مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

مجلّة علميّة مُحكّمة متخصصة في الفقة الإسلامي

العدد مئة واثنا عشر - السنة الثلاثون - محرم ١٤٤٠هـ - سبتمبر (أيلول) ٢٠١٨م

في هذا العدد

- القَواعِد الفِقهيَّة وأثرها في استيعاب النَّوازل المَاليَّة المعاصرة.
  الدكتور/ عبدالعزيز بن محمد وصفي
- أربع قواعد مهمة في فهم السنة. الدكتور/ عبدالرحمن بن عمري الصاعدي
- السكوت التشريعي وأثره في اختلاف الفقهاء. سعيد الشوية تازة
- الأحكام المتعلقة بالزوجين في فقه الطهارة
  الدكتورة/ عزيزة بنت مطلق الشهري
- تغير الفتوى (دراسة في الأسباب والضوابط).
  الدكتور/ أديب فايز الضمور
- حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني.
  الدكتور/ محمد نايف خليل اللحام

- فتاوى الفقهاء:
  - الحجر على الأشخاص الذين تكون مضرتهم للعموم.
  - حكم من حبس على ولديه ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما وأعقاب أعقابهما ما تناسلوا.
  - حكم السحر.
  - حكم من يشتري ممن في ماله حلال وحرام.
- مسائل في الفقه:
  - التداوي بين الاستحباب والوجوب.
  - حكم ما إذا كان على المزكي أن يدفع زكاته لأطفال فقراء أم يدفعها للمساعدة في بناء مسجد.
  - أداء الأمانة في القول والنقل وما يحكم ذلك.
  - حكم من يطيق صيام شهر رمضان ولا يصومه لحداثة إسلامه.
  - ختان الرجال وما قد يستثنى منه.
- وثائق في الفقه.
  - الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني.
  - المسؤولية الجنائية لقائدي المركبات بسبب السرعة وعدم المبالاة.
  - دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية أهميتها، شروطها، طريقة عملها.
  - أحكام الإعسار والإفلاس في الشريعة الإسلامية والأنظمة المعاصرة.



مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

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

السنة الثلاثون العدد مئة واثنا عشر

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


بسم الله الرحمن الرحيم

﴿بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿١﴾

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢﴾

ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿٣﴾ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴿٤﴾

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧﴾﴾



مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية فصلية مُحكَّمة متخصصَة في الفقه الإسلامي

العدد مئة واثنا عشر

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

❁ **الاشتراك السنوي:**
أمريكا - كندا - أوروبا: ٣٠ دولاراً

❁ **رقم الإيداع :** ١٤/٠١٨٨.
ردمد: NSSI : ١٣١٩-٠٧٩٢

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / **أحمد محمد نور سيف المهيري** - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / **حمزة بن حسين الفعر الشريف** - المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / **سعود بن عبدالله الفنيسان** - المملكة العربية السعودية

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

الأستاذ الدكتور / **عبدالله مبروك النجار** - جمهورية مصر العربية

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

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

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

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

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

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

هيئة التحرير

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

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

الأستاذ الدكتور/ **عبدالرحمن بن أحمد 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 ١١

❁ القَواعِد الفِقهيَّة وأثرها في استيعاب النَّوازل المَاليَّة المعاصرة ١٣
الدكتور/ عبدالعزيز بن محمد وصفي

❁ أربع قواعد مهمة في فهم السنة ١٠٧
الدكتور/ عبدالرحمن بن عمري الصاعدي

❁ السكوت التشريعي وأثره في اختلاف الفقهاء ٢٣٥
سعيد الشوية تازة

❁ الأحكام المتعلقة بالزوجين في فقه الطهارة ٣٠٧
الدكتورة/ عزيزة بنت مطلق الشهري

❁ تغير الفتوى (دراسة في الأسباب والضوابط) ٤١٧
الدكتور/ أديب فايز الضمور

❁ حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني ٤٦٥
الدكتور/ محمد نايف خليل اللحام

❁ فتاوى الفقهاء: ٥٤١

❁ الحجر على الأشخاص الذين تكون مضرتهم للعموم ٥٤٢

❁ حكم من حبس على ولديه ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما وأعقاب أعقابهما ما تناسلوا ٥٤٤

❁ حكم السحر ٥٤٦

❁ حكم من يشتري ممن في ماله حلال وحرام ٥٤٩

❁ مسائل في الفقه: ٥٥١
الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسه

❁ التداوي بين الاستحباب والوجوب ٥٥٢

❁ حكم ما إذا كان على المزكي أن يدفع زكاته لأطفال فقراء أم يدفعها للمساعدة في بناء مسجد ٥٥٨

❁ أداء الأمانة في القول والنقل وما يحكم ذلك ٥٦١

❁ حكم من يطيق صيام شهر رمضان ولا يصومه لحداثة إسلامه ٥٦٥

❁ ختان الرجال وما قد يستثنى منه ٥٦٩

❁ وثائق في الفقه. ٥٧٣

رسالة من قارئ

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

فإن بعض الأمم النامية تشكو من ضعفها وعدم قدرتها على تحقيق ما تبتغيه من تنمية تغير من واقعها. وتعلل هذه الأمم شكواها، إما بسبب ضعف مصادرها المادية، أو لأن الأمم المتقدمة تتحكم في عوامل التنمية الأممية، لكي تكون لها القوة الدائمة، الأمر الذي يجعل الأمم في العالم تنقسم إلى تابعة ومتبوعة، كما كانت في القرنين الماضيين رغم ما يقال بأنها قد تحررت من هذه التبعية.

والأمم التي لم تحقق ما تتطلع إليه محقة في شكواها بأن الأمم المتقدمة لا تتعاون معها، وإن كانت هذه تتظاهر خلاف ذلك. وقد سبق أن شبه أحد الكتاب في الغرب الوضع بركاب سفينة تسير بقوة، ويحاول ركاب آخرون التعلق بها، فإن تعلقوا بها غرقت وغرق من فيها ومن تعلق بها، وهذا أمر غير مقبول كما قال.

ومع ما يقال عن المصادر المادية للتنمية، وما يقال كذلك بأن الأمم المتقدمة لم تفعل ما يجب عليها أن تفعله، خاصة وأنها كانت تستعمر العديد من بلاد الأمم النامية، إلا أن المشكلة تكمن في عدم قدرة هذه الأمم على (توجيه) طاقاتها توجيهًا علميًّا، وأهم هذه الطاقات (الإنسان)، فهو المصدر للتنمية والمحرك والفاعل والمؤثر في

مسارها وتسييرها، فإذا أصبحت طاقاته مثلما عليه طاقات الإنسان الآخر من حيث الانضباط والعمل والحركة، فلن تكون أمته في حاجة إلى التعلق بالسفينة الأخرى وأصحابها، لقد بين الله لأمة المسلمين الأسس والقواعد التي تكفل لها القوة بكل أشكالها ومعانيها، فقال -عز وجل-: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]، وقال -عز وذكره-: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، وقال تقدست أسماؤه وصفاته: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ [الملك : ١٦].

والآيات في نعم الله على عباده وتيسير السبل لحياتهم كثيرة؛ فكل ما في الأرض من النبات والحيوان ومختلف المخلوقات نِعَمٌ للعباد، يجب عليهم أن يستثمروها لحياتهم، بعد أن أرسى الله لهم في الأرض جبالها، وأجرى فيها بحارها، وذلل لهم فجاجها ومسالكها، فليس عليهم عندئذ إلا شكر المنعم على ما أنعم، و(العمل) على تنمية حياتهم بأنفسهم، فإن عملوا تحقق لهم ما يبتغون، وإن عجزوا ظلوا يتعلقون بأصحاب السفينة وأصحابها لا يقبلون.

والله المستعان.



القَـواعِـد الفِـقهيَّـة

وأثـرها في استيعاب النَّـوازل المَاليَّـة المعـاصـرة

- دراسة نظريَّـة ونماذج تطبيقيَّة -

الدكتور/ عبدالعزيـز بن محمد وصـفي

جامعة الحسن الثاني الدار البيضاء - الـمحمدية

المملكة الـمغربية

مقدمة:

الحمدُ للّه وحده، والصَّلاة والسّلام على سيّدنا محمّدٍ رسُول الله؛ النبيّ الصّادق الوعد الأمين، المبعوث رحمة للعالمين، وقائد الغُرِّ المُحَجَّلين، وعلى آلِه وصحبه الغُرِّ الميامين، ومن والاهُ ونصره، واهتدى بهديهم وتبعهم بإحسان إلى يوم الدّين، وبعد:

فإنَّ من الخَصائص التي انفرد بها التّشريع الإسلامي، نجدُ خِصّيصة المُرونة والخُلود والصّلاح وسدّ حاجات الناس في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وهذا ما قرّرته نصُوصها في أكثر من مَوضعٍ ومناسبةٍ وسياقٍ.

وقد ساعد في تفعيلُ هذه الخصِّيصة وترجمتها على أرض الواقع عوامل كثيرة من أبرزها: تنوُّع الأدلّة الشّرعيّة وتعدُّدها، فإلى جوار الكتاب والسنّة - وهما أصل الأصول وعِماد الأدلّة وقوّة الحُجّة بالمنقول - تقفُ أدلّة تبعيَّةٌ أخرى مجاورة[1]؛ الأمر الذي يُعطي لهذا التّشريع الحيويّة والقدرة المتجدّدة على مواكبة العصر ومُراعاة التّطوّر مهما كثُرت النّوازل والمُلمّات وتعدّدت المسائل وتشعّبت الواقعات.

وقد أعمَل فقهاء الأمّة هذه الأصُول والأدلّة مجتمعة للتمكُّن من الكشف عن الحُكم الشرعيّ المناسب للواقعات التي لم يَرد بشأنها نصٌّ شرعيٌّ صريحٌ؛ ذلك أن الوقائع الجزئيَّة والنّوازل غير متناهية ولا حصر لها؛ فهي تتجدّد باستمرار، ولا تستوعبها بتفاصيلها النّصوص الشّرعيّة. ومعلوم

(١) مثل: القياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، والعُرف، وسدّ الذرائع، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابة، والبراءة الأصلية، والاستصحاب، ونحوها.

قطعًا أنه لم يرد في كل حادثةٍ نصٌّ صريحٌ، فكان لا بدَّ من إعمالِ باقي الأدلَّـة للتّـوصُّل إلى حكمِ الوقائع المسكوت عنها، وهذا ما يُثبت رحابة الشَّريعة ومُرونتها، وأنها لا تضيقُ بمصالح العباد وحاجاتهم وما يُستجدّ في عصرهم وواقعهم.

