو قرنية، أو غير ذلك.

المسألة الثالثة: ضوابط التشريح[١]:

يشترط لجواز تشريح جثة الإنسان ما يلي:

١- التحقق من موت الإنسان الذي سيجري التشريح على جثته، لأن التشريح قبل الموت فيه إيذاء وتمثيل بالحي، وهو محرم وإن كان لشخص كافر.

٢- موافقة ذوي الشأن: أي موافقة الميت قبل وفاته على تشريح جثته، أو موافقة أهله بعد مماته، ويمكن الاستغناء عن الرضا في حالة تشريح جثث الذين لم يتعرف على أهلهم، وكذلك في حالة التشريح الجنائي لا حاجة لرضا الميت أو أهله.[٢]

---

(١) حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٨٢). حكم وجراحة التجميل، السرطاوي (١٤٦)، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين (٧٢). مدى مشروعية الانتفاع بأعضاء الآدمي، حمدان (٤٣). مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية، الوحيدي (٤٣٩-٤٤٠).

(٢) مجلة الأزهر، تشريح الميت، الدجوي(١٦٧).

٣- أن يتم التشريح عند الحاجة الشديدة إليه، كالتعلم أو التشريح في الحالات القضائية أو أخذ عضو منه لغرسه لإنسان آخر، فلا يجوز أن يتجاوز العمل في التشريح حدود الحاجة اللازمة، فالضرورة تقدر بقدرها.[١]

٤- أن تراعى آداب تكريم الميت، فلا يساء التصرف في جثته بما لا يخدم البحث العلمي والغرض التعليمي، ولا تُلقى الجثة مقطعة الأجزاء على منصات التشريح، تتقاذفها أيادي الطلبة دون رادع أو زاجر، بل لا بد من احترام إنسانية الجثة، وهذا يقتضي تجميع أجزاء الجثة بعد التشريح ودفنها، ويؤيد ذلك أن الأصل هو وجوب دفن الموتى.

٥- أن تكون الجثة لغير معصوم الدم[٢] عند التشريح التعليمي، لأن تشريح جثة المسلم فيه تعطيل لحقوق كثيرة، منها الغسل والتكفين وغيرهما، أما الكافر فلا يجب علينا شيء من ذلك في حقه، فيجوز تأخير دفنه للمصلحة في تشريح جثته لدواعي التعليم والمعرفة. وأيضاً لعظم حرمة المسلم عند الله تعالى حيًّا وميتًا.

٦- أما بالنسبة لتشريح جثث النساء في جناية أو تعليم أو مرض وبائي، فهناك ضوابط خاصة بذلك:[٣]

أ- أن يُخول القيام به إلى طبيبات وخبيرات من النساء إلا إذا لم يوجدن، وهذا ما قرره المجمع الفقهي الإسلامي في دورته العاشرة في مكة المكرمة".[٤]

---

(١) هي قاعدة متفرعة من القاعدة «الحاجة تتنزل منزلة الضرر عامة كانت أو خاصة»،مجلة الأحكام العدلية (١/١٩).

(٢) غير معصوم الدم هو: كل من كان دمه هدراً غير محقون وهو المرتد والحربي، والحربي هو الكافر الذي يعيش في بلاد الكفر الذين لا صلح لهم مع المسلمين، والمرتد هو الراجع عن دين الحق إلى الباطل. (أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي، رقية عرار (١٤٤).

(٣) حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٨٦-٢٨٧). بلحاج العربي: حكم تشريح جثة الميت،بلحاج العربي، مجلة الحقوق، الكويت، عدد٤(٢٣/٢٢٧-٢٢٨).

(٤) قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة، مكة المكرمة، ٢٤-٢٨ صفر ١٤٠٨هـ. ١٧-٢١ أكتوبر ١٩٨٧م.

ب- إذا لم يكن هناك طبيبات وكان لا بد من قيام الرجال بتشريح النساء فإنه لا بد من تواجد أحد محارم جثة المرأة لنهي النبي ﷺ عن ذلك في حال الحياة، وهو قوله ﷺ: «لا يخلون رجل بامرأة إلا مع ذي محرم».[1] ويغني عن وجود محارم المرأة الميتة وجود جمع من الطلبة والأطباء.

ت- أن يقتصر نظر الطبيب المشرح ومسه لجثة المرأة في أثناء التشريح على مواضع الضرورة، وإذا اضطر إلى المس فليكن ذلك بقفافيز دون مباشرة اليد، وذلك لدرء الشبهات، ولأن أحكام المس لا تسقط بالموت.

المسألة الرابعة: حكم التشريح:

ليس هناك نص صريح من الكتاب والسنة في جواز التشريح أو منعه، ولكن يوجد في أقوال الفقهاء بالإضافة إلى مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية ما يمكن المعاصرين من بيان الحكم الشرعي، وعليه فإن هذه المسألة من المستجدات الفقهية التي طرأت في هذا الزمان.

وقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا يجوز تشريح جثة الإنسان لتوافر ما يغني عن تشريحها لمعرفة وظائف الأعضاء وغيرها وهو تشريح الحيوانات، وقد اختار هذا القول مجموعة من العلماء[2]، واستدلوا لقولهم بالكتاب والسنة والمعقول من القياس والقواعد الفقهية.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب لا يخلو رجل بامرأة إلا مع ذي محرم، حديث (٣٩٣٥)، (٥/٢٠٠٥).

(٢) قضايا فقهية معاصرة، السنبهلي (٦٦). الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء، حسن السقاف (٢٧-٢٨).

أولاً: القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾[الإسراء: ٧٠].

وجه الدلالة: أن الآية تدل على تكريم الله تعالى للإنسان، وهذا التكريم يشمل الإنسان حيًّا وميتًا، وفي التشريح إهانة لجثته وهي محرمة شرعاً، فيكون التشريح محرمًا.(١)

ثانياً: السنة النبوية:

١- ما صح من وصيته ﷺ لأمراء جيوشه بقوله: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا»(٢)، ففيه نهيه ﷺ عن المثلة.

وجه الدلالة: أن تشريح جثة الإنسان فيه مثلة، وقد صح النهي عن المثلة للميت، بقوله: «ولا تمثلوا»، وهو عام، وعليه فالتشريح محرم شرعًا لما فيه من المثلة المنهي عنها، فقوله ﷺ: «ولا تمثلوا» أي لا تشوهوا القتلى بقطع الأنوف والآذان وغيرها، وإذا نهينا عن تشويه جثث الأعداء، فلأن نُنهى عن تشويه جثة المسلم بالتشريح أولى وأحرى.

٢- ما روته عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «إن كسر عظم المؤمن ميتًا مثل كسره حيًّا».

وجه الدلالة: دل الحديث على تحريم كسر عظم الميت، والتشريح مشتمل على ذلك، وعليه فالتشريح محرم.(٣)

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث (٣،١٣٥٧)، رقم الحديث(١٧٣١).

(٢) قضايا فقهية معاصرة، السنبهلي (٦٤).

(٣) حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٦٧). الإمتاع والاستقصاء، السقاف (٢٨).

ثالثاً: المعقول:

استدلوا بما ثبت من تكريم الشريعة للإنسان حيًّا وميتًا حتى أوُجب (كفائيًّا) غسله وتكفينه ودفنه والصلاة عليه، ونُهي عن الجلوس على قبره أو سبه، أو أي أذى ماديًّا كان أو معنويًّا، فلأن تمنع تشريح جثته من باب أولى.[١]

وقالوا: إن في تشريح جثة الميت إهانة لأهله من الأحياء، وقد قال ﷺ: «لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء»[٢]، فإذا كان السب والشتم للميت يؤذي أهله، فكيف التشريح والتمثيل، فهو محرم من باب أولى.[٣]

رابعًا: القياس:

استدلوا بما ذهب إليه بعض الفقهاء[٤] من عدم جواز شق بطن الميت لاستخراج المال، أو شق بطن الميتة لاستخراج الجنين الحي، وعللوا رأيهم بأن هذا الجنين لا يعيش عادة، وأن سلامته مشكوك فيها، فلا معنى لانتهاك حرمة متحققة من أجل أمر موهوم، فإذا منعوا شق بطنه لإخراج المال وهو قوام الحياة، أو شقه لإخراجه الجنين مع وجود مصلحة ضرورية، فلأن يمنع التشريح من باب أولى.[٥]

---

(١) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (١٧٩). فقه القضايا الطبية والمعاصرة، القرة داغي والمحمدي (١٥٩).

(٢) سنن الترمذي، أبواب البر والصلة، باب ماجاء في الشتم، (١٩٨٢)، (٤/٣٥٣).

(٣) حكم تشريح الإنسان بين الشريعة والقانون، القصار، مجلة الحقوق، عدد٤(٢٢/٢٦٨).

(٤) شرح فتح القدير، السيواسي (٢/١٤٢). المجموع،النووي (٥/٢٦٣). الشرح الكبير، ابن قدامة (٢/٤١٤).

(٥) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (١٧٦). فقه القضايا الطبية المعاصرة، القرة داغي والمحمدي (٥٢٠).

خامساً: القواعد الشرعية:

قالوا: إن قواعد الشرع تأبى جواز التشريح لجثة الإنسان، ومن تلك القواعد:

أ- «الضرر لا يزال بالضرر»[١] أي أن ضرر الأمراض عن الناس لا يزال بضرر يلحق بالميت، وهو حاصل هنا، وهو تشريح جثته وانتهاك حرمته، فيكون منهيًّا عنه.[٢]

ب- «لا ضرر ولا ضرار»[٣] تدل على حرمة الإضرار بالغير، والتشريح فيه إضرار بالميت، فلا يجوز فعله.

القول الثاني: يجوز تشريح جثث الموتى للضرورة والحاجة، وهو قول كثير من الهيئات والمجامع الفقهية.[٤]

واستدل أصحاب هذا القول بالقياس وبمقاصد الشريعة، وقواعدها الكلية المبنية على رعاية المصالح الراجحة.

أولاً: القياس:

حيث استدلوا بالقياس على وجوب شق بطن الميت لاستخراج المال[٥]، فقالوا: فكما أوجب شق بطن الميتة لاستخراج ولدها، لما فيه من إحياء للنفس وحفظ الحياة الإنسانية، فكذلك يجوز شق بطن الميت، وتشريحه للتعرف على المرض وآثاره أو لدواعي الجريمة، أو لما يمكن أن يضطر إليه في التعلم والتعليم من التشريح.[٦]

---

(١) الأشباه والنظائر، السيوطي (١/٨٦).
(٢) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (١٧٦-١٧٧).
(٣) شرح القواعد الفقهية، الزرقاء (١٦٥).
(٤) مجلة البحوث الإسلامية، عدد٤(١/١٥٠٩).
(٥) بدائع الصنائع، الكاساني (٥/١٣٠). منح الجليل،عليش (٢/١٤٣). الفروع،ابن مفلح (٥/ ٢٢١).
(٦) شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء، إبراهيم اليعقوبي (٨٩).

ثانيًا: القواعد الفقهية:

أ- إذا تعارضت مصلحتان قُدم أهمهما[١]، وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما[٢]، ولا شك أن في عملية التشريح للإنسان مفاسد، لكن بجانب تلك المفاسد مصالح تفوق وترجح على مفاسدها، وذلك أن المصلحة المترتبة على تشريح الميت لغرض التعليم تعتبر مصلحة عامة، راجعة إلى مجموع الأمة، وذلك لما يترتب عليها من تعلم التداوي الذي يمكن بواسطته دفع ضرر الأسقام والأمراض عن المجتمع، فمصالح التشريح تعود على الأحياء بحفظ نفوسهم وأموالهم، ومصالح الأحياء مقدمة على حرمة الموتى، لأنها أعم منها.

وأما مصالح الامتناع عن التشريح فتعتبر خاصة متعلقة بالميت وحده، وبناءً على ذلك فإنه تعارضت عندنا مصلحتان، ولا شك في أن أقواهما المصلحة العامة المتعلقة بالجماعة، والتي تتمثل في التشريح، فوجب تقديمها على المصلحة الفردية.[٣]

ب- قاعدة: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»[٤]، فقالوا:إن ممارسة علم الطب ومن فروعه الجراحة فرض كفاية، وذلك من أجل تطبيب الناس، وتحقيق مصالحهم بصحة أبدانهم، فيجب على مجموع الأمة سد حاجة الناس من هذه العلوم النافعة، ولا بد لمن أراد مزاولة الطب وعلاج الناس، وإجراء الجراحات العلمية أن يعرف الأعضاء

(١) طرح التثريب في شرح التقريب، زين الدين العراقي، تحقيق: عبد القادر علي(٣/٥٩).
(٢) الزرقا: شرح القواعد الفقهية، الزرقاء (٢٠١).
(٣) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين (٦٨-٧٠). أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (١٧٢-١٧٣).
(٤) روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة المقدسي، تحقيق: د.عبدالعزيز عبد الرحمن (١/٣٣). الأشباه والنظائر، السيوطي (١/١٢٥).

وأماكنها علميًّا وعمليًّا وواقعيًّا، ولا تتأتى هذه المعرفة إلا بالتشريح، فإذا كان الطب تعلمًا وتعليمًا ومباشرة فرض كفاية، كان ما لا يتم هذا الفرض إلا به واجبًا، ولا يتم التعلم للطب إلا بذلك التشريح، فيعتبر مشروعًا بل واجبًا من هذا الوجه.[1]

الراجح:

بعد عرض أقوال العلماء وأدلتهم يظهر أن القول الراجح هو القول بجواز تشريح الجثة، وذلك لقوة أدلتهم، ولما في التشريح من المصلحة العامة، سواء في التشريح التعليمي الذي لا يمكن تعلم الطب والتمكن منه إلا به، فالتداوي والعلاج والتطبيب تعلمًا وتعليمًا مشروع لقول الرسول الكريم: «إن الله لم ينزل داءً إلا وأنزل له شفاءً، علمه من علمه، وجهله من جهله»[2]، والتداوي وإزالة العلل من فروض الكفاية، والتشريح الجنائي الذي يتوصل به إلى تحقيق العدالة وإدانة المجرم وتبرئة البريء، فيكون مطلوباً لا جائزاً فقط، وكذلك الأمر بالنسبة للتشريح الذي لا تخفى مصلحته العامة، فترجح على المصلحة الخاصة في عدم تشريح الجثة، والله أعلم.

أما ما استدل به المانعون فأجيب عنه بما يلي:

١- أجيب على ما استدلوا به من القرآن الكريم (آية تكريم بني آدم): أن التشريح لا يتنافى مع ما جاء من تكريم القرآن للإنسان ولا إهانة في ذلك لآدميته، فالآدمي مكرم حيًّا وميتًا، وعندما أُجيز التشريح للضرورة والحاجة، لا يقصد بذلك إهانة الميت، بل لابد أن تتم العملية باحترام وأدب وفقًا لقواعد وأخلاقيات الاستخدامات الطبية لجسم

(١) حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٧٤). الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين (٦٢).

(٢) مسند أحمد بن حنبل، (٤٢٣٦)، (١/ ٤٤٣)، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط: صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن، والحديث عند البخاري بلفظ: «ماأنزل الله داء إلا وأنزل له شفاء أو دواء»، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، (٥٣٥٤)، (٥/ ٢١٥١).

الإنسان وجثته، وذلك بألا يكون القصد التمثيل بالجثة، وأن يعود كل شيء إلى أصوله بعد أن يتم الهدف من التشريح للميت، فيدفن الدفن الطبيعي، ويحافظ على حرمته وكرامته، أما إهانة الجثة أو التمثيل بها بعد الحصول على الغرض منها، فهو أمر لا يقره الشرع، لأن لها حرمة وكرامة.(١)

٢- استدلالهم بأحاديث النهي عن المثلة، يجاب عنها: أنه جاء ما يخصصها عند الحاجة، كما جاء في قصة العرنيين، وفيها «أنه ﷺ قطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم، وتركهم في الحرة حتى ماتوا»(٢)، وجاء في القرآن الكريم أيضًا، كما في آية المحاربين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾[المائدة: ٣٣]، ففي كل من آية المحاربين وقصة العرنيين إباحة المثلة كعقوبة قصاص، لما ورد عن أنس بن مالك ﷺ قال: «وإنما سمل النبي ﷺ أولئك، لأنهم سملوا أعين الرعاء»(٣)، وفي هذه العقوبة مصلحة عامة، وهي زجر الظلمة عن الاعتداء على الناس، والتشريح أيضًا فيه مصلحة عامة تعود بالنفع على المجتمع، فجاز مع أنه فيه مثلة.(٤)

---

(١) حكم تشريح المسلم، هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، مجلة البحوث الإسلامية (١/ ١٥٠٧). معصومية الجثة، بلحاج العربي (٢٢٦).

(٢) صحيح مسلم: كتاب المحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين، حديث(١٦٧١)، (٣/١٢٩٦). وأصحاب العرنيين جماعة من عرينة «وهي بلدة»، ارتدوا عن الإسلام، وقتلوا الرعاة، واستاقوا إبل الصدقة، فعاقبهم النبي الكريم بقطع الأيدي والأرجل، وسمل الأعين، والإلقاء بالحر حتى ماتوا «من باب المعاملة بالمثل».

(٣) صحيح مسلم، كتاب المحاربين، باب حكم المحاربين، (١٦٧١)، (٣/ ١٢٩٨).

(٤) أحكام الجراحة الطبية، الشنقيطي (١٧٨). حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٧٦). فقه القضايا الطبية، القرة داغي والمحمدي (٥٢٢).

٣- أما استدلالهم بحديث النهي عن كسر عظم الميت، فيجاب عنه بما قاله السيوطي في بيان سبب ورود الحديث عن جابر رضي الله عنه: «خرجنا مع رسول الله ﷺ في جنازة، فجلس النبي ﷺ على شفير قبر وجلسنا معه، فأخرج الحفار عظمًا ساقًا أو عضدًا، فذهب ليكسره، فقال النبي ﷺ: «لا تكسره، فإن لكسرك إياه ميتًا ككسره إياه حيًّا، ولكن دسه في جانب القبر»[١]، فإذا كان التشريح من أجل العبث والنكاية والتشفي أو الثأر فهو محرم، لورود النهي عن ذلك، أما الجنائي والمرضي والتعليمي إنما يكون للضرورة والحاجة والمصلحة العامة، فهو مما لاشك فيه جائز ومشروع خصوصًا أنه يرافقه الاحترام والأدب وفقاً لقواعد وأخلاقيات الاستخدامات الطبية لجسم الإنسان وجثته.[٢]

٤- وما استدلوا به من القياس من عدم جواز شق البطن، فيجاب عنه بأن أصل القياس هنا غير مسلم به لمعارضة كثير من العلماء لهذا القياس، والقول بجواز ذلك فيسقط الاستدلال به.[٣]

٥- أما تعليلهم عدم الجواز لوجود البديل من تشريح جثة الإنسان بتشريح الحيوان عن تشريح الجسم البشري لاختلافه عن الإنسان، فلا يعطي معرفة صادقة ودقيقة ومفصلة، فلا تكون بديلاً عن جثة الإنسان.[٤]

٦- ما استدلوا به من القواعد الفقهية فيجاب عنه: لا نسلم أن الضرر الناتج من التشريح مساو للضرر الناتج عن المرض أو يفوقه، ولكن حين ما يكون الضرر أخف منه فلا مانع، ويؤكد هذا القاعدة

---

(١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، باب في الحفار يجد العظم (١٨/٩).
(٢) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين (٧١-٧٤).
(٣) فقه القضايا الطبية، القرة داغي والمحمدي (٥٢٣).
(٤) حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٧٦).

الأصولية القائلة:يُتحمل الضرر الأخف لإزالة الضرر الأشد[١]، فيقدم المصلحة الراجحة على المرجوحة.[٢]

وبعد ترجيح رأي القائلين بالجواز، والرد على أدلة المانعين، فإن هذا الحكم ليس على إطلاقه، وإنما لابد من توافر ضوابط التشريح التي تقدم ذكرها.

المطلب الثاني: إجراء التجارب الطبية على الجثة

هذا الموضوع له ارتباط بالموضوع المتقدم - التشريح - إذ إن التجارب قبل إجرائها لا بد من القيام بعملية التشريح، لتحديد العضو المراد إجراء التجربة عليه، أو تحديد مكان إجراء التجربة من جثة الإنسان.

ولذا لابد من التعرف على معنى التجربة أولاً، ثم التعرف على أنواعها قبل الوصول إلى حكم إجراء التجارب على الجثث بشكل عام أو أحد أعضاء هذه الجثة.

المسألة الأولى: تعريف التجربة:

التجربة في اللغة: التجربة: من المصدر جرب، وتعني الاختبار، جرب الرجل تجربة:اختبره[٣]، وجربه تجريباً، وتجربة: اختبره مرة بعد أخرى.[٤]

والتجربة في الاصطلاح: هي بشكل عام: «سلسلة خطوات مخططة، الغرض منها اختبار فرض، أو حل مشكلة، أو الحصول على معلومات جديدة».[٥]

---

(١) مجلة الأحكام العدلية، جمعية المجلة، تحقيق: نجيب هواويني (١/ ١٩).
(٢) حكم تشريح الإنسان، القصار (٢٧٧).
(٣) لسان العرب، ابن منظور (١/ ٣٠٩).
(٤) المعجم الوسيط، إبراهيم (١/ ١١٤).
(٥) المعجم العلمي المصور، أحمد رياض ورفيقه (٢٢٤).

وفي اصطلاح الأطباء: «تلك الأعمال العلمية، أو الفنية الطبية التي تعمل دون ضرورة تمليها حالة المريض ذاته، لإشباع شهوة علمية، أو لخدمة الطب والإنسانية».[1]

أو هي: «التجارب العلمية أو الفنية التي يقوم بإجرائها الطبيب على مريضه».[2]

وبالعودة إلى هذه التعريفات يظهر أنها غير شاملة، لأنها خصت بالذكر الإنسان المريض فقط، دون السليم ودون الميت بشكل عام.

ومن ثم يظهر لي أن يكون التعريف كما يلي:

سلسلة الأعمال التي ينفذها المختص في مجال الطب على الإنسان الحي أو الميت (الميت ككل أو عضو أو الأجنة)، بهدف خدمة الإنسانية.

المسألة الثانية: أهمية التجارب الطبية:

للتجارب الطبية دور رئيسي وأساسي في تطور علم الطب والأدوية، والعلوم الشرعية بشكل عام، كما أن التجارب على جسم الإنسان تعتبر هي العماد في تطور علم الطب، إذ لولاها لما وصل الطب إلى ما وصل إليه الآن، ولمكث متحجراً، ولاقتصرت المعرفة الطبية على الصدفة وحدها، لأن الطب عالم متطور، لا يتقدم إلا نتيجة تجارب ومبادرات وفشل ونجاح، ولو أغلق هذا الباب لخسرت البشرية الكثير، ولجهل الكثير من الأدوية التي انقذت البشرية من مهالك خطيرة، فالتجارب الطبية تحقق مصالح راجحة للمرضى عن طريق اكتساب معارف مهمة، بعضها لا تقل عن مرتبة الحاجيات، وقد تنزل منزلة الضروريات، بسبب اتصافها بصفة الشمول وعموم نفعها لجنس الإنسان.

(١) مدى شرعية التصرف بالأعضاء البشرية، علي عارف (٣٣٤).
(٢) مسؤولية الطبيب الجنائية في الشريعة الإسلامية، أسامة التايه (١٧٣).

ولكن هذه المصالح التي هي ثمرات التجربة الطبية، والتي فيها نفع للجماعة يقابلها مفاسد تلحق جثة الإنسان أو أحد أعضائه المجرب عليه، والمعروف أن الشرع الحنيف طلب مصالح العباد ودفع المفاسد عنهم، وجعل العبرة للغالب منهما، فإذا رجحت المصالح على المفاسد أبيح الفعل في حدود ما يحقق الضرورة.(١)

المسألة الثالثة: أنواع التجارب الطبية:

تتنوع التجارب الطبية بحسب الهدف منها إلى عدة أنواع:

النوع الأول: التجربة العلاجية:

تهدف إلى إيجاد أفضل طريقة معالجة لصالح المريض، والطبيب في هذه التجربة يعالج المريض لشفائه، مثل عمليات نقل الأعضاء من إنسان حي أو ميت إلى إنسان آخر مريض.(٢)

النوع الثاني: التجربة غير العلاجية:

تهدف إلى تحقيق كشف سريري أو تجربة مفعول مستحضر طبي، وتجرى على متطوعين أصحاء، أو مرضى لهم مصلحة شخصية مباشرة في إجراء التجربة.(٣)

النوع الثالث: التجربة الوقائية:

مثال ذلك ما قام به العالم (باستير) عندما استخدم المصل الواقي من مرض الكلب، ولقح به عدداً من الأشخاص لتجنيبهم الإصابة به، وقد توصل بعد سلسلة من التجارب إلى المصل الواقي من مرض شلل الأطفال.(٤)

---

(١) حكم إجراء التجارب، معابرة (٧). مدى مشروعية التصرف بالأعضاء البشرية، عارف (٣٣٤،٣٣٥).

(٢) التجارب الطبية والعلمية، محمد الغريب (١٠،١١).

(٣) التجارب الطبية والعلمية، محمد الغريب (١٠،١١).

(٤) حكم إجراء التجارب الطبية (العلاجية) على الإنسان والحيوان، عفاف معابرة (٤).

النوع الرابع: التجربة الدوائية:

وهي بمراحل عدة.[1]

المسألة الرابعة: حكم إجراء التجارب على الجثة:

التجارب الطبية تشمل الإنسان بصفته كيانًا كاملًا، أو عضوًا من أعضائه، أو الأجنة البشرية.

أولاً: إجراء التجارب على الجثة كاملة:

يجوز القيام بالتجربة الطبية على جثة الإنسان، ولكن ضمن شروط وضوابط معينة، وهي:

١- أن تكون هناك حاجة داعية لإجراء تلك التجربة.

٢- أن تتوافر فيمن يقوم بإجراء التجربة الأهلية اللازمة للقيام بها.

٣- أن تكون التجربة قد وصلت إلى مرحلة تجعلها قابلة إلى إجرائها على جثة الإنسان الميت.

٤- أن تكون التجربة برضا الميت قبل موته أو رضا ورثته.[2]

٥- أن تكون هناك مصلحة مرجوة من إجراء هذه التجربة تعود بالنفع على البشرية.

٦- أن لا يترتب على إجراء التجربة تمثيل وتشويه بجثة الميت،إذ التمثيل منهي عنه، ومن ثم والحالة هذه فإن إجراء التجارب الطبية على جثة الميت تقرب من حد الحرمة، لما فيها من تمثيل وهتك لحرمة الميت، والميت محترم حيًّا وميتًا.[3]

٧- بعد الانتهاء من إجراء التجربة، القيام بعمليات التغسيل والتكفين.

---

(١) المرجع السابق (٥،٤).

(٢) حكم إجراء التجارب، عفاف معابرة (٢٠). التجارب الطبية والعلمية، الغريب (٧٤).

(٣) حاشية الخرشي، الخرشي (٣/ ١١٥).

ثانيًا: إجراء التجارب عن طريق الاستئصال من الجثة:

ويتمثل الاستئصال بقصد التجريب في تشريح الجثة لأغراض علمية، والتشريح أصبح أمراً لا غنى عنه في الحياة العملية والعلمية.

ففي الحياة العملية يعتبر التشريح من العلوم الأساسية لطلبة كليات الطب، وذلك لكي يقفوا على تركيبة جسم الإنسان، ومعرفة وظائف أعضائه، ليستطيعوا بعد ذلك إجراء العمليات الجراحية، وهم على بينة من أمرهم، وتزداد معرفة الطبيب في هذه النواحي إذا ما قام بنفسه بتشريح جثة الإنسان.

أما في الحياة العلمية فيعتبر التشريح مدخلاً مهمًّا لتشخيص الأمراض، فمن خلاله يتم الكشف عن السبب الحقيقي للوفاة، كما يمكن معرفة أسباب الأمراض والأوبئة، واتخاذ الإجراءات لإزالتها قبل أن تؤدي إلى الوفاة.

كما توصل الطب إلى الاستفادة من أعضاء الجثة في إنقاذ العديد من المرضى، وذلك باستئصال ما يحتاجونه من أعضاء جثث الأشخاص المتوفين، وإذا كان استئصال الأعضاء بقصد غرسها للغير يقتضي بالضرورة تشريح الجثة، فإن للتشريح أهمية أخرى تتمثل في أنه يمكن الجراح من معرفة موضع العضو، وكيفية اتصاله بغيره من الأعضاء.[١]

ثالثًا: إجراء التجارب على الأجنة البشرية:

التجارب الجنينية هي: «إحدى الدراسات الجنينية التي تتناول العوامل التي تنشط أو تنظم أو تؤخر عمليات النمو، وتشمل العمليات الجراحية التي تستهدف تصحيح النمو الشاذ أو زراعة الأجنة في الأنابيب لتلافي عيوب الجهاز التناسلي، كما تشمل زراعة ونقل الأعضاء».[٢]

---

(١) الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، شرف الدين (٦١). زراعة الأعضاء البشرية في القانون الجزائري والشريعة الإسلامية، مبروك نصر الدين (٢٥٢).

(٢) التجارب على الجنين، منى فريد (١١).

هذا ويرجع تاريخ استخدام الأجنة البشرية في الأبحاث والتجارب الطبية إلى العهد اليوناني، حيث كان جالينوس وأبقراط يُشرحان الأجنة المجهضة لمعرفة تركيبها وبنية نطورها.

وقد أدت هذه الدراسة مع التطور العلمي في مجال التقنيات إلى معرفة تكوين الأجنة ومراحل نموها، ومن ثم إلى معرفة جسم الإنسان وكيفية تكوين أنسجته وأعضائه.[1]

وفي هذا العصر الحديث تم استخدام أنسجة الأجنة لدراسة فروع مختلفة من العلوم.

استعمال الأجنة في التجارب العلمية وغرس الأعضاء:

أولاً: في التجارب العلمية:

لقد أصبحت النسج والأعضاء الجنينية المختلفة، كالدماغ، والكبد، والطحال...تستعمل لدراسة فروع مختلفة من العلوم الطبية، ولاكتشاف تأثير الأودية الكيماوية والإشعاعية على النسج البشرية، ومحاولة التوصل إلى إيجاد علاجات جديدة، فمثلاً في مجال السرطان تستخدم هذه النسج لدراسة الأورام الخبيثة وكيفية نشوئها، وتأثيرها على الإنسان، وطريقة تكاثر الخلايا السرطانية، وغزوها للنسج السليمة.

وفي مجال الأمراض المعدية، تزرع الفيروسات في النسج الجنينية لمعرفة تأثيرها، وإنتاج اللقاحات المختلفة واختبارها.

كما تستعمل في مجالات علم الوراثة والكيمياء الحيوية وغيرها.[2]

---

(١) الموقف الفقهي والأخلاقي، البار (١٩٩).

(٢) الموقف الفقهي والأخلاقي، البار (١٩٩، ٢٠٠). مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر، باحمد ارفيس (١٩٢). حكم الانتفاع بالأجنة في ضوء المستجدات الطبية، يمينة شوادر (٥٢،٥٣).

ثانيًا: غرس الأعضاء:

تتميز الخلايا الجنينية بأربع خصال تجعلها صالحة لموضوع غرس الأعضاء، وهي:

١- قدرتها على النمو والتكاثر.

٢- قدرة خلاياها على التمايز.

٣- قدرتها على إفراز مواد تسمى عوامل النمو.

٤- قلة حدوث الرفض منها نسبيًّا.

وقد اتجهت الأنظار نحو الأجنة عندما اكتشف أن لبعض أنسجتها فوائد علاجية، ومن ذلك:

١- زرع خلايا البنكرياس لمرضى السكري.

٢- زرع خلايا الكبد الجنيني في كبد المصاب ببعض الأمراض المناعية، فتعمل الخلايا المزروعة على تصنيع البروتين المناعي المطلوب.

٣- زرع نخاع العظام للمرضى المصابين، بالعلاج الإشعاعي لنخاع عظامهم، بعد معالجة السرطان.

٤- وضع النسيج العصبي الذي يكون الغدة الكظرية للجنين في مكان معين من مخ المريض بمرض الشلل الرعاش (باركينسون)، فتجبر المادة التي يفرزها النسيج المزروع النقص وتصلح الخلل.[١]

(١) استخدام الأجنة في البحث والعلاج، حسان حتحوت، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد (٦)، (١٨٤٩/٣).

حكم الانتفاع بالأجنة الميتة:

إذا احتيج إلى مثل هذه الأجنة في بعض الأبحاث والتجارب، فإنه لا يوجد شرعاً ما يمنع من الاستفادة منها، ولكن ضمن الشروط والضوابط التالية:

١- أن يغلب على الظن تحقيق مصالح معتبرة للآدمي، الذي يُنقل إليه جزء الجنين أو للمجتمع من إجراء التجارب على الجنين، وأن يكون فوات هذه المصالح أخطر من مفسدة إتلاف الجنين، ولا يتحقق هذا بمجرد الشك، ولا بد من قناعة أهل الاختصاص به.

٢- أن لا يوجد طريقة أخرى لتحقيق المصالح المبتغاة، وتكون خالية من المفاسد أو ذات ضرر أقل.

٣- الاحتياط للأنساب، وذلك بأن يكون الجزء الذي يؤخذ من الجنين لغرسه، لا يؤدي نقله إلى تلك المفسدة العظيمة.[١]



(١) أحكا م الجثة البشرية في الفقه الإسلامي، علي القضاة (١٦٤).

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فقد توصلت من خلال دراسة مسائل هذا البحث إلى النتائج التالية:

١- أن الجثة هي جسد الإنسان بعد مفارقة الروح للبدن.

٢- أن لفظة الميت تختلف عن لفظة الجثة، من حيث العموم والخصوص، ومن حيث الأحكام المترتبة عليها.

٣- تحديد وقت الوفاة، وتكون الجثة مسألة متروك تقديرها لذوي الاختصاص، وهم الأطباء.

٤- أن الشريعة الإسلامية كرمت الإنسان روحاً وجسداً تكريما عظيماً، سواءً أكان ميتًا أم حيًّا.

٥- أنه لا يجوز التصرف بالجثة إلا بإذن صريح مسبق من صاحبها، أو من ذويه، إلا إذا كان مجهول الهوية، أو تعلق حق عام بها كأن يموت الشخص في ظروف غامضة، فإنه في هذه الحالة لا يتوقف على إجازة الورثة وموافقتهم.

٦- أنه يجوز نقل الأعضاء من جثث الكفار أو المسلمين وغرسها في جسد المسلم، ويقدم النقل من الكافر للمسلم على النقل من المسلم للمسلم، فإن لم يتيسر، فمن عموم المسلمين المتبرعين وفق ضوابط فقهية وطبية.