ومثلما كان للمصادر التّبعية الأثرُ الكبير في ترجمة مُرونة الشّريعة عمليًّا من خلال الوقائع والمسائل التي خرّج الفقهاء الأحكام بناءً عليها، فإنَّ لهذه المصادر امتدادها وأثرها أيضًا في إثبات حيويـة الفقه الإسلامي في وقتنا الحاضر وواقعنا المعاصر.

إضافةً إلى وجود المصادر التّبعية، هناك زُمرَة من الضَّوابط والقواعد الفقهيّة التي تتعلَّق بالواقع البشري المتغيِّر وكل مجالات الحياة وأحوال المكلّفين، وفي قائمتها مجال المعاملات الماليّة والتّصرُّفات التجاريّة والاقتصاديّة.

ومما يُحمدُ لفقهاء عصرنا: إنشاء مَجامِع فقهيّة وهيئات ومَجالس علميّة تتبَّع النّوازل والمستجدَّات، لتعرضها على بساط البحث والدراسة والتمحيص، وهي مجامع يشارك فيها الفقهاء والمتخصّصون من مختلف الأقطار الإسلاميّة بطريقة جماعيّة، وأسلوب عصري متبصّر. وقد تولّـت مهمّـة الاجتهـاد والـفتوى في كلِّ ما تدعو حاجة العصر إليه.

ومما أولته عنايـةً بـالغـةً إصدار الأحكام الشّـرعيّـة والتّـوقيع عن الله تعالى في تفسيـر النُّصوص وبيان الاجتهادات، مما يتوافق والـمقاصد الـعامّـة للشّـريعة الإسلامـيّة بروح العصر، وخاصّـة - مقصد حفظ ورعـاية المال والتملُّك والملكيّة - ليتحقّق المطلوب فيما يخصُّ المعامـلات

الماليّة المعاصرة - بعد دراستها وتحليلها وبيان وجه الحقِّ الذي تراه فيها - من أجل توضيح الجائز منها وغير الجائز فيها؛ كي يَسهُل على النّاس عمومًا والمهتمّين خصوصًا ضبط فقه المعاملات بينهم وما يحيط بها من قضايا ومستجدّات، إضافة إلى ضبط القواعد التي يستطيع العالِمُ بها فهم أدلّة الشّريعة لكي يستمدَّ منها الأحكام التّفريعية.

وإذا كان لا بُدّ للفرد المسلم والمؤسّسات التِّجاريّة والاقتصاديّة أن تمارس النشاط المالي بكلِّ أنواعه بوعي متيقّظٍ، وبيِّنةٍ من أمور الحلال والحرام في المعاملات، فإن المسؤوليّة تخصُّ كل فردٍ يخوض غمار هذا المجال، ويسعى إلى تحصيل الرِّزق الحلال.

وقد أخذت المجتمعات الإسلاميّة على نفسها في الماضي التقيُّد بهذا المبدأ، حرصًا على فضيلة الحلال وسلامة المنظومة الاقتصادية فيها.

ومما كان مقررًا لدى عامة المسلمين وخاصّتهم أنه «لا يجوز للإنسان أن يجلس في السُّوق حتى يعلَم أحكام البيع والشراء؛ فإنه يكون حينئذٍ فرضًا واجبًا عليه، وكذلك الذي يتصرَّف لنفسه أو لغيره يجب أن يعلَم حُكم ما يتصرَّف فيه. وقد رُوي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعث من يُقيم من الأسواق من ليس بفقيه!!»[1]. ومما نُقل عنه أيضًا: أنه يضرب بالدِّرَّة[2]

(١) القباب، شرح المسائل التي وضعها ابن جماعة في البيوع، ص ٥٩.

(٢) الدِّرَّة - بكسر الدال وتشديد الراء - قال صاحب «القاموس»: «هي التي يُضرب بها؛ وهي عصا صغيرة يحملها السلطان يَزَعُ بها - أي يُؤدِّب بها - أو سَوْطٌ يُضْرَبُ به... قال الشعبي: دِرَّة عمر أهيبُ من سيفِ الحجَّاج .. ودِرَّة أمير المؤمنين أشهر دِرّة في التاريخ». انظر: تفسير الطبري بتحقيق: محمود شاكر، وأحمد شاكر، تفسير سورة المائدة، ١٧/١١، الهامش رقم ٣، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي الغيث المسجَم في شرح لاميَّة العجم، ١٠٨/٢.

من يقعد في السُّوق وهو لا يعرف الأحكام (أي جاهلٌ بها)، ويقول: لا يقعد في سوقنا من لا يعرف الربا، أو كما كان يقول رضي الله عنه[١].

ويشهد لهذا أيضًا ما قاله رضي الله عنه حاثًّا النّاس على تعلّم فقه البيوع والبحث عن الكسب الطيّب، وإلزام التُّجار بمعرفة الحلال والحرام في البيوع والممارسات التجارية: «لَا يبِعْ في سوقِنا إلا من قد تفَقَّه في الدِّينِ، وإلاَّ أكل الرِّبا شاء أم أبى..»[٢].

وقد أمر الإمام مالك - رَحِمَهُ اللهُ- بقيام من لا يعرِفُ الأحكام من السُّوق؛ لئلا يُطعِمَ النّاس الرّبا[٣].

وتوارثت الأجيال والمجتمعات الإسلاميّة هذا التّطبيق العملي الصحيح، وأخذت نفسها به حتى في العصور المتأخِّرة[٤].

ومن هنا يجب على أصحاب الهيئات الشّرعية للمصارف الإسلامية أن يهتمُّوا بهذا الأمر جيدًا، ويعطوه الأهمية البالغة، أي التّفقُّه في علم القواعد وضوابطه مع دقّة تنزيلها على الوقائع والمستجدّات، ومن ثم

---

(١) انظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق ٦٧/ ٧٤، سامي بن عبدالله المغلوث، أطلس الخليفة عمر بن الخطاب (ا)، ص ٣١٩.

(٢) رواه الترمذي، كتاب الصلاة، باب فضل الصلاة على النبي ﷺ، ح (٤٤٩)، وحسّنه. وفي رواية: «لاَ يَبِعْ فِي سُوقِنَا إِلاَّ مَنْ قَدْ تَفَقَّهَ فِي الدِّينِ» رواه الترمذي (٤٨٧) وقال: حسن غريب، وحسَّنه الألبانيّ في صحيح الترمذي.

(٣) انظر: الرُّهوني، أوضح المسالك وأسهل المرَاقِي إلى سَبْكِ إبريز الشيخ عبدالباقي المشهور بـ «حاشية الرُّهوني، ٥/ ٢.

(٤) انظر: عبدالوهاب أبو سليمان، الاختِيارات: دَراسَة فِقهيّة تحليليّة مُقَارنَة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، بحوث الدورة السابعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الأول، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٢٧٦.

استنباط الحكم الشرعيّ المناسب وتنزيله على واقع المكلّفين بكل حكمة ويُسر ومرونة بعيدًا عن كلّ شططٍ أو تمحّل أو مغامرة.

ومن خلال البحث في هذا الموضوع، يسّر الله تعالى الاطّلاع على جُملة من القواعد والضوابط الفقهيّة والمقاصديّة المرتبطة بعقود التّبرّعات والمعاوضات المالية، مع العلم أن الموضوع واسع الأطراف لا تستوعبه ورقات معدودة، وكما قال الناظم الحكيم:

تكفي اللبيبَ إشارةٌ مغموزة[1] *** وسِواه يُدعى بالنِّداء العالي[2].

إشكاليّة البحث:

قد يكون عنوان البحث مفصحًا وموضحًا للإشكاليّة التي يتناولها، وهي:

من خلال البحث والاستقراء يجد الدّارس أن الفقهاء قد اعتنوا قديمًا وحديثًا بعلم القواعد الفقهيّة تأصيلاً وتنزيلاً، بجمعها وتصنيفها وترتيبها، وتحقيق القول فيها، مع العلم أنّ المطّلع عليها يجدها كثيرة جدًّا وغير محصورة بعدد، وتختلف موضوعاتها ومعانيها وأساليبها.

وهذا العلم لا بدّ لنا من الوقوف عنده مليًّا عند دراستنا لفقه المعاملات،

---

(١) أي: مكتومة، ونقل بعضهم: إشارةٌ مرموزة؛ وهو تصحيف.

(٢) قاله أحمد بن يحيى بن أبي حجلة (ت. ٧٧٦هـ) في خاتمة ديوانه المبارك لما انتهى من سياق القصائد الموضوع لأجلها الكتاب الذي صنّفه، والذي سمّاه: «غيث العارض في معارضة ابن الفارض». انظر: صرائح النصائح وتمييز الصالح من الطالح وهي خاتمة ديوان «غيث العارض في معارضة ابن الفارض»، المقدمة، تحقيق: محمد عبدالحكيم القاضي، ومحمد بن عبدالرحمن السخاوي، القول المُنْبي عن ترجمة ابن العربي، ٢/ ٣٤٠، تحقيق ودراسة: خالد بن العربي مدرك، رسالة ماجستير تحت إشراف: الدكتور/ محمود محمد مزروعة، ١٤٢١ - ١٤٢٢هـ

لذا حاولتُ من خلال هذا البحث تقديم شذرات يسيرة منها، تبيّن أهم القواعد الفقهيَّة الـكبرى إجمالاً، والتي تركّز أساسًا على فقه المعاوضات والتبرُّعات؛ وهي مما ينبغي مدارستها وفهمها وحسن تنزيلها على الـواقع والوقائع المعاصرة.

وبناءً على ما تقـدّم ظهر لنا أن إشكاليّة البحث تَكمـنُ مقاربتها من خلال التّـساؤلات التّالية:

١- هل هناك قواعـد فقهيّة وأصوليّـة ترتبط بفقه المعاملات الـماليّة؟

وبمعنى آخر: هل تُبنى المعاملات الماليّة في التشريع الإسلامي على القواعد الفقهية والأصوليّة والمقاصـديّة؟

٢- هل القواعد الفقهية أساس قوي ومتين يمكن تتنزَّل عليه المعاملات المالية والتصرفات الاقتصادية؟

تسـاؤلات الـبحـث:

بناءً على التّـساؤلات السّالفـة، حاولتُ - قدر المستطاع - الإجابة عن السُّؤالين التّاليين:

١- ما مـدى إسهام القواعد والضوابط الفقهيّة في معالجة المستجـدّات والنّوازل الماليّة والاقتصاديّـة المعاصـرة؟

٢- ما المشكـلات والعقبات التي تقف عائقًا أمام تطبيق القواعـد الفقهيّة في الموضوع المدروس؟

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف نوضّحها في الآتي:

١- إبراز دور القاعدة الفقهيَّة والأصوليَّة وأثرهما في ضبط واستيعاب نوازل التصرُّفات المالية.