٧- أنه يجوز شق بطن الميتة لإخراج جنين حي بعد نفخ الروح فيه، فهو نفس محترمة يجب أن تصان، وهذا يدخل ضمن إحياء النفس التي أمر الله بإحيائها.

٨- أنه يجوز شق بطن الميت لإخراج مال ثمين ابتلعه قبل وفاته، إذا كان هذا المال لشخص يطالب بحقه، ولم يدفعه أحد من الورثة، وخاصة مع تطور الوسائل الطبية الحديثة التي يمكن بواسطتها شق بطن الميت دون مُثلة أو إهانة.

٩- جواز تشريح جثة الإنسان مسلماً كان أو كافراً، للضرورة والحاجة والمصلحة العامة ضمن ضوابط معينة.

١٠-أنه يجوز القيام بالتجربة الطبية على جثة الإنسان ضمن ضوابط معينة لا يصح تجاوزها.

١١-أن التجارب الطبية على جسم الإنسان قد تفيد في الحد من الأمراض المستعصية، ومعرفة العلاج والوقاية من الأوبئة المنتشرة في العالم.

١٢-التجارب العلمية تنقسم في نفسها إلى أقسام، منها ما يضر العقل والجسم البشري، وهذا النوع تحرمه الشريعة، لأنه تعدى على حقوق الآخرين، وهناك من التجارب ما لا يضر بالجسم البشري، وإن أضر به فيمكن تفاديه أو معالجته، وتلك التجارب تقود بالنفع والخير على الأمة وإنقاذ حياة كثير من المرضى الناتج عن هذه التجارب، وبالموازنة بين فوائدها ومضارها، نجد أن فوائدها تعلو على مضارها، لذلك تجيز الشريعة إجرائها.



التوصيات:

من خلال البحث والدراسة أوصي بما يأتي:

١- على الطلبة والباحثين في العلوم الشرعية والطبية أن يعطوا الاهتمام الواسع للقضايا المعاصرة التي لم يتأصل لها حكم شرعي حتى يتضح لهم الطريق.

٢- بحث ما يستجد من مسائل تتعلق بالجثة أو حياة الإنسان، لم تكن موجودة من قبل وإصدار الأحكام عليها.

٣- من أراد أن يتبرع بأعضائه بعد وفاته، يكون ذلك بوصية مكتوبة، وأن يتبرع لمسلم لأنه أولى.

٤- وضع رقابة مشددة من جانب أصحاب القرار والمختصين على التجارب العلمية، التي يتم إجراؤها على البشر.

٥- أن يضع الباحثون والأطباء مخافة الله أمام أعينهم، ويتقيدوا بضوابط الشرع عند إجراء التجارب المختلفة على البشر سواءً كانوا أمواتاً أو أحياءً.



المصادر والمراجع:

١. أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ياسين، محمد نعيم، ط٢، الأردن دار النفائس، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٢. أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي، عرار، رقية أسعد صالح، رسالة ماجستير، فلسطين، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٠م.

٣. أحكام الجثة البشرية في الفقه الإسلامي، القضاة، علي محمد، رسالة ماجستير، الأردن، جامعة اليرموك، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٤. أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها، الشنقيطي، محمد بن محمد، ط١، الطائف، مكتبة الصديق، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٥. الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، ط٢، شرف الدين، أحمد، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الألباني، ط١، محمد ناصر الدين، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧. استخدام الأجنة في البحث والعلاج، حتحوت، حسان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة٦، عدد (٦)، ج٣.

٨. الأشباه والنظائر، السيوطي،جلال الدين عبدالرحمن بن الكمال أبي بكر السيوطي «ت٩١١هـ»، ط١، بيروت دار الكتب العلمية، ١٩٨٣م.

٩. الأشباه والنظائر، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، تحقيق:عبدالكريم الفضيلي، ط١، بيروت، المكتبة العصرية، ١٩٩٨م.

١٠. الإفصاح في فقه اللغة، الصعيدي، عبد الفتاح، وحسين يوسف، ط٢، بيروت، دار الفكر العربي، ب.ت.

١١. الإمتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء، السقاف، حسن بن علي، ط١، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٨٩م.

١٢. انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا أو ميتًا، البوطي،محمد سعيد رمضان، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الرابعة، عدد(٤)، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٣. انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا أو ميتًا، العبادي، عبد السلام، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٤. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد، المرداوي، أبو الحسن علي بن سليمان «ت٨٨٥هـ»، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت، دار إحياء التراث، ١٩٥٧م.(د.ط).

١٥. بداية المجتهد ونهاية المقتصد،ابن رشد، محمد بن أحمد بن محمد، «ت٥٩٥هـ»، بيروت، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

١٦. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بيروت، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٧. بلغة السالك لأقرب المسالك، الصاوي، أحمد بن محمد «ت١٢٤١هـ»، تحقيق وضبط: محمد عبد السلام شاهين، ط١، لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

١٨. تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني «ت١٢٠٥هـ»، تحقيق:مجموعة من المحققين، دار الهداية، (د.ت)، (د.ط).

١٩. التاج والإكليل لمختصر خليل، العبدري، ط٢، محمد بن يوسف بن أبي القاسم «ت٨٩٧هـ»، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨هـ.

٢٠. التجارب الطبية والعلمية، الغريب، محمد عيد، ١٩٨٩م، (د.ن)، (د.ط).

٢١. التجارب على الجنين، عبد الرحمن، منى فريد، المكتبة الأكاديمية، ١٩٩٢م. (د.ط)، (د.م).

٢٢. تحفة المحتاج بشرح المنهاج، الهيتمي، شهاب الدين ابن حجر «ت٩٧٤»، بيروت، دار صادر، ١٣١هـ. (د.ط).

٢٣. تشريح الميت، الدجوي، الشيخ يوسف: فتوى في مجلة الأزهر ١٩٨٢م، القاهرة، (د.ط).

٢٤. تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطوري، محمد بن حسين بن علي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

٢٥. الجامع الصحيح سنن الترمذي، الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى «ت٢٧٩هـ»، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، (د.ط).

٢٦. جواهر الأكليل، الآبي، صالح عبدالسميع الأزهري، ط١،بيروت،دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م.

٢٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، الدسوقي، محمد عرفة «ت١٢٣٠هـ»، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت).

٢٨. حاشية رد المحتار، ابن عابدين، محمد أمين بن عمر «ت١٢٥٢هـ»، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م. (د.ط).

٢٩. حكم إجراء التجارب الطبية (العلاجية) على الإنسان والحيوان، معابرة، عفاف، رسالة ماجستير، الأردن، جامعة اليرموك، ٢٠٠٢م. (د.ط)

٣٠. حكم الانتفاع بالأجنة في ضوء المستجدات الطبية، شوادر، يمينة عبد العزيز، رسالة ماجستير، الأردن، جامعة اليرموك، ٢٠٠١م. (د.ط).

٣١. حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، بكرو، كمال الدين جمعة، ط١، بيروت، دار الخير، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٢. حكم التشريح وجراحة التجميل في الشريعة الإسلامية، السرطاوي، محمود علي، مجلة دراسات، عدد (٣)، ج١٢، ١٩٨٤م. (د.م).

٣٣. حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه أو التبرع به، طنطاوي، محمد سيد، (د.ط)، (د.ت)، (د.ن).

٣٤. حكم تشريح الإنسان بين الشريعة والقانون، القصار، د.عبدالعزيز خليفة، مجلة الحقوق، عدد (٤)، ١٩٩٩م. (د.م).

٣٥. حكم تشريح جثة المسلم، هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، مجلة البحوث الإسلامية، مجلد١، (د.ت).

٣٦. روضة الطالبين وعمدة المفتين، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف «٦٧٦هـ»، ط٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

٣٧. روضة الناظر وجنة المناظر، المقدسي، عبدالله بن أحمد بن قدامة «ت٦٢٠هـ»، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن، ط٢، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٣٩٩هـ.

٣٨. زراعة الأعضاء البشرية في القانون الجزائري والشريعة الإسلامية،مبروك،نصر الدين، جامعة الجزائر، ١٩٩٣م.

٣٩. زرع الأعضاء في الشريعة الإسلامية، السرطاوي، محمود علي، مجلة دراسات، عدد(٣)، ١٩٨٤م. (د.م).

٤٠. سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية وأحكام القصاص المترتبة عليها في الفقه الإسلامي، يسري، إبراهيم، محمد، ط١، مكة المكرمة، دار طيبة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٤١. سنن ابن ماجه، القزويني، محمد بن يزيد ابن ماجه «ت٢٧٣هـ»، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، (د.ت)، (د.ط).

٤٢. سنن أبي داود، الأزدي، سليمان بن الأشعث أبو داود ا"ت٢٧٥هـ"، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، (د.ت)، (د.ط).

٤٣. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، الشوكاني، محمد بن علي بن محمد «١٢٥٠»، دار ابن حزم، ط١، (د.ت)، (د.م).

٤٤. شرح القواعد الفقهية، الزرقا، أحمد ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. (د.م).

٤٥. الشرح الكبير، المقدسي، عبدالرحمن بن محمد بن قدامة «ت٦٨٢هـ»، (د.ط)، (د.ن)، (د.ت).

٤٦. شرح النووي على صحيح مسلم، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، ط٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢هـ.

٤٧. شرح فتح القدير، السيواسي، كمال الدين محمد بن عبدالواحد «ت٨٦١هـ»، ط٢، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

٤٨. شرح مختصر خليل، الخرشي، محمد بن عبدالله "ت١١٠١هـ"، ط١، بيروت، دار الفكر، (د.ت).

٤٩. شرح منح الجليل على مختصر العلامة خليل، عليش، محمد، طرابلس، مكتبة النجاح، (د.ط)، (د.ت).

٥٠. شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء، اليعقوبي، إبراهيم، ط١، دمشق، مكتبة الغزالي، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

٥١. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٤، بيروت، دار العلم للملايين، ١٤٠٧،٤هـ - ١٩٨٧م

٥٢. صحيح البخاري، البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل «ت ٢٥٦هـ.» تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، بيروت، دار ابن كثير، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م. (د.ط).

٥٣. صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، تحقيق: نظر بن محمد أبو قتيبة، ط١، مكة المكرمة، دار طيبة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٥٤. ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، إسماعيل، عبدالحميد، ط١، القاهرة، دار الفكر، ٢٠٠٠م.

٥٥. الطب النبوي والعلم الحديث، النسيمي، محمود، ط٤، مجلد٣، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

٥٦. عمليات زرع ونقل الأعضاء بين الشرع والقانون، الديات، سميرة عابد، ط١، عمان، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

٥٧. عون المعبود شرح سنن أبي داود، العظيم آبادي، محمد شمس الحق «ت١٣٢٩هـ»، ط٢، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.

٥٨. الفتاوى كل مايهم المسلم في حياته ويومه وغده، الشعراوي، محمد متولي، بيروت، دار الندوة الجديدة، (د.ط)، (د.ت).

٥٩. فتح الباري شرح صحيح البخاري، العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

٦٠. الفروع وتصحيح الفروع، ابن مفلح، أبو عبدالله محمد المقدسي «ت٧٦٣هـ»، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ.

٦١. فقه القضايا الطبية المعاصرة، القرة داغي، والمحمدي، علي محيي الدين، وعلي يوسف، ط٣، بيروت، دار البشائر، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٦٢. القاموس الفقهي، أبو جيب، سعدي، ط١، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٢م.

٦٣. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب تحقيق التراث، ط٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨م.

٦٤. قرار المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، الدورة ١٠، مكة المكرمة، ٢٤ - ٢٨صفر، ١٤٠٨هـ.

٦٥. قضايا فقهية معاصرة، السنبهلي، محمد برهان الدين، ط١، دمشق، دار القلم، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٦٦. كشاف القناع عن متن الإقناع، البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس «ت١٠٥١»، تحقيق: جلال مصطفى هلال، بيروت، دار الفكر، (د.ط)، (د.ت).

٦٧. لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم "ت٦١١هـ"، ط١، بيروت، دار صادر، (د.ت).

٦٨. المبدع في شرح المقنع، ابن مفلح، إبراهيم بن محمد بن عبدالله «ت٨٠٣هـ»، ط١، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ.

٦٩. مجلة الأحكام العدلية، جمعية المجلة، تحقيق: نجيب هواويني،كار خانه نجارت كتب(د..ت)، (د.ط)، (د.م).

٧٠. المحلى، الظاهري، علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم «ت٤٥٦هـ»، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ت)، (د.ط).

٧١. مختار الصحاح، الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر، تحقيق: محمود خاطر، طبعة جديدة، بيروت، مكتبة لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٧٢. مدى شرعية التصرف بالأعضاء البشرية، علي عارف، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، ١٩٩١م.

٧٣. مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية، الوحيدي، شاكر مهاجر، ط١، غزة، دار المنارة، ١٤٢٥، هـ-٢٠٠٤م.

٧٤. مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر، أرفيس، باحمد بن محمد، جامعة الجزائر، ١٩٩٩م. (د.ط).

٧٥. المسائل الطبية المعاصرة وموقف الفقه الإسلامي منها، علي جفال، (د.ط)، (د.ت)، (د.م).

٧٦. مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد «ت٢٤١هـ»، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرين، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ. - ٢٠٠١م. (د.ت)، (د.م).

٧٧. مسؤلية الطبيب الجنائية في الشريعة، التايه، أسامة إبراهيم، ط١، عمان، دار البيارق، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٧٨. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، السبتي، أبو الفضل عياض بن موسى، دار التراث، (دط)، (د.ن)، (د.ت).

٧٩. المعجم العلمي، تركي، أحمد رياض ورفيقه، القاهرة، دار المعارف، (د.ط)، (د.ت).

٨٠. المعجم الوسيط، الزيات، أحمد، وآخرون، دار الدعوة،(د.ط)، (د.ت)، (د.م).

٨١. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد، تحقيق: عبدالسلام هارون، لبنان، دار الجبل، ١٩٩٩م. (د.ط).

٨٢. معصومية الجثة في الفقه الإسلامي، العربي، ابن أحمد، بلحاج، مجلة الحقوق، مجلد٢٣، ع٢، ١٩٩٩م.(د.ط)، (د.م).

٨٣. معيار تحقق الوفاة في الفقه الإسلامي، أحمد، علي محمد علي، ط١، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، ٢٠٠٧م.

٨٤. الموافقات في أصول الشريعة، الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى «ت٧٩٠هـ»، مصر، المكتبة التجارية، (د.ت)، (د.ط).

٨٥. موت الدماغ بين الطب والإسلام، الدقر، ندى محمد نعيم، ط١، بيروت، دار الفكر المعاصر، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٨٦. الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت،(د.ط)، (د.ت).

٨٧. الموسوعة الطبية الفقهية، كنعان، أحمد محمد، ط١، بيروت، دار النفائس، ٢٠٠٠م.

٨٨. الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، البار، محمد علي، ط١، دمشق، دار القلم، ١٩٩٤م.

٨٩. نقل الأعضاء البشرية، سطحي، سعاد، ط١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢٨هـ -٢٠٠٧م. (د.م).

٩٠. نقل الأعضاء، جاد، جاد الحق، مصر، مجلة الأزهر، ١٩٨٣م.(د.ط).

٩١. نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي، السكري، عبدالسلام، ط١، دار المنار، ١٤٠٨هـ -١٩٨٨م. (د.م).

٩٢. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة ابن شهاب الدين «ت١٠٠٤هـ»، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ -١٩٨٤م. (د.ط).

٩٣. النوادر والزيادات، القيرواني، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن أبي زيد «ت٣٨٦هـ»، تحقيق الأستاذ: محمد الأمين بو خبزة، كتاب الجنائز، المجلد الأول، ط١، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م. (د.م).

٩٤. الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي، علي بن أحمد أبو الحسن، تحقيق: صفوان عدنان داودي، ط١، بيروت، دار القلم، ١٤١٥هـ.

وفيات الأعيان

في اليوم الرابع من شهر صفر من عام ١٤٣٩هـ توفي الشيخ صالح بن غانم بن عبدالله بن سليمان بن علي السدلان عن عمر قارب الثمانين عامًا وصلى عليه جمع غفير من العلماء وطلاب العلم والعامة في جامع الجوهرة الذي كان يؤم فيه المصلين ويدرس فيه الطلاب ويفتي فيه المستفتين.

وقد بدأ حياته العلمية في مدينة بريدة من مدن القصيم بحفظ القرآن الكريم. ومبادئ العقيدة والفرائض والحديث والنحو على يد والده ثم التحق بمدارس تحفيظ القرآن الكريم في الرياض فأتم فيها حفظ القرآن ثم التحق في عام ١٣٨١هـ بالمعاهد العلمية المتوسطة ثم الثانوية العامة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وفي عام ١٣٨٦هـ حصل على شهادة الليسانس في الشريعة الإسلامية ثم حصل في عام ١٣٩١هـ على درجة الماجستير في الفقه المقارن وفي عام ١٤٠٣هـ حصل على درجة الدكتوراه في الفقه المقارن. ومن مشايخه في العقيدة والفرائض والحديث والفقه الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ مفتي المملكة العربية السعودية ثم الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز مفتي المملكة العربية السعودية - رحمهما الله - ومن مشايخه أيضا في الأصول والتفسير الشيخ محمد الأمين الشنقيطي والشيخ عبدالرزاق عفيفي -رحمهما الله- .

وقد بدأ الشيخ صالح حياته العملية بالتدريس في مدارس وزارة المعارف وفي عام ١٣٩٥هـ عين محاضرا في كلية الشريعة في جامعة الإمام وتدرج فيها من أستاذ مساعد فأستاذ مشارك فأستاذ بقسم الفقه وقد أشرف على عدد من طلبة العلم في أطروحاتهم للتخرج وكان له حضور مشهود في وسائل الإعلام والدعوة إلى الله كما كان له حضور في فقه النوازل المعاصرة وفي محاربة الدعوات المنحرفة. ومن مؤلفاته: مظاهر الأخطاء في التكفير والتفسيق، والنية وأثرها في الأحكام الشرعية، والإيضاح في الشروط في النكاح، وصلاة الجماعة وأحكامها إلى جانب البحوث العديدة في الفقه.

أما علاقته بمجلة البحوث الفقهية المعاصرة فكان -رحمه الله- عضوًا في الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة، وكان أحد المحكمين لبحوثها وكان صارما ودقيقًا في التحكيم فلا يوصي بنشر البحث إلا إذا كان مستوفيا للشروط العلمية فيه. وأن منسوبي المجلة يبعثون عزاءهم ومواساتهم لأسرة الفقيد وطلابه ومحبيه فرحم الله الشيخ صالح رحمة الأبرار وجزاه خير الجزاء على ما قدمه لطلاب العلم وما قدمه لأمته.

إنا لله وإنا إليه راجعون.

فتاوي الفقهاء(*)

❁ تنتهي الوكالة بختام الموكل به وينعزل الوكيل عن الوكالة بالطبع عزلًا حكميًا.

سليم رستم باز اللبناني

❁ الوصية للوارث والحيازة.

الإمام مالك بن أنس

❁ حكم ما إذا أراد الذي عليه الدين إلى أجل السفر وأراد غريمه منعه.

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

❁ إسقاط الدين عن المعسر وما إذا كان يجوز حسابه من الزكاة.

شيخ الإسلام أحمد بن عبدالسلام بن عبدالحليم ابن تيمية

(*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضًا من فتاوى السلف، للدلالة على حيوية الفقه الإسلامي، ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة.

تنتهي الوكالة بختام الموكل به وينعزل الوكيل عن الوكالة بالطبع عزلًا حكميًّا

سليم رستم باز اللبناني

كما لو وكل رجلًا بقبض دينه، فقبضه الوكيل، أو قبضه الموكل بنفسه، انعزل الوكيل (تنوير)، وفيه إشارة إلى أن نهاية الموكل فيه قد تكون من الموكل، وقد تكون من الوكيل، وينعزل الوكيل بها. قال في الهندية: دفع إلى رجل مالًا ليقضي دينه عنه، ثم قضاه الآمر بنفسه، ثم قضاه الوكيل، فإن كان الوكيل عالمًا بما فعله الموكل فهو ضامن، وإلا فلا ضمان عليه، ويرجع الموكل على رب الدين بما قبض من الوكيل، والقول قول الوكيل بيمينه في أنه لم يكن عالمًا: أهـ فانظر كيف أنهم اشترطوا في ذلك علم الوكيل، مع أنه عزل حكمي لا يشترط فيه العلم، وأجيب بأن الوكيل بقضاء الدين مأمور بأن يجعل المؤدي مضمونًا على القابض، لأن الديون تقضي بإمثالها، وذلك يتصور بعد أداء الموكل، ولذا يضمنه القابض لو هلك، ولو وكل وكيلًا ببيع ماله، فباع الوكيل والموكل معًا، أو لم يعلم السابق فبيع المالك أولى عند محمد وعند أبي يوسف، يشترك المشتريان من الأصيل والوكيل في المبيع، ويخيران في الصورتين، لتفرق الصفقة عليهما (در مختار). ومقتضى القواعد: أن المعتمد قول أبي يوسف، وينعزل الوكيل أيضًا بافتراق أحد الشريكين اللذين وكلاه، وينعزل أيضًا بحجر موكله، ولا يشترط علمه في الصورتين، لأن هذا عزل حكمي، وهذا إذا كان وكيلًا في العقود والخصومة. أما إذا كان وكيلًا في قضاء دين واقتضائه وقبض وديعة، فلا ينعزل بحجر موكله، وذلك لأن المأذون بعد حجره لا يملك العقود والخصومة، فينعزل عنها وكيله ولكنه لا ينحجر عن قضاء الدين واقتضائه وقبض وديعة، لأنه أصيل في عقود باشرها واسترداد أمانة وردها، فولايتها إليه ولو بعد

حجره، فلا ينعزل وكيله عنه (در مختار وتكملة ملخصًا)، وينعزل الوكيل أيضًا بتصرف الموكل بنفسه فيما وكل فيه تصرفًا يعجز الوكيل عن التصرف معه، كما لو وكله بقبض دينه، ثم احتال به على آخر انعزل الوكيل (انقروي)، وكذا لو وكله بشراء شيء ثم اشتراه الموكل بنفسه، لأنه حينئذ يعجز الوكيل عن إتمام ما وكل به، ولكن إذا عاد إلى الموكل ملكه القديم عادت الوكالة، كما لو وكله ببيع فباعه الموكل، ثم رد عليه بما هو فسخ كخيار رؤية وشرط أو عيب بقضاء أو فساد بيع، فالوكيل على وكالته، وإن رد بما لا يكون فسخًا لا تعود الوكالة، كما لو وكله في هبة شيء، ثم وهبه الموكل، ثم رجع في هبته، لم يكن للوكيل الهبة، ولو وكله بالبيع، ثم رهنه الموكل أو أجره فسلمه، فهو على وكالته في ظاهر الرواية، ولو وكله أن يؤجر داره، ثم أجرها الموكل بنفسه، ثم انفسخت الإجارة يعود الوكيل، ولو وكله ببيع داره، ثم بنى فيها، فهو رجوع عنها عند الطرفين، لا التجصيص بخلاف ما لو وكله ببيع أرض، ثم زرع فيها فيبيع الوكيل الأرض دون الزرع، لأن البناء والغرس يقصد بهما القرار بخلاف الزرع. وفي البدائع: إذا باع الموكل ما وكل ببيعه، ولم يعلم الوكيل فباعه وقبض الثمن، فهلك في يده، ومات المبيع قبل التسليم، ورجع المشتري على الوكيل، رجع الوكيل على الموكل، وكذا لو استحق المبيع بعد هلاك الثمن في يد الوكيل، لأن الوكيل صار مغرورًا من جهة الموكل والوكيل بقبض الدين، لو قبضه وهلك في يده، بعد ما وهبه الدائن للمديون، ولم يعلم الوكيل لم يضمن (تكملة)، ومفاده أنه لو علم يضمن ويؤيده ما في الخانية رجل عليه دين لرجل، فدفع إلى رجل مالًا ووكله بدفعه إلى الطالب، ثم إن الطالب وهب الدين من المديون، ثم دفع الوكيل المال إلى الطالب، فإن علم الوكيل أن الطالب وهب الدين من المديون يضمن بالدفع، وإن لم يعلم بذلك لا يضمن اهـ[1].

(١) شرح المجلة ص ٨٢٤-٨٢٦.

الوصية للوارث والحيازة

الإمام مالك بن أنس

قال يحيى: سمعت مالكًا يقول في هذه الآية: إنها منسوخة قول الله تبارك وتعالى {إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين} نسخها ما نزل من قسمة الفرائض في كتاب الله عز وجل قال: وسمعت مالكا يقول: السنة الثابتة عندنا التي لا اختلاف فيها أنه لا تجوز وصية لوارث إلا أن يجيز له ذلك ورثة الميت، وأنه إن أجاز له بعضهم وأبى بعض جاز له حق من أجاز منهم، ومن أبى أخذ حقه من ذلك، قال: وسمعت مالكًا يقول في المريض الذي يوصي فيستأذن ورثته في وصيته وهو مريض: ليس له من ماله إلا ثلثه، فيأذنون له أن يوصي لبعض ورثته بأكثر من ثلثه، إنه ليس لهم أن يرجعوا في ذلك، ولو جاز ذلك لهم صنع كل وارث ذلك، فإذا هلك الموصي أخذوا ذلك لأنفسهم، ومنعوه الوصية في ثلثه، وما أذن له به في ماله قال فإما أن يستأذن ورثته في وصية يوصي بها لوارث في صحته، فيأذنون له، فإن ذلك لا يلزمهم، ولورثته أن يردوا ذلك إن شاءوا، وذلك أن الرجل إذا كان صحيحًا كان أحق بجميع ماله، يصنع فيه ما شاء، إن شاء أن يخرج من جميعه خرج، فيتصدق به، أو يعطيه من شاء، وإنما يكون استئذانه ورثته جائزًا على الورثة إذا أذنوا له، حين يحجب عنه ماله، ولا يجوز له شيء، إلا في ثلثه، وحين هم أحق بثلثي ماله منه، فذلك حين يجوز عليهم أمرهم، وما أذنوا له به، فإن سأل بعض ورثته أن يهب له ميراثه حين تحضره الوفاة، فيفعل ثم لا يقضي فيه الهالك شيئًا، فإنه رد على من وهبه، إلا أن يقول له الميت فلان لبعض ورثته ضعيف، وقد أحببت أن تهب له ميراثك، فأعطاه إياه، فإن ذلك جائز إذا سماه الميت له قال: وإن وهب له

ميراثه، ثم أنفذ الهالك بعضه، وبقي بعض، فهو رد على الذي وهب يرجع إليه ما بقي بعد وفاة الذي أعطيه، قال: وسمعت مالكًا يقول فيمن أوصى بوصية فذكر أنه قد كان أعطى بعض ورثته شيئًا لم يقبضه، فأبى الورثة أن يجيزوا ذلك، فإن ذلك يرجع إلى الورثة ميراثًا على كتاب الله، لأن الميت لم يرد أن يقع شيء من ذلك في ثلثه، ولا يحاص أهل الوصايا في ثلثه بشيء من ذلك[1].



(١) موطأ الإمام مالك رواية يحيى بن يحيى الليثي ص ٥٤٣ - ٥٤٤.

حكم ما إذا أراد الذي عليه الدين إلى أجل السفر وأراد غريمه منعه

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي

قال المزني: قال الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ: وإذا أراد الذي عليه الدين إلى أجل السفر وأراد غريمه منعه لبعد سفره وقرب أجله أو يأخذ منه كفيلًا به منع منه وقيل له: حقك حيث وضعته ورضيته.

قال الماوردي: وهذا صحيح، إذا أراد من عليه الدين المؤجل أن يسافر لم يكن لصاحب الدين منعه، ولا أن يطالبه برهن ولا كفيل، سواء كان السفر قريبًا أو بعيدًا، وسواء كان الأجل طويلًا أو قصيرًا، حتى لو كان الباقي منه يوم أو بعضه لم يكن له عليه اعتراض، فإن تعرض لمنعه منعه الحاكم منه.

وقال مالك: له أن يطالبه إذا أراد السفر برهن أو كفيل، فإن أعطاه بدينه رهنًا أو كفيلًا وإلا كان له أن يمنعه من السفر، قال: لأنه إذا حل الدين وهو غائب لم يقدر على الوصول إليه، ودليلنا: أن كل ما لم يستحق مطالبة المقيم به لم يستحق مطالبة المسافر به كالأداء، ولأن كل دين لا يستحق أداؤه لا يستحق التوثق به كالحاضر، ولأنه لو جاز أن يستحق هذه المطالبة في المداينات لجاز أن يستحق في نفقات الزوجات، ولو جاز أن يطالبه بذلك إذا سافر لبعد عوده جاز أن يطالبه به إذا أقام خوفًا من هربه، بل يقال له: حقك حيث وضعته من الذمم، وإلى الوقت الذي رضيته من الأجل، وقد كان يمكنك الاحتياط فيه لنفسك باشتراط الوثيقة من الرهن أو الضمان في وقت العقد، فتأمن ما استحدث خوفه، فصرت بترك ذلك مفرطًا.

فإذا ثبت ما ذكرنا نظر في سفره، فإن كان لتجارة أو زيارة لم يعرض له، فإن كان سفر جهاد سفر من عليه الدين المؤجل من أجل الجهاد، فعلى وجهين: أحدهما: لا اعتراض عليه فيه كغيره من الأسفار.

والوجه الثاني: له أن يعترض عليه، ويطالبه بالوثيقة، لأن في سفر الجهاد تعريضًا للشهادة، فخالف غيره من الأسفار، والله أعلم[١].



إسقاط الدين عن المعسر وما إذا كان يجوز حسابه من الزكاة

شيخ الإسلام أحمد بن عبدالسلام بن عبدالحليم ابن تيمية

سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عن إسقاط الدين عن المعسر: هل يجوز أن يحسبه من الزكاة؟

فأجاب:

وأما إسقاط الدَّيْن عن المعسر، فلا يجزئ عن زكاة العين بلا نزاع، لكن إذا كان له دين على من يستحق الزكاة، فهل يجوز أن يسقط عنه قدر زكاة ذلك الدين، ويكون ذلك زكاة الدين؟ فهذا فيه قولان للعلماء في مذهب أحمد وغيره.

أظهرهما الجواز؛ لأن الزكاة مبناها على المواساة، وهنا قد أخرج من جنس ما يملك، بخلاف ما إذا كان ماله عينًا، وأخرج دينًا، فإن الذي أخرجه دون الذي يملكه، فكان بمنزلة إخراج الخبيث عن الطيب، وهذا لا يجوز. كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنفِقُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٧].

ولهذا كان على المزكي أن يخرج من جنس ماله، لا يخرج أدنى منه، فإذا كان له ثمر وحنطة جيدة لم يخرج عنها ما هو دونها[٢].

---

(١) الحاوي الكبير ج٧ص ٤٧٤.

(٢) مجموع فتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ج٢٥ ص٨٤.

مسـائل في الفقه(*)

الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة

٥٠٥ ** مشروعية الضرائب وحكم ما إذا كانت الزكاة تترتب على المكلف بها.

٥٠٦ ** حكم المال الذي يدفع لدفع مظلمة حالة.

٥٠٧ ** حكم ما إذا كان يجوز صرف الزكاة لمن عليه دية العمد.

٥٠٨ ** صيام ستة أيام من شوال.

٥٠٩ ** ما يجب من الوسائل لدرء الفتن.

(*) 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).

مشروعية الضرائب وحكم ما إذا كانت الزكاة تترتب على المكلف بها

٥٠٥ ❁ سؤال من ع.س من جمهورية مصر العربية عما إذا كانت الزكاة تجب على من يدفع الضرائب.

لعل من المهم في سياق هذا السؤال الإشارة بإيجاز إلى ما يحيك في بعض النفوس حول مشروعية الضرائب التي تضعها الدول على مواطنيها والقول بالإكتفاء بها عن الزكاة.

الزكاة ركن من أركان الإسلام، وهي فرض عين على كل ذي مال متى ما تحققت شروطها: كتمام الحول، وكمال النصاب. والضريبة أو الرسم وما في هذا المعنى مبلغ تضعه الدولة - أي دولة - على مواطنيها والمقيمين فيها بهدف إلى تحقيق غرض معين.

ومن المعلوم في زماننا هذا شدة حاجة الدول إلى تحقيق التنمية بفرعيها الاقتصادي والاجتماعي، وما تتطلبه من شق الطرقات وبناء الجسور والمدارس والجامعات والمساكن والإنفاق على المعوزين، وكذلك ما تتطلبه هذه التنمية من إنشاء المستشفيات وعلاج المرضى ونحو ذلك من الأعباء الثقيلة من حاجات هذا العصر. وموارد هذه الدول قد لا تكفي لسد هذه النفقات، فتلجأ إلى فرض الضرائب على مواطنها والمقيمين فيها، مما تعده واجبًا عليهم في مساعدتها، وقد اختلف فقهاؤنا الأقدمون -رحمهم الله- حول (مشروعية) الضرائب. فمنهم من يرى عدم الجواز، ويستند في ذلك إلى عدد من الأحاديث منها أن رسول الله ﷺ قال: (ليس على المسلمين عشور)[1] ومنها أنه عليه الصلاة والسلام قال: لا يحل أخذ مال امرئ إلا

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات برقم (٣٠٤٦).

بطيب نفس منه[١] ومنها ما ورد في ذم المكاسين لما رواه عقبة بن عامر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: لا يدخل الجنة صاحب مكس[٢] ومنهم من يرى الجواز لما قيل عن ضعف في بعض هذه الأحاديث، واستناد إلى وقائع من أفعال الأئمة والولاة الصالحين، الذين أجازوا فرض هذه الضرائب لصالح الأمة.

ففي مذهب الإمام أبي حنيفة أن من النوائب ما يكون بالحق مثل كري النهر المشترك، وأجرة الحارس للمحلة (الخفير)، وما وظف للإمام ليجهز به الجيوش وفداء الأسارى إن احتاج ولم يكن في بيت المال شيء فوظف على الناس ذلك، ونقل ما ورد في القنية من كتب المذهب، قال أبو جعفر البلخي: ما يضربه السلطان على الرعية مصلحة لهم يصير دينًا واجبًا وحقًا مستحقًا: كالخراج، وقال مشايخنا: وكل ما يضربه الإمام عليهم لمصلحة لهم. فالجواب هكذا حتى أجرة الحراسين لحفظ الطرق من اللصوص، ونصب الدروب وأبواب السلك، وهذا يعرف ولا يعرّف خوف الفتنة، فعلى هذا ما يؤخذ في خوارزم من العامة لإصلاح مسناة الجيحون أو الربض ونحوه من مصالح العامة دين واجب، لا يجوز الامتناع عليه وليس بظلم، ولكن يعلم هذا الجواب للعمل به، وكف اللسان عن السلطّان وسعاته فيه لا للتشهير، حتى لا يخاسروا في الزيادة على القدر المستحق[٣].