٢- بيان نماذج من القواعد الفقهيَّة والأصوليَّة التي تبيّن حكم التصرفات المالية ملك الغير، وما يتعلّق بذلك من أحكام وتطبيقات معاصرة.

٣-توضيح القاعدة الفقهيَّة والأصوليَّة التي تفيد المسلم والمؤسسات المالية أن تضبط من خلالها النشاط المالي بكلِّ أنواعه، وتجنّب الكسب المحرّم.

أهمية البحث:

١- بيان نماذج من القواعد الفقهيَّة والأصوليَّة المرتبطة بالنوازل الماليَّة المعاصرة، وما يتعلّق بها من أحكام وتطبيقات.

٢- الوقوف على نماذج من الأحكام للمسائل الاقتصادية المعاصرة؛ وذلك بربطها ببعض القواعد الفقهيّة والأصوليّة العديدة؛ إظهارًا لمرونة الفقه واستيعابه قضايا ومستجدّات العصر والتَّطوُّر والتَّجديد.

٣- تقريب الباحثين من هذا الفقه الدَّقيق، خصوصًا ما يتعلّق منه بالجانب العملي للقواعد الفقهيّة والأصوليَّة والضوابط الشرعية ونماذج من تطبيقاتها المعاصرة.

الدِّراسات السَّابقة:

من الدراسات الهادفة التي تناولت جانبًا من موضوع «القواعد الفقهية وصلتها بنوازل المعاملات المالية في الشريعة الإسلامية" نذكر ما يلي:

١- «القواعد الفقهية الكبرى وأثرها في المعاملات الماليَّة»، للباحث عمر عبدالله كامل[١]، حيث تكلَّم الباحث عن مجموعة من القواعد الفقهيَّة الكبـرى، وتأصيلها الشَّـرعي، وما يندرج تحتها من قواعد فرعيَّة، ثم أردف حديثه عن المعاملات الماليَّة والتي تتعلَّق بالشركات والبنوك وتأصيلها الشرعي، وأيضًا بعض المعاملات الجديدة في البنوك والشركات والتَّكييف الشرعي لها.

والإضافة العلميَّة التي كانت للبحث: هي الاقتصار على القواعد الفرعيَّة المذكورة بالبحث بالإضافة إلى ذكر عدد من التطبيقات التي ترتبط ببعض التصرُّفات الماليَّة المعاصرة، والتي لم يُشر إليها في هذه الأطروحة العلميّة.

٢- «موسـوعة القواعـد والضـوابط الفقهية الحاكمـة للمعامـلات المالية في الفقه الإسلامي»، للدكتور/ علي أحمد الندوي[٢]، وقد تناول الباحث جلَّ القواعد الفقهيّة في الشـريعة الإســلامية، دارسًا لعدد وفيرٍ من القضايا المالية.

---

(١) أصل الكتاب أطروحة دكتوراه، وقد طبعتها أول مرّة دار الكتبي بمصر سنة ٢٠٠٠م، وأعاد طبعها مكتب التراث الإسلامي بالقاهرة سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

(٢) صدر الكتاب عن دار عالم المعرفة سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م في ثلاث مجلدات (١٧٦٦ صفحة). وللإشارة فللباحث أيضًا كتاب آخر في نفس المسار بعنوان: «جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية»، وهو منشورات شركة الرَّاجحي المصرفية للاستثمار - المجموعة الشرعية، طبعة أولى سنة ٢٠٠١م.

والإضافة العلميّة في البحث: أننا اخترنا بعض النماذج للدراسة فقط، دون الغوص في كثير من التفريعات والاختلافات الفقهية في مثل هذه الموضوعات الشائكة، وهو رغم جهد المقل فإنه يقدِّم صورة مبسَّطة عن بعض المعاملات المالية المعاصرة التي عمّت بها البلوى بلاد المسلمين.

٣-«موسوعة القواعد الفقهيَّة المنظِّمة للمعاملات الماليَّة الإسلاميَّة ودورها في توجيه النُّظُم المعاصرة»، للدكتور/ عطيَّة عدلان[١]، وقد تحدَّث الباحث عن القواعد الفقهيَّة الكلّية الخمسة وتأصيلها الشرعي والقواعد التي تتفرَّع عنها، ثم تحدَّث عن القواعد المنظّمة للمعاملات الماليّة، والقواعد التي تتعلَّق بحماية السوق الماليَّة، ثم بيان القواعد التي تتعلّق بالمعاملات الربويَّة، وأخيرًا التطبيقات المعاصرة على نماذج من القواعد الفقهية في الأسواق الماليّة والمصرفيَّة لها[٢].

والإضافة العلميّة كانت للبحث: هي الإيجاز والاقتصار على نماذج محدودة من الفرعيّة المشار إليها بالبحث، بالإضافة إلى ذكر عدد من التطبيقات المعاصرة التي لم يتناولها الباحث في موسوعته، خصوصًا ما يتعلّق ببعض النماذج الماليّة المعاصرة، والتي لا تكون فقط من جهة المعاوضة الماليّة، بالإضافة إلى حديثنا عن عقود المعاوضات والتبرعات ودور القواعد في استيعابها أيضًا.

---

(١) صدر الكتاب في مجلد واحد من فئة ٦٢٤ صفحة عن دار الإيمان بالإسكندرية في طبعته الأولى سنة (١٤٣١هـ - ٢٠١٠م)، وقد ضمَّ بين طيَّاته ستّة فصول كبرى.

(٢) من أهم النوازل المعاصرة التي تعرَّض لها المؤلِّف في موسوعته نذكر على سبيل التمثيل:
- مسألة الشرط الجزائي.
- مسألة الظروف الطارئة.
- مسألة تداول أسهم الشركات المساهمة، بيعًا وشراءً وتملُّكًا.

٤- «القواعد الفقهية والمعاملات المالية»، للدكتور/ محمد بن صالح حمدي[١]، وهذا الكتاب يلقي نظرة عامة على أهم القواعد الفقهية، التي وضعها الفقهاء وصاغوها في عبارات عامة موجزة، وهي بمثابة كليات تجمع خيوط التطبيقات الجزئية لمختلف فروع الفقه، وقد ركَّز الكاتب على استخلاص التطبيقات العملية في مجال المعاملات من القواعد الخمس الكبرى التي هي بمثابة الأساس في البناء الفقهي العام.

والإضافة العلميّة: هي تناول البحث لتطبيقات معاصرة لم يشر إليها المؤلّف، في حين تناول نماذج محصورة من التطبيقات المعاصرة والتي لا يسعنا تكرارها في البحث.

٥- «القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المعاملات المالية المعاصرة»، وهو كتاب باللغة الإنجليزية من تأليف مجموعة من الأساتذة الباحثين، وهم: سعيد بوهراوة، رياض أنصاري، محمد فيروز عبد الخير، محمد محبوبي علي، محمد أكرم لالدين، ومضاء منجد مصطفى[٢].

تناول الكتاب أربعين قاعدة فقهية موزعة على ثلاثة محاور، ففي المحور الأول: نجد القواعد التأسيسية في المعاملات المالية، وهي خمس قواعد، أما المحور الثاني فتناول: القواعد الكلية المجمع عليها بين المذاهب الفقهية والقواعد المتفرعة عنها، أما المحور الثالث والأخير فاشتمل على القواعد

(١) من إصدارات مركَّب المنار بالحميز - الدار البيضاء - الجزائر العاصمة، ضمن الحلقة الخامسة من سلسلة «الدين المعاملة».

(٢) يتكون الكتاب من ٢٨١ صفحة من الحجم المتوسط، وهو من منشورات الأكاديمية العالمية للبحوث الشرعية في المالية الإسلامية «إسرا»، وبدعم من بنك «راعيات» (Rakyat Bank) الماليزي.

المستقلة، وهي قواعد غير مرتبطة مباشرة بالقواعد التصورية الأولى.

وقد ذكر الباحثون تفاصيل اختلاف العلماء حول كل قاعدة، وكان من المنهجية عدم الدخول في تفاصيل الخلاف إن وجد؛ لأن الغرض من الكتاب كما ذكـر مؤلِّفوه ليس البحث الفقهي المقارن؛ وإنما هو بحث فقهي عام يردف بتطبيقات القاعدة في الفقه الإسلامي والتطبيقات المعاصرة.

والملاحظ على الكتاب: أنه تعتريه بعض الأمثلة الصعبة على غير أهل التخصص الدقيق والممارس المتمكّن، وقد يكون لهم العذر في هذا كونهم كتبوه لأهل الصناعة باللغة الأجنبية، غير أنه ولتعميم الفائدة يحبَّذ أن يأتوا بأمثلة مشتركة يفهمها الجميع(١).

أما الإضافة العلميَّة للبحث: فقد تناولنا بعض القواعد الأساسية بما يخدم الموضوع وتقريبه للباحثين والمهتمين، مع الإشارة إلى عدد من التطبيقات المعاصرة التي تنضوي تحتها، كما تجنَّبنا أيضًا ذكر اختلافات العلماء في القضايا المبحوثة مع البحث عن الراجح من الأحكام ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا.

٦- «المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي»، للدكتور/ محمد عثمان شبير(٢)، والكتاب في صورته الإجمالية مستوعب لموضوعات ماليَّة معاصرة كثيرة؛ ونظـرًا لأن مـادة «المعامـلات المالية المعاصـرة» حديثة النشـأة

---

(١) انظر: مراجعة كتاب: «القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المعاملات المالية المعاصرة»، حليمة بوكروش، مجلة «إسرا» الدولية للمالية الإسلامية، المجلد الخامس، يونيو ٢٠١٤، ص ص: ١٤٩ - ١٥٦ بتصرُّف.

(٢) نشر الكتاب سنة ٢٠٠١ في طبعة مزيدة ومنقَّحة من طرف دار النفائس بعمَّان - الأردن، وقد كانت الطبعة الأولى للدار نفسها سنة ١٩٩٦م.