وفي مذهب الإمام مالك: من قال بجواز أخذ هذه الضريبة، ففي الفروق للقرافي قال الإمام المالقي: إن توظيف الخراج على المسلمين من المصالح المرسلة، ولا شك عندنا في جوازه وظهور مصلحته في بلاد الأندلس في زماننا، لكثرة الحاجة لما يأخذه العدو من المسلمين سوى ما يحتاج إليه

(١) أخرجه الإمام في مسنده ج٥ ص ٧٢.
(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الخراج باب في السعاية على الصدقة برقم (٢٩٣٧).
(٣) حاشيه ابن عابدين ج٢ ص٣٣٦ - ٣٣٧.

الناس وضعف بيت المال عنه، فهذا يقطع بجوازه الآن في الأندلس، وإنما النظر في القدر المحتاج إليه من ذلك، وذلك موكول للإمام[١]. وفي الاعتصام قال الامام الشاطبي: إذا قدرنا إمامًا مطاعًا مفتقرًا إلى تكثير الجنود لسد حاجة الثغور وحماية الملك المتسع الأقطار، وخلا بيت المال وارتفعت حاجة الجند إلى مال يكفيهم، فللإمام إذا كان عدلًا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيًا لهم في الحال إلى أن يظهر مال في بيت المال، ثم إليه النظر في توظيف ذلك على الغلات والتجار وغير ذلك، كي لا يؤدي تخصيص الناس به إلى إيحاش القلوب، وإنما لم ينقل هذا عن الأولين لاتساع بيت المال في زمانهم بخلاف، زماننا، فإنه لو لم يفعل الإمام ذلك بطلت شوكة الإمام فصارت ديارنا عرضة لاستيلاء الكفار وإنما نظام ذلك كله شوكة الإمام، فالذين يفرون من النواهي لو تنقطع عليهم الشوكة لحقهم من الأضرار ما يستحضرون بالإضافة إليها أموالهم كلها، فضلًا عن اليسير منها فإذا عورض هذا الضرر العظيم بالضرر اللاحق بهم بأخذ البعض من أموالهم، فلا يتمارى في ترجيح الثاني عن الأول[٢].

وفي مذهب الأمام الشافعي قال الإمام الغزالي: فإن قيل فتوظيف الخراج من المصالح فهل إليه سبيل أم لا؟ قلنا لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي الجنود. أما إذا خلت الأيدي من الأموال ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب وخيف دخول الكفار بلاد الإسلام أو ثوران الفتنة من قبل أهل الشر جاز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، لأنا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤديه

(١) الفروق للقرافي الهامش ج١ ص١٤١.
(٢) الاعتصام جـ ١ ص ٣٥٨ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي جـ ١ ص ٦٠ والمعيار المعرب للونشريسي ج١١ ص ١٢٧ - ١٢٨.

كل واحد منهم (الأغنياء) قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله لوخلت خطة الإسلام من ذي شوكة ، يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور[١].

وفي مذهب الإمام أحمد: قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إذا طلب منهم (العامة) شيء يؤخذ على أموالهم ورؤوسهم مثل الكلف السلطانية التي توضع عليهم كلهم: إما على عدد رؤوسهم أو على عدد دوابهم أو عدد أشجارهم أو على قدر أموالهم، كما يؤخذ منهم أكثر من الزكاة الواجبة في الشرع، أو أكثر من الخراج الواجب في الشرع، أو تؤخذ منهم الكلف التي أحدثت في غير الأجناس الشرعية، كما لو وضع على المبتاعين الطعام والثياب والدواب والفاكهة وغير ذلك .. فهؤلاء المكرهون على أداء هذه الأموال عليهم لزوم العدل على ما يطلب منهم، وليس لبعضهم أن يظلم بعضًا فيما يطلب منهم، بل عليهم التزام العدل فيما أخذ منهم بغير حق، كما عليهم التزام العدل فيما أخذ منهم بحق[٢].

فهذه الأقوال من بعض فقهائنا تدل عن أنهم -رحمهم الله- كانوا يدركون ما تحتاجه الأمة من نفقات لتسييرها وحفظ كيانها، وما يتطلبه هذا التسير والحفظ من مساهمة أفرادها في ذلك بحسب أن في قوتها دفعًا لتسلط أعدائها عليها، وهذه المساهمة فوق ما يترتب عليهم من الزكاة الواجبة شرعًا، وهو ما خالف فيه بعضهم، فرأى أن هذه الكلف تعد مكوسًا لا يجوز شرعًا فرضها.

قلت: إذا كانت حجج القائلين الأقدمين بفرض الضريبة لمصلحة الأمة في زمانهم حجج صحيحة، فإن فرض هذه الضريبة أكثر حاجة في هذا الزمان، لتشعب ضرورات الأمة وحاجاتها وكثرة أعبائها ومع هذا يثور

(١) المستصفى جـ١ ص٣٨٨.
(٢) مطالب أولي النهى جـ ٣ ص٥٦٩.

السؤال المهم حول ما إذا كانت الزكاة تترتب على المكلف مع ما يفرض عليه من ضريبة، وما سيؤدي إليه هذا الفرض من عسر وإرهاق، خلاف ما توجبه شريعة الله من رفع الحرج ونفي العسر؟ والجواب على هذا يترتب من إيضاح الفروق بين حكم الزكاة والضريبة. وأول هذه الفروق أن الزكاة تعني النماء والتطهير والزيادة، والأصل فيه أمر الله لنبيه ورسوله محمد ﷺ أن يأخذ من العباد زكاة أموالهم في قوله عز وجل: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[التوبة: ١٠٣] وقوله عز ذكره: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ﴾ [التوبة: ٢٦٧] وقوله علا ذكره وتقدست أسماؤه: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن شَىْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُۥ﴾ [سبأ: ٣٩]. فالزكاة إذًا حكم من أحكام الله وقربة إليه فلا تجب إلا على المسلم. وفي مذهب أهل الظاهر: قال الإمام ابن حزم: وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك إذا لم تقم الزكوات لهم ولا في سائر أموال المسلمين، فيقام لهم بما يأكلون من القوت، الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر والصيف والشمس وعيون المارة [1].

وأما الضريبة وما في معناها، فهي نوع من المال يضرب على الأفراد المسلم منهم وغير المسلم، فهي من أنظمة البشر، ولا علاقة لها بالقربة إلى الله. ومن الفروق بينها وبين الزكاة: أن الزكاة دائمة الوجوب على أصحاب الأموال، بينما أنها - الضريبة - قد تكون محددة بزمن معين، لسد حاجة من حاجات الدولة. ومنها أن الزكاة تختلف عن الضريبة من حيث فهم المكلف لها؛ فالمسلم يرى فيها تكليفا إلهيًا، ينتظر جزاءه إذا قام به، بينما يرى في الضريبة عبأ ثقيلًا عليه دون الاهتمام بالسبب الموجب لها، بل يحاول التهرب منها. ومن هذه الفروق: أن الزكاة محددة في وعائها وأنصبتها لكل

(١) المحلى بالآثار جـ٤ ص ٣٨١ - ٢٨١.

مال فلا تجب فيما هو أقل من هذه الأنصبة، وهذا التحديد لا يقبل التغيير أو التعديل، لأنه حكم ورد في كتاب الله أو في سنة رسوله محمد ﷺ. أما الضريبة فهي من وضع البشر، ووعاؤها وأنصبتها تخضع للتعديل زيادة أو نقصًا، حسبما يراه واضعها. ومن الفروق بين الزكاة والضريبة أن الزكاة محـــددة المصارف في قوله الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠]، وهذا يقتضي وضع إدارة وميزانية للزكاة تتولى الصرف منها حسب مصارفها، وما تقتضيه مصلحة الأمة حسب حال الزمان وأهل استحقاقها. أما الضريبة فمصارفها غير محددة، بل تدخل في ميزانية الدولة للمساهمة في سد النفقات العامة.

وهذه الفروق تقتضي الفصل بين الزكاة والضريبة من حيث وجوبهما على المكلفين بهما، فيترتب الوجوب بالنسبة للضريبة بناء على قاعدة المصالح المرسلة، وما توجبه مصلحة الأمة وضروراتها، مما سبقت الإشارة إليه من أقوال الفقهاء -رحمهم الله- أما الزكاة فيترتب وجوبها من كون أنها الركن الثالث من أركان الإسلام، ولا مجال فيه للتعديل أو التغيير، فلا تسقط إذًا بما يفرض من الضرائب، وهو ما ذكره الفقهاء؛ ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: لا تسقط الزكاة بالدفع إلى العاشر[1]. وفي مذهب الإمام مالك: سئل الناصر اللقاني والحطاب عمن تقدم له سلع من الهند ونحوه، فيبيع بعضها لدفع المكس من ثمنه، فهل فيه زكاة ويحسب عليه أم تسقط عنه الزكاة، وقد يأخذون سلعًا في العشور؟ فأجاب الناصر اللقاني بقوله: ما لجيء إلى بيعه للمكس لا تسقط الزكاة عنه بذلك، وأجره فيما ظلم فيه على الله تعالى وأجاب الحطاب: بأنهم إن أخذوا سلعًا فلا يلزمه تقويمها،

(١) حاشية رد المحتار عن الدر المختار لابن عابدين حـ ٢ ص ٣١٠.

وإن ألزم بالبيع وقبض الثمن ودفعه إليهم أن يزكى عنه [١].

وفي مذهب الإمام الشافعي: جاء في المجموع على أن الخراج المأخوذ ظلمًا لا يقوم مقام العشر، فإن أخذه السلطان على أن يكون بدل العشر فهو كأخذ القيمة بالاجتهاد، وفي سقوط الفرض به خلاف، والصحيح السقوط به، وقد يفهم من هذا أن هذا هو مذهب الشافعي، فاستدرك عليه الهيتمي بقوله: واعلم أن بعض فسقة التجار يظن أن ما يؤخذ من المكس يحسب عليه إذا نوى به الزكاة، وهذا ظن باطل، لا مستند له في مذهب الشافعي، لأن الإمام لم ينصب المكاسين لقبض الزكاة ممن تجب عليه دون غيره، وإنما نصبهم لأخذ عشور، أي مال وجدوه قل أو كثر، وجبت فيه زكاة أم لا. إلى قوله .. وقد شنّع العلماء على بعض الجهال الزاعمين أن الدفع إلى المكاسين بنية الزكاة يجديهم، وأطالوا في رد هذه المقالة وتسفيهها، وأن قائلها جاهل لا يرجع إليه ولا يعول عليه[٢].

وفي مذهب الإمام أحمد: سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله عما إذا كان يجزىء الرجل عن زكاته ما يغرمه ولاة الأمور في الطرقات؟ فأجاب (أن ما يأخذه ولاة الأمور بغير اسم الزكاة لا يعتد به من الزكاة)[٣]

قلت: وفيما سبق ذكره أقوال موجزة مما ذكره بعض الفقهاء من جواز فرض الخراج (الضريبة). وعدم سقوط الزكاة في حال الوفاء به، لاختلاف الأمرين. والذين قالوا بعدم سقوط الزكاة في حال أداء الضريبة هم على حق وبرهان من الله، لأن الزكاة حكم لا يتغير ولا يتبدل، ومن يقول بأن النية تكفي لسقوطها بمعنى أن المكلف إذا نوى أن دفعه الضريبة يسقط عنه الزكاة قول غير صحيح لأن النيه لا تغير من حقيقة الأمر، وهو أن الضريبه

(١) فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك لابن عليش ١/١٣٩.
(٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي ج١ ص٣٠٣.
(٣) فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ ٢٥ ص ٩٣.

حكم من أحكام البشر يتغير ويتبدل. أما الزكاة فهي حكم من أحكام الله، ولا يسقط هذا الحكم بأي أمر آخر، وإلا لقلنا: إن نية من يصلي صلاة النافلة تسقط عنه فرض الصلاة، وهذا لا يقول به عاقل.

ان الضريبة لم تكن لتكون لو أن أغنياء المسلمين أدوا زكاة أموالهم لدولهم كاملة غير منقوصة، ولو فعلوا ذلك لما احتاجت هذه الدول إلى فرض ضرائب لمساعدتها في سد حاجاتها، ومع أن في دفع الزكاة ودفع الضريبه عسرًا على بعض الملكلفين إلا أن أجرهم في ذلك على الله، ولن يكون هناك مناص من هذا العسر إلا بتنفيذ أحكام الزكاة كاملة غير منقوصة، كما كان السلف الصالح يفعلون.

وخلاصة المسألة أن هناك فروقًا بين الزكاة والضريبة وهذه الفروق تقتضي الفصل بين الزكاة والضريبة من حيث وجوبها على المكلفين بهما، فيترتب الوجوب بالنسبة للضريبة بناء على قاعدة المصلحة المرسلة، وما توجبه مصلحة الأمة وضروراتها. أما الزكاة فيترتب وجوبها بحكم أنها الركن الثالث من أركان الإسلام، لا مجال فيه للتعديل أو التغيير، فلا تسقط إذًا بما يفرض من الضرائب، وهو ما ذكره جمع كبير من الفقهاء رحمهم الله.

إن الضرائب لم تكن لتكون لو أن أغنياء المسلمين أخرجوا زكاة أموالهم كاملة غير منقوصة، فلو فعلوا ذلك لما احتاجت دولهم إلى فرض الضرائب عليهم فلن يكون إذاً مناص من هذا الفرض إلا بتنفيذ أحكام الزكاة كاملة غير منقوصة، كما كان السلف الصالح يفعلون.



حكم المال الذي يدفع لدفع مظلمة حالة

٥٠٦ ❁ سؤال: عن حكم من يدفع مالا ليدفع مظلمة حالة به، لا تدفع إلا بهذا المال.

هذا المال وما في معناه يسمى رشوة والرشوة في اللغة الجعل[١] وهو ما يعطيه الشخص للحاكم أو غيره، ليحكم له، أو يحمله على ما يريد[٢]. وهي محرمة بلا نزاع، والأصل في تحريمها الكتاب والسنة والإجماع. أما الكتاب: فقول الله عز وجل: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُوا۟ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾ ﴾ [البقرة: ١٨٨] وقوله عز وجل ﴿ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ﴾ [المائدة: ٤٢]. أما السنة: فما رواه أبو حميد الساعدي ﷺ قال: استعمل النبي ﷺ رجلًا من الأزد، يقال له ابن اللتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي لي. قال: «فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منكم شيئًا الا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيرًا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعرٍ - ثم رفع بيديه، حتى رأينا عفرة إبطيه - اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت، ثلاثا[٣].

وتحريم الرشوة يقتضي الجزاء في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فهو ما يضعه ولي الأمر من جزاء، يمنع به هذا الفعل، ويعاقب مرتكبه، وهذا معلوم في كل أماكن الإنسان. وأما جزاء الآخرة فاللعن والطرد من رحمة الله، لما رواه أبو هريرة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: «لعن الله الراشي

(١) المعجم الوسيط ص ٣٤٧.
(٢) المصباح المنير ص ٢٢٨.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الهبة وفضلها والتحريض عليها باب من لم يقبل الهدية برقم (٢٥٩٧).

والمرتشي في الحكم»[١]، وما رواه أيضًا عبدالله بن عمرو ﷺ قال: لعن رسول ﷺ الراشي والمرتشي[٢]، وفي رواية أخرى والرائش[٣]، وما رواه عمرو بن العاص ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: ما من قوم يظهر فيهم الربا إلا أخذوا بالسنة، وما من قوم يظهر فيهم الرشا إلا أخذوا بالرعب[٤]. وما رواه أبو أمامة ﷺ قال قال رسول الله ﷺ: «من شفع لأخيه شفاعة، فأهدى له هدية عليها فقبلها، فقد أتى بابًا عظيمًا من أبواب الربا». وفي رواية «فقد أتى بابًا عظيمًا من أبواب الكبائر»[٥] وأما الإجماع على تحريم الرشوة، فإن علماء الأمة في سلفهم وخلفهم مجمعون على أنها محرمة، سواء ما كان منها - صريحًا كقول الراشي للمرتشي بأنه سيعطيه مقابل ما يحكم به له في أمر عنده، أو ما كان منها ضمنيًّا كتقديم هدية من شخص لآخر لمساعدته في تحقيق مصلحة له، سواء كانت هذه المصلحة عنده أو كان وسيطًا فيها.

وأما المعقول في تحريم الرشوة، فإن من سنن الله أن تقوم الحياة على العدل ورفع الظلم، وإعطاء الحقوق لأصحابها، ورد الأمانات لأهلها، وذلك بالتساوي بين عباد الله، بحيث لا يطغى بعضهم على بعض، فكما أنه يحرم التعدي عليهم بالقوة في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم يحرم التعدي عليهم في أموالهم، فمن يرشي يتعدى برشوته على من له الحق فيسلبه حقه، وهذا من الفساد في الأرض الذي حرمه الله على عباده، وأدركه العقلاء منهم .

ومع أن الأصل تحريم الرشوة، إلا أن للفقهاء تفصيلًا حول المعطي لها. والآخذ لها؛ ففي المذهب الحنفي تنقسم الرشوة إلى أربعة أقسام:

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم برقم (١٣٣٦).
(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في الراشي والمرتشي في الحكم برقم (١٣٣٧).
(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الأحكام برقم (٧٠٦٨).
(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند ج٤ ص ٢٠٥.
(٥) أخرجه أبو داود كتاب الإجارة، باب في الهدية لقضاء الحاجة برقم (٣٥٤٣).

الأول: الرشوة على تقليد القضاء والإمارة، فهذه حرام على من يعطيها ومن يأخذها. الثاني: دفع الرشوة للقاضي ليحكم للمعطي فهذه حرام على المعطي والآخذ. الثالث دفع المال ليسوي أمره عند الحاكم دفعًا لضرر أو جلبًا لنفع، فهذه حرام على الآخذ فقط. القسم الرابع ما يدفع لدفع الخوف من المدفوع إليه على نفسه أو ماله، فهذه الرشوة حلال للدافع حرام على الآخذ[١]. وفي مذهب الإمام مالك: ذكر الإمام القرطبي ما روي عن وهب بن منبه أنه قيل له: الرشوة حرام في كل شيء؟ فقال: لا إنما يكون من الرشوة أن ترشي لتعطي ما ليس لك أو تدفع حقًّا قد لزمك، فأما أن ترشي لتدفع عن دينك ودمك ومالك فليس بحرام، وذكر أن أبا الليث السمرقندي الفقيه قال: وبهذا نأخذ لا بأس بأن يدفع الرجل عن نفسه وماله بالرشوة، وهذا كما روي عن عبدالله بن مسعود ﷺ أنه كان بالحبشة فرشا دينارين، وقال إنما الإثم على الآخذ دون الدافع.[٢]

وذكر الإمام الرهوني في حاشيته: إن بعض العلماء قال: إذا عجزت عن إقامة الحجة الشرعية فاستعنت على ذلك بوال يحكم بغير الحجة الشرعية أثم دونك، إن كان الحق جارية يستباح فرجها، بل يجب ذلك عليك، لأن مفسدة الوالي أخف من مفسدة الزنا والغصب، وكذلك الزوجة، وكذلك استعانتك بالأجناد يأثمون ولا تأثم، وكذلك في غصب الدابة وغيرها، وحجة ذلك أن الصادر من المعين عصيان، لا مفسدة فيه، والجحد والغصب عصيان ومفسدة، وقد جوز الشارع الاستعانة بالمفسدة، لا من جهة أنها مفسدة - على درء مفسدة أعظم منها كفداء الأسير، فإن أخذ الكفار لمالنا حرام عليهم، وفيه مفسدة إضاعة المال، فما لا مفسدة فيه أولى أن يجوز، فإن كان الحق يسيرًا حرمت الاستعانة على تحصيله بغير حجة شرعية، لأن

(١) حاشية رد المحتار لابن عابدين ج٥ ص ٣٦٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٦ ص١٨٣ - ١٨٤.

الحكم بغير ما أمر الله به أمر عظيم لا يباح باليسير.[١]

وفي مذهب الإمام الشافعي: متى ما بذل (للقاضي ومن في حكمه) مال ليحكم بغير الحق أو امتنع من حكم بحق فهو الرشوة المحرمة بالإجماع، ومثله ما لو امتنع من الحكم بالحق إلا بمال لكنه أقل إثمًا ... أما من علم أخذ ماله بباطل لولا الرشوة فلا ذم عليه، واعلم أن كل ما مر من كونه أقل إثما ما إذا لم يكن له رزق من بيت المال، وذلك الحكم مما يصح الاستئجار عليه، وطلب أجرة مثل عمله فقط، وإلا جاز له طلبها وأخذها عند كثيرين، وامتنع عند آخرين، قيل والأول أقرب، والثاني أحوط[٢].

وفي مذهب الإمام أحمد: يحرم بذل الرشوة من الراشي ليحكم له بالباطل أو يدفع عنه حقًّا، أما إن رشاه ليدفع ظلمه، ويجريه على واجبه، فلا بأس به في حقه، وفي هذا قال عطاء وجابر بن زيد والحسن: لا بأس أن يصانع عن نفسه، ولأنه يستفيد ماله كما يستفيد الرجل أسيره.[٣]

قلت: هذه خلاصة ما ذكره الفقهاء - رحمهم الله - عن الرشوة، وأن الأصل تحريمها بلا نزاع، وهذا التحريم قاعدة من قواعد شريعة الله إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. والاستثناء الذي أوردوه اقتضاه واقع الحال في بعض بلاد المسلمين في فترة أو فترات من تاريخهم، مثلهم في ذلك مثل غيرهم من الأمم حين يتولى على العباد ولاة لا يبالون بما يفعلون من ظلمهم وبخسهم حقوقهم وعدم أخذ الحق لهم، مما يلجئهم إلى الرشا إما دفعًا لظلم حال يحيق بهم أو خشية على أعراضهم وأموالهم، فيكونوا أمام مفسدتين: الظلم أو بذل الرشوة لدفعه، فهذه المفسدة أقل ضررًا من ظلم تسلب فيه الأموال، أو تنتهك فيه الأعراض، أو تستباح به النفوس، ذلك

(١) حاشية الإمام الرهوني على شرح الزرقاني ج٧ ص ٣١٣.
(٢) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج في الفقه على مذهب الإمام الشافعي للرملي جـ ٨ ص ٢٥٥.
(٣) كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي جـ ٦ ص ٣١٦.

أن الله عز وجل عصم هذه الأنفس، وأكد على حرمتها وصونها من الظلم، فما كان لدفعه فهو أقرب إليه، ومع ذلك فلا يظن ظان أن هذا الاستثناء على إطلاقه، فيتصور خطأ أن هذا سبب شرعي للرشوة، فيأخذ بها ما ليس له من حق، ويمتنع بسببها عن دفع ما عليه من حق. ناهيك أن هذا الاستثناء يتوقف الأخذ به على ما عليه الحال في المكان، والغالب في هذا الزمان استقرار الأحوال، وانتظام أمور الناس تحت سلطة آمرة، تصدر القواعد والنظم التي تبين الأفعال والأخطاء وعقاب من يرتكبها، فلا محل حينئذ للاستثناء، وعلى من يعتقد أنه ظلم أن يستعدي السلطة في بلاده، لكي تأخذ الحق له، وتدفع عنه ما يشكو منه.

وخلاصة المسألة: أن الرشوة محرمة بأنواعها وصفاتها، والأصل في تحريمها الكتاب والسنة والإجماع، وقد استثنى الفقهاء ما يكون فيها لدفع ظلم مناطه النفس، أو المال أو العرض، فالظلم مفسدة عظيمة، ودفع الرشوة مفسدة كذلك، ولكن ضرر الرشوة أقل من ظلم تستباح فيه الأنفس، وتسلب فيه الأموال، وتنتهك فيه الأعراض، فتباح إذًا، استثناء لدفع هذا الظلم، متى ما كان صحيحًا وحالًا.

ومع ذلك، فلا يظن أحد أن هذا الاستثناء على إطلاقه، فيتصور خطأ أن فيه سببًا للرشوة، فيأخذ بها ما ليس له من حق، ويمتنع بسببها عن أداء ما عليه من حق، ناهيك أن الأخذ بهذا الاستثناء على ما عليه الحال في المكان، والغالب في هذا الزمان استقرار الأحوال، وانتظام أمور الناس تحت سلطة آمرة، تصدر القواعد والنظم التي تبين الأفعال والأخطاء وعقاب من يرتكبها، فلا محل حينئذ للاستثناء فعلى من يعتقد أنه ظلم أو يتعرض للظلم أن يستعدي السلطة في بلاده، لكي تأخذ الحق له، وتدفع عنه ما يشكو منه.



حكم ما إذا كان يجوز صرف الزكاة لمن عليه دية العمد

٥٠٧ سؤال من الأخ محمد أبو أويس من الجزائر عما إذا كان يجوز صرف الزكاة لمن عليه دية العمد، وليس لديه ما يوفي به هذه الدية.

الأصل في هذه المسألة قول الله في كتابه العزيز: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ﴾ [التوبة: ٦٠].

والغارم أو الغريم في اللغة المدين أو صاحب الدين[١]. والأصل فيها أيضًا ما رواه أنس رضي الله عنه: أن رسول الله ﷺ قال: إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: لذي فقر مدقع[٢]، أو لذي غرم مفظع[٣]، أو لذي دم موجع[٤] [٥] وكذا ما رواه قبيصة بن مخارق الهلالي رضي الله عنه قال: تحملت حمالة فأتيت رسول الله ﷺ أسأله فيها، فقال: أقم حتى تأتينا الصدقة، فنأمر لك بها، ثم قال: يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قوامًا من عيش - أو قال سدادًا من عيش -، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلانا فاقة، فحلت له المسألة، حتى يصيب قوامًا من عيش - أو قال سدادًا من عيش، فما سواهن من المسألة يا قبيصة فسحت يأكلها صاحبها سحتًا.[٦]

---

(١) المصباح المنير ص ٤٤٦.
(٢) الفقر المدقع يعني الشديد.
(٣) الغرم المفظع يعني الشنيع.
(٤) الدم الموجع المراد به من يتحمل دية لأولياء المقتول فإن لم يؤدها قتل.
(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة برقم (١٦٤١).
(٦) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب من تحل له الزكاة برقم (١٠٤٤).

وينبني على هذا أنه لا خلاف بأن الجاني في السؤال مسؤول بماله عن دية العمد التي حكم بها عليه، فإن لم يكن له مال فيجوز صرف الزكاة له، للوفاء بهذه الدية، لأنه من الغارمين المستحقين للزكاة.(١)

وخلاصة المسألة: أن المغارم (المدين) أحد الأصناف الذين ورد النص في الكتاب والسنة على استحقاقه للزكاة، فالجاني في السؤال مسئول بماله عن دية العمد المترتبة عليه، فإن لم يكن له مال جاز صرف الزكاة له للوفاء بهذه الدية.



صيام ستة أيام من شوال وما ورد فيه

٥٠٨ ❁ سؤال عن حكم صيام ستة أيام من شهر شوال بعد شهر رمضان المبارك، وما ورد فيه.

هذا السؤال يطرح كل عام بعد شهر رمضان فثمة من يرى التمسك بصيام ستة أيام بعد صيامه، وثمة من يرى غير ذلك، والأصل في هذا ما ورد في صحيح مسلم عن أبي أيوب الأنصاري ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «من صام رمضان، ثم أتبعه بست من شوال كان كصيام الدهر»(٢).

والخلاف في حكم صيام هذه الأيام الستة قديم، ومن ذلك ما ورد في رواية الإمام يحيى الليثي أنه سمع الإمام مالكًا يقول: «إنه لم ير أحدًا من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة

(١) ينظر في هذا تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج٢ ص ٣٤٨ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٧ ص ١٨٣- ١٨٥ ومغنى المحتاج للشربيني الخطيب ج٣ ص ١١٠ وكشاف القناع عن متن الاقناع للبهوتي ج٢ ص ٢٨٨.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصيام، باب استحباب صوم ستة أيام من شوال اتباعا لرمضان برقم (١١٦٤) وأبوداود في كتاب الصيام باب في صوم ستة أيام من شوال برقم (٢٤٣٣) وابن ماجه في كتاب الصيام باب صيام ستة أيام من شوال برقم (١٧١٦).

والجفاء لو رأوا في ذلك رخصة عن أهل العلم، ورأوهم يفعلون ذلك»[١].

فالإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، حجة فهو إمام أهل المدينة، وإمام أهل الحديث والمعاصر للسلف الأول من أهل الفقه والعلم والفقه في الدين وما قاله رَحِمَهُ اللَّهُ في هذا الأمر إلا لخشيته أن تتحول السنة إلى فرض عند بعض العامة من المسلمين، ممن يجهلون الأحكام، فيلحقوا برمضان ما ليس منه.

وخشيته رَحِمَهُ اللَّهُ واردة ومشهودة في كثير من أمور المسلمين، وإن كان هذا غير وارد في صيام الأيام الستة في زماننا هذا، بحكم سعة العلم وانتشاره، إلا أننا نرى أنه لا يفصل بين صيام كثير من الصالحين وصيام هذه الأيام الستة إلا يوم العيد، وإن كانوا لا يعتقدون أنها جزء من رمضان إلا أنهم قد يرون في صيامها إكمالاً له ابتغاء الأجر في صيام الستة كلها، كما ورد في الحديث.

وحتى لا نخشى ما خشيه الإمام مالك -رحمه الله- يجب الاحتياط في هذا الأمر، فالحديث صحيح ولا منافاة بينه وبين ما قاله الإمام مالك والفضل كثير، ولكن يجب أن يدرك الصالحون من خلال إرشادهم أن صوم الأيام الستة من شهر شوال سنة، وليس بواجب، فقد يصومها المسلم سنوات ويترك صومها سنة أو سنتين، وقد يصومها مجزأة أو يصومها في وسط الشهر أو في آخره، حتى يكون ذلك ادعى للتفريق بين الفرض والسنة.

والمسلم إن شاء الله في خير، فإن صامها مرة فله أجر، وإن أخر صيامها مرة وهو ينوي ويود صيامها فله إن شاء الله أجر، حسب نيته لقول رسول الله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»[٢].

وخلاصة المسألة: أن الأصل في صيام الأيام الستة من شهر شوال قول رسول الله ﷺ: «من صام رمضان ثم أتبعه بست من شوال كان كصيام

---

(١) الموطأ ص ٢١١ برقم (٦٩١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب بدأ الوحي، باب كيف كان بدأ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم برقم (١).

الدهر»، وقد روي عن الإمام مالك: أن أهل العلم يخافون البدعة في هذا، فيلحق برمضان ما ليس منه، فهو يرى صيام هذه الأيام سنة، ويخشى أن تتحول هذه السنة إلى فرض، وحتى لا نخشى ما خشيه، يجب الاحتياط في هذا الأمر، فالحديث صحيح، ولا تعارض بينه وبين ما قاله الإمام مالك، فيجب إرشاد المؤمنين أن صوم الأيام الستة من شهر شوال سنة، وقد يصومها المسلم سنوات، ويترك صومها سنة أو سنتين، وقد يصومها مجزاة، أو يصومها في وسط الشهر، أو في آخره، وذلك للتفريق بين الفرض والسنة.



ما يجب من الوسائل لدرء الفتن التي تحدث في بعض بلاد المسلمين.

٥٠٩ ❁ سؤال عما يجب من درء الفتن التي تحدث في عدد من بلاد المسلمين، وما ينتج عنها من القتل والتدمير، وتشرد الآلاف من النساء وترملهم وضياع الأطفال، وغير ذلك مما يدمي القلوب في هذا الزمان.

الوسائل لدرء الفتن كثيرة، وأهمها تحكيم كتاب الله، واتباع سنة رسوله محمد صلى الله عليه وسلم، وما يترتب على ذلك من إقامة العدل، ورفع الظلم، وأداء الحقوق والأمانات، ونحو ذلك، مما هو معلوم من دين الله بالضرورة. ومن أهم هذه الوسائل وأولوياتها كثرة الاستغفار، فقد أمر الله به في كتابه العزيز فقال عزوجل: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩]. وقال عز ذكره: ﴿وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ١٠٦] وقال تعالى: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَٱسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُۥ كَانَ

تَوَّابًا ﴾ [النصر: ٣] وقال تقدست أسماؤه: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ١١٠]، وقال وقوله الحق: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ ﴾ [الأنفال: ٣٣]، وقال علاء ذكره: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٣٥].

واستجابة لأمر الله لنبيه ورسوله محمد ﷺ بالاستغفار كان عليه الصلاة والسلام يكثر منه ويدعو أمته إليه في عدة أحاديث، منها ما رواه الأغر المزني رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إنه ليغان على قلبي، وإني لأستغفر الله في اليوم مائة مرة»(١).

وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة»(٢).

وما رواه أيضًا أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا، لذهب الله تعالى بكم، ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون الله تعالى فيغفر لهم»(٣).

ومن هذه الأحاديث ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: كنا نعد لرسول الله صلى الله عليه وسلم في المجلس الواحد مائة مرة: «رب اغفر لي، وتب عليَّ، إنك أنت التواب الرحيم»(٤).

وما رواه شداد بن أوس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال «سيد الاستغفار أن يقول العبد: اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك علي، وأبوء

(١) أخرجه مسلم في كتاب العلم، باب استحباب الاستغفار والاستكثار منه برقم (٢٧٠٢).
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب استغفار النبي صلى الله عليه وسلم في اليوم والليلة برقم (٦٣٠٧).
(٣) أخرجه مسلم في كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة برقم (٢٧٤٩).
(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة باب في الاستغفار برقم (١٥١٦).

لك بذنبي فاغفر لي، فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت، قال ومن قالها من النهار موقنا بها، فمات من يومه قبل أن يمسي، فهو من أهل الجنة، ومن قالها من الليل وهو موقن بها فمات قبل أن يصبح، فهو من أهل الجنة»[1].