في مناهج كليات الشريعة الإسلامية في العالم الإسلامي، فقد قدّم الباحث في مستهلِّ كتابه المنهجية المثلى للتعامل مع المعاملات المالية المعاصرة، ثم تناول بالدراسة والتحليل بضعة نماذج معاصرة، مثل: الحقوق المعنوية والخلوات (إنشاء الخلو)، وحقوق التأليف والاختراع والابتكار، ونحوها في نظر الشريعة الإسلامية وعند الباحثين المعاصرين، كما درس موضوع التأمين ووظائفه وبعض صوره المعاصرة وحكمه... وفي الفصل الرابع اهتمَّ المؤلِّف بدراسة النقود والأوراق الماليَّة والتجاريَّة قديمًا وحديثًا، ليختم كتابه بالفصل الخامس بالحديث عن معاملات المصارف الإسلاميَّة والتكييف الشرعي الأنسب لممارساتها الماليَّة والتجاريّة.

والإضافة العلمية في البحث: أنني لم أتناول مثل هذه الموضوعات؛ نظرًا لشساعة البحث فيها، وقد اقتصرت فقط على ذكر بعض القواعد الفقهية والأصولية التي يتمُّ من خلالها استيعاب نوازل المعاملات المالية المعاصرة؛ وذلك تقريبًا للفائدة.

«دلالة القواعد الفقهيَّة المتعلِّقة بالتصرُّف المالي وتطبيقاتها المعاصرة»، بحث محكَّم من إنجاز: الدكتور/ رأفت محمود حمبوظ والأستاذ حسين جاد الله[1]، وقد تناول الباحثان هذا الموضوع من خلال خطّة مكوَّنة من أربعة مباحث وخاتمة، بحث من خلالها مفهوم القواعد الفقهيّة، ومفهوم التصرُّف المالي، والعلاقة بين المصطلحين، ثم الحديث عن بعض النماذج من القواعد الفقهية المرتبطة بالتصرُّفات الماليَّة، وهي:

(١) نشرته «المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية»، المجلد الرابع عشر، العدد الثاني، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.

قاعدة «الأمر بالتصرُّف في ملك الغير باطل»، وقاعدة «لا يجوز لأحد أن يتصرّف في ملك الغير بلا إذن»، وقاعدة «يُضاف الفعل إلى الفاعل لا الأمر ما لم يكن مجبرًا»، مركِّزين على تحديد المفهوم المراد من القاعدة، وألفاظها لدى الفقهاء، والفروع المتعلقة بها، والاستثناءات عليها، وأخيرًا ربطها ببعض التطبيقات المعاصرة لها.

والإضافة التي جاء بها البحث: هي أنني لم أبحث هذه القواعد؛ لأنها ترتبط أساسًا بالتصرف في ملك الغير بصفة عامة، وأن حكمه البطلان، مع بيان بعض صوره المعاصرة والاستثناءات الواردة عليه، وإنما تناولت أوجهًا أخرى من قواعد المعاملات الماليّة المعاصرة، حتى وإن كان هناك تداخل بين الموضوعين المدروسين في بعض المناحي، وهذا لم يمنعني من البحث عن تطبيقات أخرى معاصرة ومستجدّة لم يشر إليها من قبل الباحثين.

منهج البحث:

١- من خلال بحثنا وتتبُّعنا للموضوع، قمتُ بدراسة عددٍ من القواعد الفقهيّة والمقاصديّة المرتبطة بفقه المعاملات الماليّة، وبعض جوانب تطبيقاتها المعاصرة، اعتمادًا على المنهج الوصفيّ، وذلك بالكشف عنها من خلال عدّة مصادر تراثيّة، أهمُّها الدِّراسات السّابقة الّتي تناولت موضوع البحث.

٢- عملتُ على تتبُّع كلام أهل العلم وأدلّتهم حول بعض القواعد المتعلّقة بالمعاملات المالية، وتدبُّرالفروع المندرجة تحتها وإلحاقها بها، مع ترجيح القول الذي أراه الأقرب إلى الصواب.

٣- ركّزتُ في البحث على الجانب التطبيقيّ التنزيليّ لهذه القواعد، وَفق ما قرّرته المذاهب الفقهية الأربعة.

٤- قمتُ بدراسة نماذج معدودة ومحدّدة من القواعد الفقهيّة ذات الصِّلة بالمعاملات الماليّة المعاصـــرة، ونماذج من الضوابط الفقهية في هذا الفقه أيضًا مع التمثيل لها ببعض الصُّور من الواقــع المعاصــر.

٥- التزامًا بالمنهج العلمي والأمــانة العلمية، من حيث عزو الآيــات إلى سورها.

٦- خرّجتُ الأحاديث والآثار من مصادرها الأصلية، فما كان فيها من الصحيحين أو أحدهما فإنني أكتفي به، وما ليس فيهما خرّجته من مصادر السُّــنة النبوية المعتبرة.

٧- خرّجت الأبيات الشعريَّة مع عزوها إلى قائلها - ما أمكنني ذلك - ثم ضبطها بالشكل وشرح غريبها.

٨- وثّقتُ النُّقول والأقوال المعتمدة في البحث من مصادرها الأصلية ما استطعتُ إلى ذلك سبيلًا، وإن تصرَّفت فيها - ولو بشكلٍ يسير - أشير إلى ذلك من باب الأمانة العلميَّة، وعدم التقوُّل على العلماء.

خُــطّة البحث:

بناءً على مــا تقدّم ذِكــره سالفًا، ارتأيتُ أن أتناول الموضــوع وَفْقَ التصوُّر المنهجي الــتَّالي:

مقدمـــة.

المبحث الأول: الفرق بين القاعدة الفقهيّة والضّابط الفقهي

- المطلب الأول: تعريف القاعـــدة
- المطلب الثاني: تعريف الضابط الفقهي وبيان علاقته بالقاعدة الفقهيّة

المبحث الثاني: القواعدُ والضّوابط الفقهيّة المتعلّقة بالمعاملات الماليّة

- المطلب الأول: القـــواعـــد الفقهيّة الكبرى
- المطلب الثّاني: القواعد المتعلّقة بالمعاوضات والتّبرّعَات
- المطلب الثّالث: الالتفات في المعاملات إلى المعانيّ والمقاصد واعتبـــار المصـــالح والمفـــاسد

الخاتمة: وتضمَّنت أهمَّ الخُلاصات والنتائج المتوصَّل إليها، وبعض التوصيّات في الموضوع.

وأخيرًا.. فهذا جهدٌ قصير الهمّة، وعملٌ قليل البضاعة، وبذل طاقة النّاشئ، فما كان في هذا البحث من صواب وحسنةٍ فمن توفيق الكريم المنّان وحده سبحانه، وله الحمد والمِنَّة والثناء الحسن، وما كان فيه من خطأ أو نسيان، فمن نفسي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وأستغفر الله منه؛ إنه هو الغفور الرّحيم، وحسبي أنّي بذلتُ جهدي ووسعي.

وأسأل الله سبحانه أن يُوفِّقني للعمل الصّالح، وأن يجعل عملي نافعًا لي ولمن يَطَّلع عليه، وأن يُسدِّدني في كل قولٍ وعملٍ، والله تعالى أعلم وأجلُّ وأحكَم.

وصلَّى الله وسلَّم وبارك على سيِّدنا محمَّدٍ وعلى آله وصحابته أجمعين الغُرِّ الميامين.

المبحث الأول

الفرق بين القاعدة الفقهيّة والضّابط الفقهي

وَجـبَ أوّلاً في بداية البحث - وسيرًا على النهج العلميّ التأصيليّ- التعريف بأهـمِّ مصطلحاته، وهي: القاعـدة الفقهيّة، الضّابط الفقهيّ والمعاملات الماليّة.

وذلك باعتبارها مفاتيح القضيّة الأساسيّة لولوج أهم أفكاره وسبْـر مداخله، من أجل تلافي الغموض، وتحقيق التواصل الأمثل بين القارئ والموضوع، وهو ما خصّصتُ له المطلب الأوّل لكشف حقيقتها وما يرتبط بها من عبارات، ورمـوز وإشارات، ومعاني ومباني؛ قصد تحقيق عمليّة الفهم والإفادة والاستفادة[1].

المطلب الأول: تعريف القاعـدة

القـاعدة في اللُّغة: هي الأسـاس، وجمعها قـواعد، وهي أسُّ الشيء وأصوله، سواء كان حسيًّا، كقـواعد البيت أو معنويًّا كقواعد الدِّيـن، أي: دعائمه. وقد جاء هذا اللفظ في القرآن الكـريم في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَٰعِيلُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، وقوله سبحانه:

(١) انظر: ابن خلدون، المقدّمة ٢/٦٣٨، مالك بن نبيّ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، ص ١٥٧، محمود محمد سفـر، دراسة في البناء الحضاريّ (محنة المسلم مع حضارة عصره)، كتاب الأمّـة، العدد (٢١)، رجب ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، الدوحة، ص ٥٦.

﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل: ٢٦]، فمعنى القاعدة في الآيتين: الأساس، وهو ما يُرفع عليه البُنيان؛ إذ إنَّ كلَّ ما يُبنَى عليه غيره يسمى: قاعدة، كالأصل للجدار الذي يسمّى: قاعدته(١).

وممَّا شاع عند العرب قولهم: قواعد الهَوْدَج، أي: خشباتُه الجارية مجرى قواعد البناء(٢)، والقاعدة من البناء أساسه الذي ينطبق على جزئيات، وجمعها قواعد(٣)، وقواعد السماء: أصولها، والقواعد من الشيء: ما يُرتكز عليه(٤).

وفيما يتعلّقُ بتحديد المفهوم اللّغويّ لمصطلح «قاعدة"، يقول الدكتور/ محمد الرُّوكِي: «المعنى العام الذي تدور حوله كل الاستعمالات اللّغوية لكلمة «قاعدة»: هو الأصل والأساس، سواء كان ذلك في الحِسّيات أو في المعنويات، كقواعد الإسلام، وقواعد العلم، ونحو ذلك. ومن ثمّ فإنَّ قواعد الفقه لن تخرج عن هذا المعنى العامّ؛ فهي أصولُه وأسُسه التي تنبني عليها فروعه وجزئيّاتُه المُتعدّدة الّتي لا تتناهى»(٥).