ولا شك أن الفتن تحدث من ارتكاب المعاصي والجهر بها واستمرائها والاستمرار عليها، كما تحدث من الظلم والفساد في الأرض، وشاهده ما حدث للأمم البائدة التي أصرت على المعاصي، وعصت أنبياءها ورسلها: كقوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب، فأهلكها الله بعد أن أمهلها ولا شك أيضًا أن الاستغفار من الذنوب مما يعمر الأرض ويدرء الفتن، وقد وعد الله ووعده الحق أن يتوب على التائبين، ويغفر للمستغفرين، ويدرء عنهم العذاب وشاهده ما ورد في الآيات المحكمات التي سبق ذكرها من كتاب الله عز وجل، وشاهده أيضًا ما حدث لقوم نبي الله يونس بن متَّى عليه السلام؛ فقد دعا قومه أهل (نينوى) في العراق تسع سنين إلى ترك عبادة الأوثان، فلم يستجيبوا لدعوته فلما يئس من هدايتهم، قيل له: أخبرهم أن العذاب سوف يحل بهم قريبًا، ففعل فقالوا: إن الرجل لا يكذب، فتابوا من ذنوبهم، ولم يعلم نبي الله يونس بتوبتهم، فخرج مغاضبًا لله عز وجل بما قصه الله عنه في كتابه العزيز. وقد تجلت توبتهم في إظهار إيمانهم بالله وتركهم عبادة الأوثان، فلبسوا مسوحهم وخرجوا مع نسائهم وأطفالهم وحيواناتهم، وضجوا بالدعاء إلى الله والاستغفار من ذنوبهم، وردوا المظالم التي كانت بينهم، فرد الله عنهم العذاب، ومصداقه قول الله عز وجل: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَمَتَّعْنَٰهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨].

إن المسلم وهو يواجه هذه الفتن، وما ينتج عنها من الآلام والمآسي، لا يجد أمامه من سبيل لدرئها إلا باللجوء إلى الله، والاستغفار سرًّا وجهرًا من

(١) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات، باب أفضل الاستغفار برقم (٦٣٠٦).

الذنوب والخطايا، فما يحدث من الفتن والمصائب إلا بسبب ذنوب العباد وخطيئاتهم، وشاهده قول الباري عز وجل: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا ۖ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: ١٦٥]، وقوله عز ذكره: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[الروم: ٤١]، وقوله جل وعلا: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾ [الشورى: ٣٠].

نسأل الله عز وجل أن يقي أمة المسلمين وكل عباد الله شر الفتن ما ظهر منها وما بطن، وأن يجعل ما حدث ويحدث تمحيصًا للمؤمنين، وعقابًا للمفسدين، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

وخلاصة المسالة: أن الوسائل لدرء الفتن التي تحدث في بعض ديار المسلمين كثيرة، وأهمها تحكيم كتاب الله واتباع سنة رسوله محمد ﷺ، وإقامة العدل، ورفع الظلم، وأداء الحقوق والأمانات.

ومن أهم الوسائل كثرة الاستغفار، فقد أمر الله به في آيات من كتابه العزيز، كما أمر به نبيه ورسوله محمد ﷺ في أحاديث كثيرة.

ولا شك أن الفتن تحدث من ارتكاب المعاصي، والجهر بها، والاستمرار عليها، كما قال الله عز وجل: ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [الشورى: ٣٠]، كما تحدث من الظلم والفساد في الأرض، والشاهد فيه ما حدث للأمم الهالكة: كقوم نوح وغيرهم، والشاهد فيه أيضًا ما حدث لقوم نبي الله يونس، فقد دعا قومه أهل نينوى في العراق إلى ترك عبادة الأوثان، فلبسوا ثيابهم وخرجوا مع نسائهم وأطفالهم وحيواناتهم، فاستغفروا من ذنوبهم، وتركوا عبادة الأوثان، وردوا المظالم، فرد الله عنهم العذاب، وفي هذا قال عز وجل: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَآ إِيمَٰنُهَآ إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّآ ءَامَنُوا۟ كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ ٱلْخِزْىِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾ [يونس: ٩٨].

وثائق في الفقه

مقدمة

تنص المادة الثالثة من نظام (المجلة) على ((أن تكون على اتصال وتعاون مع مؤتمرات الفقه الاسلامي، وتنفيذًا لهذه المادة تنشر المجلة ما يتيسر لها الحصول عليه من هذه القرارات)).

قرارات من مجمع الفقه الإسلامي الدولي

قرار بشأن تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه

في: الأحد ٢٢ مارس ٢٠١٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢٠٨ (٢٢/٤) بشأن تكفير المسلم: أسبابه، وآثاره، وعلاجه

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق: ٢٢-٢٥ مارس ٢٠١٥م.

وبعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع التكفير وأسبابه وآثاره وعلاجه، وبعد استماعه إلى الحوار والمناقشات التي دارت حول هذا الموضوع، وبالنظر إلى تفاقم ظاهرة الجرأة على تكفير المسلمين، والتسرع في إطلاق حكم الردة على الأفراد والمجتمعات والدول والحكومات، دون مراعاة لأصول الشريعة ومقاصدها وقواعدها.

ونظـراً لخطـورة الآثار المترتبة على هـذه الجـرأة مـن القتل والتدمير والتشريد.

وبعد استعراض ما ورد في الشريعة من تدابير، تحفظ كيان الأمة، وتحمي المجتمعات الإسلامية والأفراد من أخطار التكفير، قد قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على قرار المجمع رقم: ١٢٥(١/ ١٧) الصادر في الدورة السابعة عشرة، بشأن الإسلام والأمة الواحدة والمذاهب العقدية والفقهية والتربوية، والمتضمن عدم جواز تكفير أي فئة من المسلمين تؤمن بالله سبحانه وتعالى وبرسوله ﷺ، وأركان الإيمان وأركان الإسلام، ولا تنكر معلومًا من الدين بالضرورة.

ثانياً: التأكيد على قرار المجمع رقم: ١٧٥(١/١٩) بشأن الحرية الدينية في الشريعة الإسلامية: أبعادها وضوابطها، والمتضمن الحكم بأن الفتوى بالردة أو التكفير مردها إلى أهل العلم المعتبرين، مع تولي القضاء ما اشترطه الفقهاء وإزالة الشبهات....، ويحذر من خطورة المحاولات التي تتجه إلى نسبة التكفير إلى طائفة من طوائف المسلمين وإلصاقه بها، فضلاً عن تكفير الصحابة وأمهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين أو التقليل من مكانتهم وتقديرهم.

ويوصي بما يأتي:

أن تستكمل أمانة المجمع تنفيذ التوصيات السابقة، التي دعا إليها المجمع، المتضمنة عقد ندوات ولقاءات تبحث في الموضوعات الآتية:

أ. مسألة الولاء والبراء.

ب. حديث الفرقة الناجية، وما بُني عليه من نتائج.

ج. التكفير لعدم التطبيق الشامل لأحكام الشريعة الإسلامية.

ويوصي المجمع:

شباب الأمة ويحذرهم من ادعاءات أصحاب الفكر المنحرف وأهل الغلو، ويوجههم للعلم الصحيح النافع، وفق منهج وسطي، ويقتدى بما جاء عن سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان.

ويوصي علماء الأمة ودعاتها للتواصل مع الشباب والقيام بمسؤولية الدعوة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفق المنهج الوسطي.

ويوصي الحكومات والدول بتوفير الوسائل وتذليل العقبات للتواصل مع الشباب وتوجيههم الوجهة الصحيحة من قبل علماء الأمة وقادة الفكر والرأي فيها.

ويوصي بالإفادة من التجارب الناجحة في بعض الدول في محاورة أصحاب الفكر الضال، ومن ذلك تجربة: "المناصحة" في المملكة العربية السعودية.

والله تعالى أعلم

قرار بشأن حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية، ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم

في: الأحد ٢٢ مارس ٢٠١٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢٠٩ (٥/٢٢) بشأن حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية، ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم.

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق:٢٢-٢٥ مارس ٢٠١٥م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع: حقوق وواجبات المواطنين غير المسلمين في الدول الإسلامية، ومدى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية عليهم، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً: أن الشريعة الإسلامية تكفل لغير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية حقوقهم العامة والخاصة، التي تكفلها للمسلمين، فلهم ما للمسلمين المواطنين وعليهم ما عليهم، فهم متساوون في الحقوق والواجبات.

ثانياً: لهم حق تحكيم شريعتهم في عباداتهم وأحوالهم الشخصية، ويجوز تعيين قاض منهم للحكم فيما بينهم، وتنفذ الدولة أحكامه، وفيما عدا ذلك يطبق قانون الدولة.

ثالثاً: يجب على غير المسلمين المقيمين في البلاد الإسلامية، ما يجب على المسلمين من مراعاة النظام العام والآداب العامة في الدولة، وعدم ارتكاب ما يخالفه، وأن يكون ولاؤهم للدولة التي يقيمون بها، وينتسبون إليها.

رابعاً: على وسائل الإعلام بأنواعها، الاهتمام ببيان حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية، التي تكفلها الشريعة الإسلامية لهم، نشراً للثقافة الإسلامية، وإظهار سماحة الإسلام وعدله، وإبراز ذلك في المناهج الدراسية.

خامساً: على وسائل الإعلام بأنواعها عدم إثارة الفتن والنعرات الطائفية بين الفئات المختلفة في المجتمع حفاظاً على أمن البلاد.

والله تعالى أعلم

قرار بشأن الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي

في: الأحد ٢٢ مارس ٢٠١٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢٠٥ (٢٢/١) بشأن الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي، إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي،المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق:٢٢-٢٥ مارس ٢٠١٥م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع الشورى والديمقراطية من منظور إسلامي، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله قرر ما يأتي:

الشورى قاعدة من قواعد الحياة الإسلامية، وأساس من أسس نظام الحكم في الإسلام، مأمور بها شرعاً، قال الله تعالى: (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)، وقال لنبيه المعصوم المؤيد بالوحي ﷺ: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ)، ونفّذ رسول الله ﷺ هذا الأمر خير تنفيذ، حتى قال عنه صاحبه أبو هريرة رضي الله عنه: (ما رأيت أحداً أكثر مشورةً لأصحابه من رسول الله ﷺ).

لا مانع شرعاً من الاستفادة من آليات الديمقراطية فيما يحقق مصلحة الفرد والمجتمع، بعد فصلها عن أصلها الفلسفي، الذي يقوم على حكم الشعب دون تقيد بأحكام الشريعة الإسلامية، الذي قامت عليه في المجتمعات

غير الإسلامية، مع مراعاة الضوابط الشرعية، وخصوصيات كل دولة من الدول الإسلامية، مراعاة للمصلحة التي تعتبر من أسس استنباط الحكم الشرعي في الفقه الإسلامي.

ويوصي المجلس بما يأتي:

الاهتمام بنشر ثقافة الشورى في الإسلام تأصيلاً وتطبيقاً عبر المحاضرات والندوات ومناهج التربية والتعليم ووسائل الإعلام والاتصال المعاصرة.

اهتمام أهل الاختصاص بالبحث عن صيغ وتطبيقات جديدة مستمدة من مبدأ الشورى، مع مراعاة الضوابط الشرعية في ذلك.

والله تعالى أعلم

قرار بشأن ضمان البنك للأخطار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة

في: الأحد ٢٢ مارس ٢٠١٥.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢١٢ (٢٢/٨) بشأن ضمان البنك للأخطار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق من منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت خلال المدة (٢-٥) جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ الموافق (٢٢-٢٥) مارس ٢٠١٥م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع ضمان البنك للأخطار الناشئة عن سوء استثمار أموال العملاء وتعويضهم عن الأضرار الناجمة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

أولاً: المقصود بضمان البنك هو تحمل البنك تبعة الهلاك (الخسارة) الكلي أو الجزئي لأموال المودعين وأصحاب الحسابات الاستثمارية.

ثانياً: صفة وضع يد البنك على الأموال المودعة لديه: تدور يد البنك بين:

- يد الضمان: وهي حيازة المال للتملك أو لمصلحة الحائز، مثل: يد المشتري والقابض على سوم الشراء والمرتهن والغاصب والمالك والمقترض.
- ويندرج تحت يد الضمان من حسابات البنك الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، ويؤكد المجمع – في هذا الخصوص – قراره رقم: ٨٦ (٣/٩) بشأن ما ورد في الودائع، فقرة أولى، من أن الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية)، سواء أكانت لدى البنوك الإسلامية هي قروض بالمنظور الفقهي، حيث إن المصرف المتسلم لهذه الودائع يده يد ضمان لها، وهو ملزم شرعاً بالرد عند الطلب.
- يد الأمانة: وهي حيازة المال نيابة لا تملكاً، بإذن من رب المال، كيد المودَع، والمستعير، والمستأجر، والشريك، والمضارب وناظر الوقف، والوصي، ونحوهم.

ويندرج تحت أنواع يد الأمانة من حسابات البنك الإسلامي: الحسابات الاستثمارية في البنك، الإسلامي. ويؤكد المجمع – بهذا الخصوص- ما ورد في قراره السابق فقرة ثانية – ب من أن: «الودائع التي تسلم للبنوك

الملتزمة فعليًّا بأحكام الشريعة الإسلامية بعقد استثمار على حصة من الربح هي رأس مال مضاربة، وتنطبق عليها أحكام المضاربة (القراض) في الفقه الإسلامي التي منها عدم جواز ضمان المضارب (البنك) لرأس مال المضاربة».

ثالثاً: لا يجوز للبنك المضارب أن يضمن الهلاك (الخسارة) الكلي أو الجزئي في حسابات الاستثمار، إلا إذا تعدى أو قصر أو خالف الشروط، وفق ما تقتضيه القواعد العامة الشريعة. ومن حالات التعدي:

- عدم التزام البنك بالضوابط الشرعية التي تنص عليها العقود أو الاتفاقيات الخاصة بفتح حسابات الاستثمار بأنواعها المختلفة.
- مخالفة الأنظمة والقوانين والأعراف المصرفية والتجارية الصادرة من الهيئات الإشرافية المسؤولة عن تنظيم شؤون العمل المصرفي ما لم تكن متعارضة مع أحكام الشريعة الإسلامية.
- عدم إجراء دراسات الجدوى التمويلية الكافية للمتعاملين.
- اختيار الصيغ والآليات غير المناسبة للعمليات.
- عدم اتباع التعليمات والإجراءات المنصوص عليها في البنك.
- عدم أخذ الضمانات الكافية وفق ما تقتضيه الأعراف المعمول بها في هذا الخصوص.

رابعاً: لا يجوز تضمين البنك بصفته مضارباً بالشرط؛ لمخالفته لمقتضى عقد المضاربة، وبهذا يؤكد المجمع على ما ورد في قراره رقم ٨٦، وكذلك ما جاء في قراره رقم ٣٠ (٤/٥) في صكوك المقارضة من

أنه لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة على نص بضمان عامل المضاربة رأس المال أو ضمان ربح مقطوع أو منسوب إلى رأس المال، فإن وقع النص على ذلك صراحةً أو ضمناً بَطَلَ شرط الضمان، واستحق المضارب ربح مضاربة المثل.

خامساً: ينتقل عبء الإثبات في دعوى الخسارة إلى البنك خلافاً للأصل، بشرط وجود قرائن تخالف أصل دعواه بعدم التعدي. ومما يقوي العمل بهذا الأصل:

أ. إذا جرى عرف الناس بعدم قبول قول المضارب (البنك)، حتى يقيم البينة على صدق ادعائه بعدم التعدي أو التقصير.

ب. ثبوت التهمة على الأمين: والمراد بها رجحان الظن بعدم صدقه (المضارب) في ادعائه عدم التعدي أو التقصير. إذ إن من المتوقع من المضارب حفظ رؤوس الأموال المستثمرة من الخسارة، وتحقيق الأرباح والمكاسب.

ج. ثبوت المصلحة لنقل عبء الإثبات إلى المضارب (البنك)، حماية لأموال المستثمرين من الخسارة عند ادعاء المضارب أو هلاك أموال المستثمرين.

سادساً: جواز تبرع البنك المضارب بجزء من حصته بالربح دون شرط في عقد المضاربة.

سابعاً: الجهات المنوط بها تحديد مسؤولية إساءة البنك في استثمار أموال أصحاب حسابات الاستثمار هي جهات متعددة، منها:

الجهات الإشرافية مثل البنوك المركزية، سواء أكانت مؤسسة مالية إسلامية أو مؤسسة تقليدية لديها لجان متخصصة في العمل المصرفي الإسلامي.

مراكز المصالحة والتحكيم وفض المنازعات مثل المركز الإسلامي الدولي للمصالحة والتحكيم بدبي.

مراقبو الحسابات وفق ما هو مستقر في مهنة المراجعة، وقد اعتبرت هذه المسؤولية من مسؤولية المراجع الخارجي في المعيار رقم: ٥ من معايير المحاسبة، الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين، ويمكن أن يسند الأمر إلى هيئات الرقابة الشرعية.

ثامناً: يقتصر التعويض عن الخسائر في الحسابات الاستثمارية على الضرر الفعلي، سواء أكانت الخسارة كلية أو جزئية دون ضمان الربح الفائت (الفرصة البديلة)، لأنه مجرد توقع غير قائم.

يوصي المجمع بالآتي:

حرص البنوك الإسلامية على بذل العناية في استثمار أموال المودعين واتباع كافة الأساليب والآليات لحماية أموالهم ودرء الأخطار عنها وإنشاء الصناديق وتكوين الاحتياطيات والمخصصات اللازمة لذلك.

دعوة الدول الإسلامية إلى إصدار قوانين تعنى بإنشاء مؤسسات لضمان أموال المودعين، أو إجراء تعديلات على القوانين الجارية على أساس التأمين التكافلي تشترك فيه المؤسسات المالية الإسلامية، وتدار هذه الصناديق وفق ما تناوله مجمع الفقه الإسلامي الدولي في قراره رقم: ٢٠٠ (٦/ ٢١) بشأن الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني.