ويتّضحُ مما سبق بيانُه: أنَّ القاعدة هي الأمر أو الشيء المستقرّ الثابت الوطيد، وعلى هذا تدلُّ أقوال فقهاء اللغة، فقواعد البيت: هي أسسه الثابتة المستقرّة، وكذلك قواعد الهَوْدج، وقواعد السّحاب أصوله الثابتة الوطيدة،

(١) انظر: محمد بن صالح العثيمين، منظُومة أُصول الفقه وقواعده، ص ٤٣.
(٢) انظر: الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص ٤١٠.
(٣) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ص ٧٤٨.
(٤) انظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة (قعد)، ٣/١٢٦، الفيومي، المصباح المنير، ٢/ ٢٠، ابن فارس، مقاييس اللغة، مادة (قعد)، ٥/١٠٨، ١٠٩، محمد رواس قلعجي وآخران، معجم لغة الفقهاء، ص ٣٥٤.
(٥) انظر: قواعد الفقه الإسلاميّ من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهّاب البغدادي، ص ١٠٧.

وكذا المـرأة العجوز القاعـد عن الحيض والولد والأزواج فلا ترجـو نكاحًا، استقرّت على حالها فلم يطرأ عليها تغيُّرات الحيض والطُّهْر، ونحوها.

ـ القاعدة في الاصطـلاح:

اختلف الفقهاء في تعريف القاعـــدة إلى قولين:

- التعريف الأول: «هي حكمٌ كلّيّ ينطبق على جميع جزئياته، ليتعرّف أحكامها منه»(١).
- التعريف الثاني: «هي حكـمٌ أكثريٌّ لا كليّ، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرّف أحكامها منه»(٢).

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

ويترجّحُ التعريف الأول؛ كونها «قاعـــدة كلّية».

وأسباب الترجيح ظهرت من خلال الآتي:

- شأن القاعدةأن تكون كلّية.
- إنَّ وصفها بـ«الكلّية» لا يضرُّ تخلُّف آحـاد الجزئيات عن مقتضى الكُلّي.

---

(١) انظر: التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه ١/ ٣٥، محمد الروكي، نظرية التقعيد الفقهيّ وأثرها في اختلاف الفقهاء، ص٥٣، إسماعيل حسن بن محمد علوان، القواعد الفقهية الخمس الكبرى والقواعد المندرجة تحتها: جمع ودراسة من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٢٤، محمد رواس قلعجي وآخران، معجم لغة الفقهاء، ص ٣٥٤، عبدالرحمن إبراهيم زيد الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص ٢٩.

(٢) انظر: الحموي الحنفي، غمز عيون البصائر ١/٥١، المقرّي، القواعـــد، ١/١٠٧، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبدالله بن حميد.

- إنَّ هذا التخلُّف أو الاستثناء من القاعدة يرجع إلى وصف اختصَّ به.
- إنَّ الغالب الأكثريّ معتبرٌ في الشّريعة اعتبار العامّ القطعيّ؛ لأن المتخلّفات الجزئية لا ينتظمُ منها كُلّي يعارض هذا الكلّي الثابت.
- إن المستثنيات بمثابة الشّوارد والنوادر التي يحتمل وجودها تحت قاعدة أخرى.
- إن الشاذّ لا حكم له ولا يَنقض قاعدة، كما أنّ القواعد في سائر العلوم لا تخلو من الشواذّ والمستثنيات(١).
- كون هذه القواعد أغلبيّة لا يَنقصُ من قيمتها العلميّة، وعظيم موقعها في الفقه، وقوّة أثرها في التفقيه؛ لأن في هذه القواعد تصوُّرًا بارعًا، وتنويرًا رائعًا للمبادئ والمقرّرات الفقهية العامّة، وكشفًا لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطًا لفروع الأحكام العمليّة بضوابط بيّنة في كل زُمرة من هذه الفروع، وحدة المناط وجهة الارتباط برابطة تجمعها، وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها.

المطلب الثاني: تعريف الضَّابط الفقهي وبيان علاقته بالقاعدة الفقهيّة

أولاً: مفهوم الضّابط الفقهيّ في اللّغة:

الضّابط لغة هو: لزوم الشيء وحبسه، من ضَبطَ يَضبِطُ ويُضبط ضبطًا، والضَّبط حِفظ الشيء بالحَزْم(٢).

---

(١) انظر: عبدالمجيد جمعة الجزائري، القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين، ص: ١٦١ـ١٦٣.

(٢) لسان العرب، مادة (ضبط)، الرازي، مختار الصحاح، مادة (ض ب ط)، تحقيق: محمود خاطر.

ثانيًا: الضّابـط الفقهيّ في الاصطــلاح:

تنوّعت تعريفات مفهوم «الـضابط» حسب الحقل الـدّلاليّ والمجاليّ الذي يوجّهه ويشغلُه. ففي مجال البحوث والدراسات أو المنهجيّة العلميّة (methodology) وتحديدًا فلسفة العلم، عرّفوه بتعريفات عدّة، نقتطف منها ما نقله الدكتور/ فريد الأنصاري - رَحِمَهُ اللهُ-، إذ جمع في تعريفه ما يلي:

- «الضابط (ضوابط البحث): هو محدّد جوهريّ، بموجبه يتحدد جزء من جوهر البحث أو طبيعته.
- الضابط المنهجيّ: وهو محدد جوهريّ يتم بمقتضاه بناء البحث على (منهج)، أي: على (نَسَق) من القواعد، والضوابط التي توجه البحث العلمي وتنظمه[١].

فالضوابط ـ إذًا ـ هي مجموعة من المحدّدات، التي باجتماعها تتجلى حقيقة (الإشكال) العلميّ، وطبيعته وحدوده الجوهريّة»[٢].

وفي المقابـل وُجـد من العلماء من عـرّف القاعدة بأنها هي الضابط[٣]، إلا أنَّ هناك من عـرّف الـضّابـط الفقهـيّ بتعريف خاصّ، ومن بين تعريفات هذا الاتّجـاه نذكـر ما يلي:

٢- تعريف تاج الدين السُّبكي حيث قال: « ... والغالب فيما اختصّ بباب،

---

(١) أبجديات البحث في العلوم الشرعيّة، ص ١٨٢.

(٢) انظر: المصدر السابق، المكان نفسه.

(٣) الفيومي، المصباح المنير، /٢ ٥١٠، إبـراهيم مصطفى وآخـرون، المعجم الوسيط، ١/٣٣، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

وقُصِد به نظْمُ صورٍ متشابهةٍ، أن يسمّى: ضابطًا...»[1].

٣- «الضّابط: هو حكمٌ كلّي فقهيّ ينطبق على فروع متعدّدة من بابٍ واحدٍ»[2].

وبعد إيراد عددٍ من التّعريفات للضّابط الفقهيّ، خلُص الباحث مصطفى الزّاهد إلى تعريفه، فاختار في تعريفه أنّه:

«قضيّة كليّة شرعيّة عمليّة تجمع شتات صور متشابهة من الأحكام، في باب واحد أو أبواب متقاربة»[3].

ثالثًا: الفرقُ بين الضّابط والقاعدة:

عُمدة الفرق بين القاعدة والضّابط: هو أن القاعدة تجمَع فروعًا من أبواب مختلفة، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد[4]، أي: أن الضّابط يختصُّ بباب واحد أو أبواب متقاربة، أما القاعدة فإنها تدخل في جميع أبواب الفقه أو أغلبها.

جاء في حاشية البنّاني: «والقاعدة لا تختصُّ بباب أو أبواب معيّنة من الفقه، بخلاف الضابط»[5].

ويميلُ العلامة ابن نجيم الحنفي إلى هذا الفرق بين القاعدة والضابط، فيقول في الفن الثاني من أشباهه: «الفرق بين الضابط والقاعدة: أن القاعدة

(١) الأشباه والنظائر ١/ ١١؛ ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٩٢، تحقيق: محمد مطيع الحافظ.
(٢) عبدالسلام بن إبراهيم بن محمد الحصين، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية ١/ ٧٢.
(٣) القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جُزَي، ص ٤٨.
(٤) ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٩٢؛ الحصين، القواعد والضوابط الفقهية، ١/ ٤٦.
(٥) حاشية البنّاني على شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع، ٢ / ٢٩٠ بتصرّف.

تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل»[١].

ومن جهة أخرى فإنَّ القاعدة - في الغالب - متّفق عليها، أما الضّابط فهو عادة يختصُّ بمذهب معيّن. ولهذا نجد القواعد الفقهية لا تُنسب عادة إلى مذهب معيّن، ولا يُعرف لها سند متّصل، كما لا يُعرف لها مخالف، أما الضوابط فلا تُعرف إلا منسوبة إلى مذهب معيّن، ولا اتّفاق عليها[٢].

ومن الفقهاء من لا يفرّق بين القاعدة والضابط، بل يخلط بينهما في مصنّفاته[٣]، وهذا أمر يتعب الباحثين في البحث عن الضوابط في أبوابها الخاصة بها على كثرة ما في هذه الأبواب من خلاف مذهبيّ، وهو أمر آخر يضيف على الباحث عبء الرجوع إلى كل مذهب في مظانِّه[٤].

وفي آخر المطاف فالقواعد والضوابط جميعها قواعد تُردُّ إليها فروع

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر، ص ١٩٢.

(٢) أبو بكر لشهب، زاد القاضي والمفتي في القواعد الفقهية والضّوابط الأصوليّة، مجلة جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، المجلّد ١٧، العدد ١٢، السنة ١٩٨٩م، ص ١٤٦.

(٣) كما هو الحال عند الإمام ابن رجب الحنبليّ، حيث لم يفرّق بين الضابط والقاعدة في كتابه «القواعد في الفقه الإسلامي»، انظر الأمثلة المضمّنة في كتابه، الصفحات: ٣، ٣٦، ٢٢٨.
والأمر نفسه قام به الإمام السيوطيّ في كتابه «الأشباه والنظائر"، ص ١٨٠، وذكر الندوي أيضًا عبد النبي بن إسماعيل النابلسي الدمشقي من خلال شرحه لكتاب "الأشباه والنظائر"، ولم يدقّق - هو الآخر- في التفريق بين الضابط والقاعدة وبيان أوجه التشابه والاختلاف بينهما. انظر: القواعد الفقهية، ص ٤٧.
وقد عقد علي الندوي في رسالته النفيسة "القواعد الفقهية" مبحثاً خاصًا في الفرق بين القاعدة الفقهية والضابط الفقهيّ، وسرد مذاهب العلماء في ذلك، فمنهم من فرّق بينهما، ومنهم من لم يفرّق. انظر: ص ٤١ وما يليها.

(٤) انظر: محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتّوجيه، ص ٨ وما يليها.

وكلّيات تتفرّع عنها جزئيات، وأصول تنبني عليها مسائل جزئية، إلا أن القواعد أعمُّ من الضوابط، حيث تتميّز بكونها غير منحصرة في باب معيّن من أبواب الدِّين.

فعلى سبيل المثال قاعدة «المشقة تجلب التيسير»(١) تسمى قاعدة لا ضابطًا؛ لأنها تدخل في جميع أبواب الفقه والشريعة، في العبادات والمعاملات وغيرها من أبواب الدين، أما قاعدة «ما جازت إجازته جازت إعارته»(٢)، فهي ضابط فقهيّ؛ لاختصاصها بالمعاملات في باب العارية، وهي تفيد أن الشيء المُعار مما يصحُّ الانتفاع به شرعًا مع بقاء عينه(٣)، وكذلك قاعدة ((ما لا يجوز السَّلَم(٤) فيه لا يجوز قرضُه)(٥)، وفي لفظ: (ما جاز السّلَم فيه جاز قرضه، وما لا فلا)(٦)، فهي ضابط لاختصاصها بالمعاملات المالية (باب القرض أو السلف).

(١) هذه واحدة من القواعد المستنبطة من النصوص الشرعية المعلّلة (القرآن والحديث). انظر: علي حيدر، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، ١٨، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٧٦، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٧٤، الندوي، القواعد الفقهية، ص ٣٩٤.

(٢) انظر: الشيخ نظّام وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، كتاب المزارعة، باب زراعة أحد الشريكين الأرض، ٥/ ٣١٦ وما يليها، وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ٤/ ٧٣٥، محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، ص ٢٢٧.

(٣) محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتّوجيه، ص ٢٨١.

(٤) اختلف الفقهاء في تعريف عقد السّلَم تبعًا لاختلافهم في الشروط المعتبرة فيه. ومما ذكروه في تعريفه أنه: «بيع أجل بعاجل أو بيع شيء (المبيع) موصوف يثبت في الذمة ببدل يعطى عاجلاً». أو هو: أن يُسلّم رأس المال في مجلس العقد على أن يعطيه ما يتراضيان عليه معلومًا إلى أجل معلوم، ولا يأخذ إلا ما سماه أو رأس ماله ولا يتصرف قبل قبضه. انظر: الشوكاني، الدراري المضية ١/ ٣١٤، المغني ٣/ ٣٣٨، نيل الأوطار ٥/ ٢٢٣، الموسوعة العلميّة والعمليّة للبنوك الإسلاميّة، ٥/ ١.

(٥) بدر الدين الزركشي، المنثور في القواعد الفقهيّة، ٣ / ١٥٥.

(٦) السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٤٥٧.

وبناءً عليه يمكن القول:

إن هذا هو الاتّجاه السّائد الذي درج عليه أغلب الفقهاء في التفريق الاصطلاحيّ بين القاعدة والضّابط، كتاج الدين السبكيّ والسيوطيّ وابن نجيم وغيرهم، وإن كان بعضهم قد أطلق على الكلّ اسم القاعدة.

وأيًّا ما كان الأمر فإن التّساهل في الإطلاق إذا سبقه بيان للفارق الدقيق بين القاعدة والضابط فلا بأس به، والله أعلم.

إلا أنّ المتتبِّع لكتب القواعد الفقهيّة يرى أن العلماء توسّعوا كثيرًا في إيراد القواعد والضّوابط الفقهية، حتى ذكروا لها أحكامها المهمّة التي تشكّل أثرًا كبيرًا من الناحيّة العمليّة، ولكنها لا تمتلك صفات القاعدة ولا صفات الضابط، وهذه الظاهرة تأخذ في الاتّساع مع مرور الزمن.

والظّاهر أنّ الدّافع إلى هذا التوسّع، هو الرغبة في استخلاص نظريّة متكاملة في كل باب من أبواب العلم تعتمد على مجموعة من القواعد والضوابط ومرتكزة إلى عددٍ من الجُمَل الثّابتة لرجحانها الشديد أو لاتّفاق العلماء عليها. ومن الأمثلة على هذه المجموعة في باب المعاملات نذكر القواعد التاليّة:

- لا تجب الإعارة إلا حيث تعينّت لدفع مفسدة.
- المحلُّ الواحد لا يقبل الضمانين.
- الإذن دلالة كالإذن صراحة.
- تصرُّف الفُضوليّ موقوف على إجازة المالك.

وبعد إيراد هذه النّماذج من القواعد، نرى أنّ هذا الاتّجاه لا مانع منه إذا كان باعتدال ودون تفريط يُفضي إلى ذوبان القواعد في بحر الفروع، كما يُشترط أن تكون هذه الصِّيغ من الجُمَل مجمعٌ عليها أو راجحة رجحانًا قويًّا لا خلاف حوله، وأن تُسهِم مع القواعد والضّوابط الواردة في الأبواب الفقهيّة في وضع نظريّات كليّة متكاملة تحقّق ما تتطلّبُه النظريات.

فالتجديد في القواعد الفقهيّة يكون - في الغالب- بالنظر فيما تفرّق من الأحكام وجمع شتات الفروع والتأليف بينهما بشكل يصل بالباب إلى ما يشبه النّظرية المتكاملة[1].

وإجمالاً يمكن القول:

إن بين القاعدة والضابط عمومًا وخصوصًا، ليس هذا محلّ التفصيل فيه والوقوف عنده طويلاً[2].

وخلاصة القول في المسألة تظهر من خلال التركيز على الآتي:

إنّ القاعدة هي: عبارة عن جملة من القول تشمل أنواعًا من العلم.

أما الضّابط فهو: عبارة عن جملة من القول تشمل أفرادًا من العلم، وهو يكون في مسألة واحدة، لكن يضبط أفرادها، مثل أن نقول: «يجري الرّبا في كلِّ مَكيل»، فهذا ضابطٌ؛ لأنه إنما يجمع أفرادًا في شيءٍ معيّنٍ، لكن القاعدة

(١) انظر: إسماعيل خالدي، الضوابط والقواعد الشرعية للمعاملات المالية الإسلامية، ص: ٢- ٤ بتصرّف.

(٢) انظر: مصطفى الزّاهد، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جُزَي، ص: ٤٩، ٥٠.

أن تقول: كل أمين فقوله مقبول في التّـلَف، وهذا يشمل أشياء كثيرة من أنواعٍ مختلفةٍ في العِـلم؛ فهذا هو الفرق بين القاعـدة والضّابط حسبما تيسّـر في هذا المقام[١].

المبحث الثاني

القـواعـدُ والضّـوابـطُ الفقهيّـة المتعلّقة بالمعاملات الماليّة

إذا كان الإسلام قد اهتمّ بالمعاملات المالية[٢] وما يجري في دائرتها من التّجـارة والاستثمار، وارتقى بحكم هذا الأخـير ليجعله من الواجبات على الأمّـة المسلمة في كل عصر، فإن ديننا الحنيف ومن أجل ضمان استمرار المعاملات والاستثمار الذي تتحقّق به المصالح والغايات المنشودة وتندفع به المفاسد والأضرار الموجودة، وضع ضوابط وقيودًا محدّدة أشارت إليها نصوصُ القرآن والسنّة الصحيحة، ونبّه عليها العلماء في كتاباتهم قديمًا وحديثًا.

وهذه الضّوابط - في جُملتها- جاءت لتحقيق مقاصد نبيلة وغايات سامية، وتوجيه سلوك الفرد نحو تمثّل وتحقيق المنهج الرّبّانيّ في العمليّة التّجاريّة الاستثمارية، وإبعاد المستثمرين من الوقوع في متاهات حبّ المادة وعبادتها،

(١) انظر في الموضوع: محمد بن صالح العثيمين، منظومة أصول الفقه وقواعده، ص ٤٤ بتصرّف.

(٢) يُقصد بالمعاملات الماليّة: «كل ما يتعلّـق بتحريك المال من طريق العِوَض أو التبرّع أو ما يتّصل بهما من توثيق هذه العقود وبيان كيفيّة تنفيذها والالتزام بقواعدها، وعلى وجوب الانصراف إلى احترام ما قرّره الشّـرع في هذا النّطاق...».
انظر: وهبة الزحيلي، أصول المعاملات الماليّة، لقاء حواريّ، برنامج «الشريعة والحياة"، قناة الجزيرة الفضائيّة، حلقة مسجّلة بتاريخ: ٠٦ محرّم ١٤٢٦هـ الموافق ١٥ فبراير ٢٠٠٥م.

والخروج عن المنهج الربّاني السويّ في الكسب والإنفاق، وتأخذ بأيدي أفراد المجتمع إلى الترابط والموازنة بين شؤون الدنيا وأحوال الآخرة[1].

وفي هذا المبحث اخترنا الحديث عن بعض القواعد والضوابط الفقهية، التي تؤطّر المعاملات الماليّة بناءً على التصوّر المنهجيّ، الذي أشرنا إليه سالفًا.

المطلب الأول: القواعد الفقهيّة الكبرى

وتتمثل في القواعد الكلية التي لا تختصّ بباب محدّد من الأبواب، وإنما تدخل في كل الأبواب الفقهية، وقد اخترت منها ثلاثة قواعد، حاولتُ من خلالها الاقتصار على مجالات تطبيقية في المعاملات المالية المعاصرة.

- القاعدة الأولى: الأمور بمقاصدها.
- القاعدة الثانية: لا ضرر ولا ضِرار.
- القاعدة الثالثة: اليقين لا يزول بالشك.

القاعدة الأولى: «الأمور بمقاصدها»:

هذه واحدة من القواعد الكبرى المهمّة التي تشملُ الأحكام الفرعيّة، بل تأتي على رأس القواعد، وتبرز أهميتها من خلال إعمالها للمقاصد والنيات، وردِّ الأقوال والأفعال والتصرّفات إليها، قال ابن قيّم الجوزيّة: «النّية روح العمل ولُبُّه وقَوامُه؛ وهو تابعٌ لها، يصحُّ بصحّتها ويَفسُد بفسادها»[2].

---

(١) انظر في هذا السيّاق: علاقة الادِّخار بالتوفير والاستثمار بين الشّرع والتّشريع، صحيفة الوسط البحرينيّة، العدد (٨٨٧)، بتاريخ: ٢٩ ذي الحجة ١٤٢٥هـ الموافق: الأربعاء ٠٩ فبراير ٢٠٠٥م، ركن «المحرر الاقتصاديّ».