والله تعالى أعلم



قرار بشأن حقوق المعوقين في الفقه الإسلامي

في: الأحد ٢٢ مارس ٢٠١٥م

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢١٣ (٢٢/٩) بشأن حقوق المعوقين في الفقه الإسلامي إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي، المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق:٢٢-٢٥ مارس ٢٠١٥م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع: حقوق المعوقين في الفقه الإسلامي، ونظراً للعناية البالغة التي أولتها الشريعة، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يلي:

- يقصد بالمعوق: الشخص العاجز (عقليًّا أو حسيًّا أو جسديًّا) عن القيام بالأعمال التي يحتاج إليها مقارنة بالشخص السليم.
- يقصد بحقوق المعوقين: الاختصاصات المقررة لهم شرعاً أو نظاماً، ليعيشوا حياة كريمة.
- اهتمت الشريعة الإسلامية بحقوق المعوقين، وجعلتهم جزءًا لا يتجزأ من المجتمع لهم ما لغيرهم من الحقوق، وعليهم ما على غيرهم، إلا ما استثني منها بنص شرعي.
- للمعوق حقوق على أسرته تتمثل في اتخاذ التدابير التي تحد من حصول الإعاقة ابتداء، وقيام الأسرة بالنفقة الواجبة للمعوق،

والتربية الصحيحة له القائمة على المحبة والاحترام، والسعي في تلبية حاجاته الأساسية كالزواج والسكنى ونحوها.

- للمعوق حقوق على مجتمعه من أهمها: دمجه مع غيره من أفراد المجتمع، وتوفير الصحبة الصالحة له، واحترامه وعدم انتقاصه بأي شكل من الأشكال، واستثمار طاقاته وقدراته فيما يعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والنفع.

للمعوق حقوق على الدولة تتمثل في:

- الرعاية الصحية له من خلال إنشاء المؤسسات الطبية المتخصصة لعلاجه وتأهيله، وتدريب المباشرين لرعايته على كيفية العناية به.
- التعليم المناسب له، ويشمل ذلك توفير أحدث طرق التعليم ووسائله له، وإعداد المعلمين المتخصصين في تربيته وتعليمه.
- العمل الذي يتلاءم مع قدراته وإمكاناته، ويشمل ذلك تدريبه ليكون مؤهلاً لدخول سوق العمل.
- كفاية المعوق المحتاج ماليًّا من خلال الزكوات والأوقاف وبيت المال.
- التنقل بالوسائل التي تناسبه، ويشمل ذلك تهيئة وسائل النقل المناسبة له، ووضع معايير للمباني والمرافق العامة تسهل حركته وتنقله.
- سن القوانين والأنظمة التي تحفظ حقوقه ومتابعة تنفيذها.

ويوصي المجلس بما يأتي:

- العمل على توعية الأسرة والمجتمع بحقوق المعوقين بكل الوسائل الممكنة، من خلال البرامج الإعلامية والتعليمية والثقافية والاجتماعية.
- دعم الجهات والمؤسسات الحكومية والأهلية المعنية بشؤون المعوقين، وتعزيز البيئات المساندة لتلك الجهات.

- عقد المؤتمرات والندوات وورش العمل المتعلقة بشؤون الإعاقة.
- إنشاء مراكز دراسات وبحوث تعنى بشؤون الإعاقة، والاستفادة منها من خلال البرامج الموجهة نحو المعوقين.
- توسيع نوافذ التواصل المتبادل بين المجتمع والمعوقين، وإقامة ودعم الجمعيات التي تعنى بحقوقهم، وتتبنى قضاياهم على المستوى المحلي والدولي.
- يؤكد المجمع على ضرورة القيام بكل ما يؤدي إلى الحد من أسباب الإعاقة، ويشمل ذلك الفحص الطبي قبل الزواج والتطعيم ضد شلل الأطفال وغيره.
- التأكيد على المواثيق الدولية الخاصة بحقوق المعوقين فيما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

والله تعالى أعلم



قرار بشأن الذكاة بعد التدويخ بالصدمة الكهربائية في ضوء المستجدات

في: الجمعة ٢٢ نوفمبر ٢٠١٣م.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢٠١ (٢١/٧) بشأن الذكاة بعد التدويخ بالصدمة الكهربائية في ضوء المستجدات، إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق

عن منظمة التعاون الإسلامي المنعقد في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض (المملكة العربية السعودية) من: ١٥ إلى ١٩ محرم ١٤٣٥هـ، الموافق ١٨-٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٣م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع الذكاة بعد التدويخ بالصدمة الكهربائية في ضوء المستجدات، وبعد المناقشات والمداولات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على ما ورد في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي ذي الرقم: ٩٥ (٣/١٠) بشأن الذبائح.

ثانياً: بشأن المستجدات يكلف المجلس أمانة المجمع بتشكيل لجنة من بعض أعضاء المجمع وبعض خبرائه للقيام بزيارات ميدانية للدول، التي تستورد منها اللحوم، ويكون من مهام اللجنة:

(١) وضع معايير إجرائية تضمن تحقق الذكاة بالضوابط الشرعية.

(٢) التثبت من مطابقة الذكاة التي تقع في مصانع إنتاج اللحوم للأحكام الشرعية للذكاة، طبقاً للقرار المشار إليه أعلاه.

(٣) مطالبة معهد المقاييس والمواصفات للدول الإسلامية (سيميك) بالتأكد من مصداقية الشهادات التي تصدرها الجهات المعنية بهذا الأمر.

والله الموفق



قرار بشأن الاستحالة والاستهلاك في المواد الإضافية في الغذاء والدواء

في: الأحد ٢٢ مارس ٢٠١٥م.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قرار رقم: ٢١٠ (٢٢/٦) بشأن الاستحالة والاستهلاك في المواد الإضافية في الغذاء والدواء إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي،المنعقد في دورته الثانية والعشرين بدولة الكويت، خلال الفترة من: ٢-٥ جمادى الآخرة ١٤٣٦هـ، الموافق: ٢٢-٢٥ مارس ٢٠١٥م.

بعد تكليف الندوة المشكلة من قبل أمانة المجمع للنظر في مسائل: الاستحالة والاستهلاك قرر ما يأتي:

أولاً: بخصوص تعريف الاستحالة أكد اعتماد التعريف الوارد في قراره ذي الرقم: ١٩٨ (٢١/٤) مع إضافة، بحيث يكون كالآتي: الاستحالة في الاصطلاح الفقهي: تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرَّم تناولها، وانقلاب عينها إلى مادة أخرى مختلفة عنها في الاسم والخصائص والصفات، ويعبر عنها في المصطلح العلمي الشائع بشأنها كل تفاعل كيميائي كامل. مثل: تحويل الزيوت والشحوم على اختلاف مصادرها إلى صابون، وتحلل المادة إلى مكوناتها المختلفة، وكما يحصل التفاعل الكيميائي بالقصد إليه بالوسائل العلمية الفنية يحصل أيضاً بصورة غير منظورة في الصور التي أوردها الفقهاء على سبيل المثال: كالتحليل والإحراق، أما إذا كان التفاعل الكيميائي

جزئيًا فلا يعتبر ذلك استحالة، وإن كانت المادة نجسة فتبقى على حالها ولا يجوز استخدامها.

أما الاستهلاك: فهو انغمار عين في عين تزول معه صفات وخصائص العين المغمورة، ولا يمكن تمييزها بوجه من الوجوه المختلفة.

مع مراعاة القواعد والمعايير المتفق عليها بين أهل الاختصاص، في كل ما سبق.

ثانياً: وبخصوص بلازما الدم : التي ورد نصها في القرار المذكور آنفاً، فإن المجمع يرى إعادة النظر في الموضوع لوجود معطيات جديدة، وتقوم أمانة المجمع بتشكيل لجنة من المختصين في ذلك.

ثالثاً: بناء على قرار المجمع المشار إليه بشأن الاستهلاك، والذي جاء فيه: أما الاستهلاك فرأى المجمع تأجيله لمزيد من البحث.

رابعاً: أما الكحول والجيلاتين واستحالتهما:

فقد اتفق المشاركون على ما ورد في الفتوى والتوصية الصادرة من المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوة المواد المحرمة والنجسة في الغذاء والدواء، التي انعقدت في الكويت في: ٢٢-٢٤ من ذي الحجة ١٤١٥هـ، الذي يوافقه ٢٢-٢٤ مايو ١٩٩٥م، بالمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت، ونصها كالآتي:

المبادئ العامة:

يجب على كل مسلم الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية، وخاصة في مجال الغذاء والدواء، وذلك محقق لطيب مطعمه ومشربه وعلاجه، وإن من رحمة الله بعباده وتيسير سبيل الاتباع لشرعه مراعاة حال الضرورة والحاجة التي تضمنتها مبادئ شرعية مقررة، منها: أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الحاجة تنزل منزلة الضرورة ما دامت متعينة، وأن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يقم دليل معتبر على الحرمة، كما أن الأصل

في الأشياء كلها الطهارة، ما لم يقم دليل معتبر على النجاسة. ولا يعتبر تحريم أكل الشيء أو شربه حكمًا بنجاسته شرعاً.

- مادة الكحول غير نجسة شرعًا، بناء على ما سبق تقريره من أن الأصل في الأشياء الطهارة، سواء أكان الكحول صرفاً أم مخففاً بالماء. وعليه، فلا حرج شرعًا من استخدام الكحول طبيًّا بصفته مطهرًا للجلد -الجروح- والأدوات، وقاتل للجراثيم، أو استعمال الروائح العطرية (ماء الكولونيا) التي يستخدم الكحول فيها بوصفه مذيبًا للمواد العطرية الطيارة، أو استخدام الكريمات التي يدخل الكحول فيها. ولا ينطبق ذلك على الخمر لحرمة الانتفاع به.
- بما أن الكحول مادة مسكرة ويحرم تناولها، وريثما يتحقق ما يتطلع إليه المسلمون من تصنيع أدوية لا يدخل الكحول في تركيبها، ولا سيما أدوية الأطفال والحوامل، فلا مانع شرعًا من تناول الأدوية التي تصنع حاليًا، ويدخل في تركيبها نسبة ضئيلة من الكحول، لغرض الحفظ، أو إذابة بعض المواد الدوائية، التي لا تذوب في الماء مع عدم استعمال الكحول فيها مهدئًا، وهذا حيث لا يتوافر بديل عن تلك الأدوية، وتوصي الندوة الجهات الصحية المختصة بتحديد هذه النسب، حسب الأصول العلمية ودساتير الأدوية.
- لا يجوز تناول المواد الغذائية التي تحتوي على نسبة من الخمور مهما كانت ضآلتها، ولا سيما الشائعة في البلاد الغربية، كبعض الشوكولاتة وبعض أنواع المثلجات (الآيس كريم، الجيلاتي، البوظة)، وبعض المشروبات الغازية، اعتباراً للأصل الشرعي في أن ما أسكر كثيره فقليله حرام، ولعدم قيام موجب شرعي استثنائي للترخيص بها.
- المواد الغذائية التي يستعمل في تصنيعها نسبة ضئيلة من الكحول،

لإذابة بعض المواد التي لا تذوب بالماء من ملونات وحافظات وما إلى ذلك، يجوز تناولها لعموم البلوى ولتبخر وتلاشي معظم الكحول المضاف في أثناء تصنيع الغذاء، حسب دساتير وتعاليم هيئات الصحة والأغذية مع الحرص على استعمال البدائل الخالية من الكحول تماماً.

المواد الغذائية التي يدخل شحم الخنزير في تركيبها مثل بعض الأجبان وبعض أنواع الزيت والدهن والسمن والزبد وبعض أنواع البسكويت والشكولاتة والآيس كريم، هي محرمة ولا يحل أكلها مطلقًا، اعتباراً لإجماع أهل العلم على نجاسة الخنزير وعدم حل أكله، ولانتفاء الاضطرار إلى تناول هذه المواد.

- الجيلاتين: يرى المجمع تكليف أمانة المجمع بمزيد من البحث والدراسة للموضوع.

الهرمونات والإنزيمات:

الهرمون: مادة كيميائية تفرز في الدم بواسطة الغدد الصماء، ويقوم بتنظيم كثير من العمليات الحيوية من استقلابية وبنائية وتأثيره عام على الجسم.

الإنزيم: جزء بروتيني يفرز من خلايا الجسم، وله تأثير موضعي يسرع معدل التفاعل الكيميائي في الكائنات الحية دون أن يستهلك.

الهيبارين المستخرج من الخنزير: لا يجوز استخدامه إلا في حالة الضرورة وإذا تم تعديله للحصول على هيبارين ذي وزن جزيئي منخفض، فإن هذه العملية لا تعتبر استحالة كيميائية ينبني عليها حكم مستقل، وأما الهيبارين المحضر عن طريق الهندسة الوراثية من دون استخدام أجزاء الخنزير فلا حرج في استخدامه.

الإنسولين المستخلص من الخنزير لا يجوز استخدامه الا لضرورة لوجود البديل الحلال.

أما الإنسولين البشري ونظائره المحضر عن طريق الهندسة الوراثية فإن استخدامه جائز.

صمامات القلب: الصمامات البديلة إما أن تكون معدنية أو حيوية (بشرية أو حيوانية) يجوز استخدامها، أما الصمام المأخوذ من الخنزير، فلا يجوز، استخدامه إلا في حال الضرورة.

وقرر مجلس المجمع الآتي:

الجبن المصنع من الإنفحة:

- حرمة إنفحة الخنزير ونجاستها.
- إذا كانت الإنفحة من حيوان مأكول اللحم مذكى فتعد طاهرة حلالاً.
- وأما إذا كانت الإنفحة من حيوان غير مذكى أو من ميتة، فيرى أغلب المشاركين عدم طهارتها وحلها، ويرى بعض المشاركين طهارتها.
- يجوز استخدام الإنفحة المحضرة بواسطة الهندسة الوراثية للجبن الذي ينتج الإنفحة.

مياه الصرف الصحي المعالجة:

هي المياه التي استخدمها الإنسان في متطلباته الحياتية: المنزلية، والخدمية، والصناعية، الحاملة لجملة من المخلفات البشرية والصناعية.

استخدامات مياه الصرف الصحي المعالجة:

قرر مجلس المجمع جواز استخدام مياه الصرف الصحي المعالجة في العادات، مثل: غسل المنازل والملابس والزراعات غير المأكولة ما لم تكن ضارة، فإذا كانت ضارة فلا يجوز استخدامها درءاً لضررها.

ولا يجوز استخدامها في الأكل والشرب إن لم تكن ضارة، ولا يجوز استخدامها في العبادات إلا بعد التحقق من طهارتها.

التوصيات العامة:

- العمل على معالجة مياه الصرف الصحي، حتى ولو لم يتم استخدامها، واجب شرعي، درءًا لمفاسد وأضرار تراكمها على الإنسان والبيئة، وإن ذلك واجب دون النظر إلى الفوائد الاقتصادية التي تعود من معالجتها، حتى ولو تم صرفها في البحار أو الأودية بعد المعالجة. لقاعدة درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.
- التوعية بالترشيد في استخدام المياه، في جميع الأغراض المنزلية والخدمية والزراعية، لحث الشرع الحكيم على ذلك.
- متابعة البحث العلمي عن أنسب الطرق لمعالجة مياه الصرف الصحي، وأقلها تكلفة، واستهلاكًا للطاقة، درءًا لما قد يحدث من أضرار جراء ذلك.
- استمرار التجارب والأبحاث العلمية التي تضمن صلاحية الماء المعالج للاستخدام في الأوجه الجائزة.
- الرقابة المشددة على الأجهزة والقائمين على معالجة مياه الصرف.
- التأكد المستمر من سلامة المحاصيل والأغذية التي يتم ريها بالمياه المعالجة.
- التعريف بالمنتجات المعتمدة على الري بالمياه المعالجة، حتى يكون المشتري على معرفة بها.
- الاستفادة من المخلفات الموجودة في مياه الصرف الصحي في إنتاج الطاقة وللحد من التلوث البيئي.
- **الأعلاف:** الأعلاف المشتملة على مكونات محرمة، من حيث استخداماتُها وأثرها.

قرر مجلس المجمع عدم جواز استخدام الأعلاف المحتوية على: مخلفات الميتة والدم ولحم الخنزير والهرمونات والمضادات الحيوية، باعتبارها مواد تسبب أضراراً بالغة على صحة الإنسان.

ويوصي مجلس المجمع الدول الإسلامية بضرورة التحري عند طلب الأعلاف من الدول الأجنبية بعدم اشتمالها على المواد المذكورة سابقاً.

والله تعالى أعلم

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. Abdulrahman Ahmed Al-Jerai Professor of Jurisprudence at the Faculty of Sharia and Islamic at King Khalid 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 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. 110 - January 2018 - Thirty Year

Editor - in - Chief Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Annual Subscription:

For Govt Offices and Agencies : SR. 200

For Individuals :SR.100

Price Per Copy:

K.S.A SR. 15	Mauritania On.1200
Qatar QR. 12	Tunisia Dr. 6
Syria L.L. 188	Libya L.Dr. 1000
Sudan S.D. 8	S of Oman P. 900
Algeria D. 284	Bahrain BF. 900
Jordan JD. 1	Kuwait K.D.1. 5
Egypt Le. 22	Yemen Y.R. 795
U.A.E D. 15	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. 110 – Thirty Year

January 2018

ISSN 1319 – 0792 ردمد

مطابع ع . النفيسة