(٢) إعلام الموقعين، تحقيق: طه عبدالرّؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م، ٣/١٢٣.

وأصل القاعدة: الحديث المشهور الوارد على لسان الرسول ﷺ بصريح قوله: (إنما الْأَعمالُ بِالنياتِ...)[١].

ومعنى القاعدة: «أن حكم الأمور بمقاصد فاعلها»[٢]، أي «أنّ الحكم الّذي يترتّب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر»[٣].

أولاً: أهميّة القاعدة في مجال المعاملات الماليّة المعاصرة:

يتّفقُ الكثير من الباحثين على قضيّة مهمّة، وهي: أنّ لهذه القاعدة أهمية تكمن في ردُّ الأقوال والأفعال والتصرّفات إليها، ومن ثم فهي تشمل العبادات وكلُّ ما يصدُر عن المكلّف، أما تأثير النيّة في العبادات فلا يحتاج إلى بيان؛ لأنه لا يكون الفعل عبادة إلا بالنية، أما تأثير النيّة في المعاملات فقد منعه بعض العلماء وأوجبه بعضهم.

وممّن منعَ تأثير النيّة في المعاملات ـ القائلون بإهدار النيات والبواعث ـ: الحنفيّة[٤] والشافعيّة[٥] ما لم تظهر في العقود، فقد ورد عن الإمام الشافعيّ قوله: «أصل ما أذهب إليه: أنّ كلّ عقدٍ كان صحيحًا في الظّاهر لم أبطله بتهمة

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب بدء الوحي، باب بدء الوحي (١)، صحيح مسلم، الإمارة (١٩٠٧)، سنن الترمذي، فضائل الجهاد (١٦٤٧)، سنن النسائي، الطهارة (٧٥)، سنن النسائي، الطلاق (٣٤٣٧)، سنن النسائي، الأيمان والنذور (٣٧٩٤)، سنن أبي داود، الطلاق (٢٢٠١)، سنن ابن ماجه، الزهد (٤٢٢٧)، مسند أحمد، مسند العشرة المبشرين بالجنة (١/ ٢٥)، مسند أحمد - مسند العشرة المبشرين بالجنة (١/ ٤٣).

(٢) الندوي، القواعد والضّوابط الفقهيّة، ١/ ٤٠.

(٣) علي حيدر، دُرر الحكّام ١/ ١٧.

(٤) راجع: مختصر الطحاوي، ص ٢٨٠، تكملة فتح القدير ١٢٧/٧، بدائع الصنائع ١٨٩/٤، تبيين الحقائق ١٢٥/٥.

(٥) راجع: الأم ٨٥/٣، المهذب ٢٦٧/١، مغني المحتاج ٣٧/٢ وما بعدها، الباجوري على ابن القاسم ٣٥٣/١.

ولا بعادة بين المتبايعين، وأجزته بصحّة الظاهر، وأكره لهما النّية، إذا كانت لو أُظهِرتْ كانت تُفسد البيع...»[1]، يقول محمد مصطفى شلبي معلّقًا على كلام الشافعي - رَحِمَهُ اللهُ-: «فهذه العبارة تفيد أنه يَعتبر العبارة ويرتّب عليها صحّة العقود، وإن كان يكره النية الخبيثة، لكن في بعض كتب الشافعية المتأخّرين ما يفيد أنهم يعتبرون الصِّيَغ في الغالب، وقد يعتبرون المعنى دون الصيغة...»[2].

فالاعتبار عندهم - أي: الشافعية ومن ينحو نحوهم- بظاهر العقود لا بما ينويه العاقدان، ولهذا يصحُّ عندهم بيع العِينة[3] ونكاح من قصد التحليل[4] ونظائره[5].

(١) انظر: الأم، دار المعرفة، بيروت ١٣٩٣، ٣/ ٧٤ بتصرف.

(٢) انظر: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، ص ٤٢٢، الهامش رقم (١).

(٣) بيع العِينة: هو أن يبيع السلعة بثمن مؤجّل، ثم يشتريها مرة أخرى نقدًا بثمن أقل، فتكون الصورة النهائية حصول النقد للمشتري، وسوف يسدده بأكثر منه بعد مدة، فكأنّه قرضٌ في صورة بيع.
انظر: عبدالكريم الرافعي، فتح العزيز بشرح الوجيز الشهير بالشرح الكبير، ٤/ ١٣٥ - ١٣٧.
أو بتعريف للمالكية هي: «بيع من طلبت منه سلعة قبل ملكه إياها طالبها بعد شرائها».
انظر: ابن الهُمام شرح فتح القدير - شرح الهداية ٦/ ٤٣٣، محمد الخرشي، شرح الخرشي على مختصر سيدي خليل ٥/ ١٠٥، أحمد الصّاوي، بُلغة السّالك لأقرب المسالك، ٣/ ١٢٨، محمد الدسوقي، حاشيّة الدّسوقيّ على الشّرح الكبير ٣/ ٨٨.

(٤) نكاح «التحليل» أو «نكاح المحلِّل»: هو عقد محرَّم فاسد، ويستحقّ فاعله اللّعن؛ لأنه لا يحلُّ للمطلِّق ولا للمرأة أن يحتالا على شرع الله للرّجوع لبعضهما بما يسمى «نكاح التّحليل»، وهو عقد له صور كثيرة ومتعددة في الفقه والواقع، وقد قرّر فقهاء السنّة والجماعة في عقائدهم حرمة نكاح التحليل والمتعة.
انظر: الدردير، حاشية الدسوقي، ٢/ ٢٥٨ وما بعدها، ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ٢/ ٥٨، ابن قدامة، المغني والشرح الكبير، ٧/ ٥٧٤، ابن مفلح، الفروع، ٥/ ٢١٥، المرداوي، الإنصاف في مسائل الخلاف، ٨/ ١٦١، البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، ٥/ ٩٤، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٣٢/ ١٥٠، الشّرح والإبانة على أصول السّنة والإبانة، ص ٩٣، تحقيق: رضا بن نعمان معطي، ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير ٣/ ٣٧٢.

(٥) انظر: شرف النووي، المجموع، ٩/ ٢٤٨، وابن عابدين، ردّ المحتار، ٥/ ٢٧٣، الكاساني، بدائع الصنائع، ٣/ ١٨٧.

فالشافعيّة - إذًا- يعتـدّون بالألفاظ في العقود دون النظر إلى النيّات والقصود، يقول الشيخ محمّد أبـو زُهـرة: «وأظهـرُ من يأخـذ بظاهـر العقود وعباراتها المكوّنة لها مـن غير نظـر إلى النيّات والأغـراض الشافعيّ -رحمه الله-؛ فهو لا يأخذ إلا بمقتضى ظاهـر الألفاظ في العقـود وما تدلّ عليه...»[١].

وفي موضع آخـر قال - رَحِمَهُ اللهُ-: «والحق: أن أكثر الفقهاء في الشريعة الإسلامية يأخذون بظاهرية العقود عند تفسيرها، والإلزام بأحكامها، بيد أن الشافعيّ أكثرهم تشدّدًا في الاستمساك بالظاهر من غير نظر إلى النيّات والأغراض؛ فهو يشدّدُ في ضرورة الأخذ بمقتضى ظاهر الألفاظ في العقود، وما تدلُّ عليه؛ لأن أحكام الدنيا كلها نيطت بالظاهر في الشرع الإسلاميّ (...). فالعقود كلُّها لا يُؤخَـذُ فيها إلا بما تنطق به عباراتها، من غير نظر إلى النّيّات خيّرة كانت أو غير خيّرة...»[٢].

وإذا كانت الأحكام في الدنيا لا ينظر فيها إلى النيّة، فالعقود كلّها تُلغى فيها النيّات والمقاصد، والعبرة فيها ما تنطق به عباراتها، فإذا كان العقد صحيحًا بمقتضى ألفاظه وما اشترط فيه وما اقترن به، فهو عقد صحيح من كل الوجوه من غير نظر إلى الدافع والنيّة؛ لأن النيّة تكفّل الله بمحاسبة العبد عليها[٣].

وعلى أساس هـذا الرأي ذهب الشافعيّ إلى صحّة نكاح المحلِّل، سواء كانت نيته ونيتها الإحـلال أو كانت نيته هو فقط الإحـــلال.. وأضاف

---

(١) الملكيّة ونظريّـة العـقـد في الشّـريعـة الإسلاميّـة، ص ٢١٠ و٢٠٥.

(٢) الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهُهُ، ص: ٣٤٤ - ٣٤٥ بتصرُّف.

(٣) انظر: المصدر السابق المكان نفسه.

أيضًا عدم إرث المرأة التي طلّقها زوجها بائنًا في مرض الموت، ولا عبرة عنده بأنّ الزوج قد يقصد بطلاقه حرمانها من الميراث؛ لأن الطّلاق البائن يرفع النكاح ويمنع التّوارث.

بينما اعتبر بيوع الآجال صحيحة؛ لأن من باع سلعة بثمن مؤجّلٍ ثم اشتراها من مبتاعها بثمن أقلّ من الثمن الأول نقدًا فالبيع صحيح؛ لأن البيع الثاني غير البيع الأول وقد استوفى شروطه المطلوبة، ولا عبرة بكونه قصد الرّبا، واتّخذ البيع وسيلة له؛ لأن حمل الناس على التّهم، وأخذهم بالظّنون لا يجوز(١).

وهكذا يتّضحُ أن الشّافعيّ ينظر إلى الألفاظ، ويُهدِر النيّات والبواعث، فلا يأخذ بها إلاّ إذا ظهرت وانكشفت بلفظٍ يُذكر في العقد.

أما الحنفيّة: فهم يميلون إلى الأخذ بظاهر عبارات العقود من غير تحرٍّ وتتبُّعٍ للنيات الخفيّة، ويتبين ذلك من خلال ما تفيده الفروع المختلفة في المذهب، فهم يرون أن نكاح المحلّل صحيح، بشرط عدم الإشارة إلى التحليل في العقد، وعدم اشتراط الزوج والزوجة ذلك في العقد(٢)، كما أنهم جوّزوا بيع العِينة، مع أنّ الباعث عليه التوصّل إلى الرّبا(٣).

---

(١) الأم ٣/٣٣ و٦٩، وانظر: القاضي عبدالوهاب، الإشراف على مسائل الخلاف ١/٢٧٥.

(٢) يرى أبو حنيفة أنه حتى لو اشترطا ذلك في العقد فهو صحيح والشرط باطل؛ لأنه فاسد، وقال الصاحبان: إنّ النكاح يكون غير صحيح؛ لأنه في معنى النّكاح المؤقّت. وفي بعض كتب الحنفيّة: أنه مأجور وإن شرطاه بالقول لقصد الإصلاح.
انظر: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، باب ما جاء في نكاح المتعة، ٤/٢٦٧ راجعه وضبطه: عبدالوهاب عبداللطيف، الموسوعة الفقهية، ٤١/٣٤٨.

(٣) كره بعض الحنفية هذا البيع، ولكن ذلك لم يمنع من إجازته وتسويغه مع الكراهة.

ولنا هنا وقفة قصيرة لتوضيح رأيهم في المسألة:

ذهب الحنفيّة والحنابلة[١] إلى أن العلّة التي تُعرف بها الأموال الرّبويّة تتمثل في أمرين لا بدّ من اجتماعهما حتى يوصف المال بالـربويّة، ومن ثم يكون كل منهما شطر العلة، فلا يكفي أحدهما فقط لجعل ما توافر فيه ربويًّا.

وهذان الأمران هما:

١- أن يكون المال مما يوزن، كالذهب والفضة، أو مما يُكال كالحنطة والشعير والتمر والملح[٢]، وهذا هو القدر، أي: معرفة القدر عن طريق الوزن أو الكيل.

٢- أن يتّحِـد الجنس في المالين المتبادلين.

فالعلة - إذًا- عند الحنفية والحنابلة في الأموال الربوية شطران: القدر والجنس. وقد احتجوا في إثبات أن علّة الأموال الربوية هي القدر والجنس، بحجج أهمها:

١- إن النبي ﷺ عندما قال: «الحنطة بالحنطة مِثلاً بمثل»، فقد أوجب المماثلة لجواز العقد، أي: أن يكون المال قابلاً للمماثلة. ولا يكون قابلاً للمماثلة ما لا يكون موزونًا أو مكيلاً، فالتفاحة مَثلاً لا تقبل المماثلة بالاتفاق، لذا فإنها ليست من الأموال الربوية.

---

(١) انظر في تفصيل أقوالهم وآرائهم كلاً من:
- السرخسي، المبسوط، ١٢/١١٦- ١٢٠.
- ابن قدامة، المغني، ٤/٥-٧.

(٢) انظر: نوري عبد الرسول الخاقاني، المصرفية الإسلامية: الأسس النظريّة وإشكاليّة التطبيق، ص ٣٠.

٢- إن النبي ﷺ قد نصّ على الأصناف الستّة، وعطف بعضها على بعض، فينبغي أن تكون العلة في الكل واحدة، وهي القدر والجنس.

وفيما يأتي تلخيص لرأي الحنفية والحنابلة في جريان الربا في الأموال المختلفة:

- يجري كل من ربا الفضل وربا النساء في الموزون بالموزون من جنس واحد، وفي المكيل بالمكيل من جنس واحد.
- يجري ربا النَّساء فقط، ولا يجري ربا الفضل في الموزون بالموزون من جنسين مختلفين، وفي المكيل بالمكيل من جنسين مختلفين.
- لا يجري ربًا مطلقاً، لا ربا الفضل ولا ربا النَّساء في الموزون بالمكيل.
- يجري ربا النَّساء فقط ولا يجري ربا الفضل في غير المكيل وغير الموزون (المعدود) من جنس واحد، أما بغير جنسه فلا يجري الربا مطلقًا.

ومن خلال ما أشرنا إليه، يظهر أنهم لا يتّبعون النيّات والمقاصد والأغراض ليبنوا عليها أحكام العقود، وإنما يهتمّون بما تدلّ عليه ظواهر العبارات في العقود(١).

وهكذا يتّضحُ أن المذهب الحنفيّ يقارب مذهب الشافعيّ في جعل الأحكام تابعة لما تدلُّ عليه العبارات من غير التفات إلى النيات والمقاصد(٢).

فالألفاظ إذَا لم تكن متطابقة مع النيّة والمقصد ومرمى العاقد من العقد، لا ينشأ عنها عقد، ولا يناط بها حكم؛ والنيّات تتلمّس ويبحث عنها إذا وجدت أمارات لها(٣).

---

(١) انظر: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٢) يرى الشيخ عبدالكريم زيدان أنّ المذهب الحنفيّ يُعتبر وسطًا بين الآخذين بالنيّات والنّاكرين لها؛ لأنه يشتمل على بعض الأحكام التي لوحظ فيها مقاصد المتعاقدين وبواعثهم إلى التصرف... انظر: مجموعة بحوث فقهية، ص: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

(٣) انظر: الملكية ونظريّة العقد، ص: ٢١٩، ٢٢٠.

الـــرأي الـــرّاجح:

ممّا سبق يتّضحُ أنّ هذه القاعدة تدخل في كثير من أبواب الدّين؛ فهي تشمل مختلف فروع المعاملات، إذ «تجري في كثير من الأبواب الفقهيّة مثل: المعــاوضات والتمليكات الماليّة والإبــراء، وتجري في الوكالات والضمانات والأمانات والعقوبات...»[١]، وهي بمثابة الفيصل في كنايات العقود مثل: كنايات البيع والهبة والوقف والقرض والضّمان والحوالة والوكالة والإقالة...[٢].

ثانيًا: من تطبيقــات القاعــدة في نــوازل المعامــلات الماليّــة المعــاصـــرة:

مما ينبغي رده إلى صلب هذه القاعدة وما تفرّع عنها: ما انتشــر في واقعنا الإسلاميّ المعاصــر من التّعــاملات والعقــود الّتي يختلف مقصودها عن شكلها الظاهريّ، ومن بين هذه العقود نشير إلى الآتي:

١- الــودائــع المصــرفيّة[٣]: فحقيقة هذه المعاملة أنها قــرضٌ مضمونٌ

---

(١) أحمد الزرقا، شــرح القــواعــد الفقهيّة، ص ٤٧.

(٢) السيوطــي، الأشباه والنّظائـــر، ص ٤٩.

(٣) الودائــع المصرفيّة: الوديعة: هي ما يترك عند الغير لحفظه، دون أن يتصرف فيه، وهذا ينطبق على ما يسمى بـ: «صندوق الأمانات" الذي يوجد في الفنادق وغيرها، وربما وجد في بعض البنوك. وأما يسمى بالوديعة البنكية: فهو خارج عن هذا المفهوم؛ لأن البنك لا يحتفظ بعين المال بل يتصرف فيه.
هذا من حيث الاسم، وأما من حيث الحكم، فالوديعة البنكية نوعان:
- الأول: وديعة غير استثماريّة، وتسمى: وديعة تحت الطلب، أو يطلق عليها: الحساب الجاري...
- والثاني: الوديعة الاستثماريّة... ولكل نوع صوره وصفاته وأحكامه وضوابطه الشرعيّة والقانونيّة... انظر: وليد العايب، لحــلو بوخاري، اقتصاديّات البنوك والتقنيّات البنكيّة، ص ص: ٥٣-٥٩، عبدالمجيد محمد عبودة، النظام البنكي في المملكة العربية السعودية، ص ص: ١٢٢ - ١٤٧، عائشة الشرقاوي المالقي، البنوك الإسلاميّة التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق، ص: ٢١٢، ٢١٣ و٢١٩.

بفائدة محدّدة سلفًا، وما دامت الوديعة مضمونة فلا يمكن أن تُكيّف شرعًا على أنها وديعة، وإنما هي قرض، فإذا حُدّدت لها فائدة مشروطة سلفًا كانت قرضًا رِبَويًّا محرّمًا.

٢- البيع بالتّقسيط[١]: كما تُجريه البنوك الرّبَويّة بالاتّفاق مع الجهات القائمة بالبيع، كوكالات السّيارات، فمثل هذا البيع الذي ينُصُّ فيه على الفائدة مفصولة عن الثّمن الحالّ لا يسمى بيعًا بالتقسيط، وتسميته بهذا الاسم لا يخرجه عن حقيقته الشرعيّة؛ لأن باقي الثمن وقعت فيه الزّيادة بعد أن استقرّ في ذمّة المشتري.

٣- التّورُّق[٢] المنظّم: وهو من المعاملات المالية التي تنظّمها بعض البنوك الإسلاميّة، بحيث لا يكون البيع مقصودًا للبنك والشراء لا يكون مقصودًا للعميل، وإنما قصدُ العميل الحصول على النّقد أو تسديد

---

(١) البيع بالتّقسيط أو بيع التقسيط: هو بيع يُعَجَّل فيه المبيع (السِّلعة) ويتأجل فيه الثمن كلُّه أو بعضُه على أقساط معلومة لآجال معلومة.
واستند الفقهاء - قديمًا وحديثًا- إلى نصوص شرعيّة لتأصيل هذه المعاملة التجاريّة، والنصوص وإن وردت بجواز تأجيل الثمن، إلا أنه لم يرد في النصوص جواز زيادة الثمن من أجل التأجيل.

(٢) التورُّق في الاصطلاح: هو أن يشتري سلعة نسيئة، ثم يبيعها نقداً لغير البائع، بأقلّ مما اشتراها به، ليحصل بذلك على النقد. انظر: الموسوعة الفقهية، ١٤ /١٤٧.
ويُعرّف التورّق المصرفي المنظّم بأنه: تحصيل النقد بشراء سلعة من البنك، وتوكيله في بيعها، وقيّد ثمنها في حساب المشتري. انظر: عبدالله بن محمد بن حسن السعيدي، التورُّق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر، بحث مقدّم للدورة السابعة عشرة للمجمع الفقهي الإسلاميّ المنعقدة بمكة المكرمة، الثلاثاء ١٩ - ٢٠/ ١٠/ ١٤٢٤هـ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٧، ٢٠١٥م، ص ١٣.
وقد نبّهت "الموسوعة" على أن التسمية بهذا المصطلح لم ترد إلا عند فقهاء الحنابلة، أما غيرهم فقد تكلموا عنها في مسائل بيع العينة. و«جمهور العلماء على إباحتها؛ لأنه لم يظهر فيها قصد الربا ولا صورته». انظر: الموسوعة الفقهية، ١٤/ ١٤٨.

دَينه لدى البنك، وقصدُ البنك الاستـربـاح من وراء حاجة العميل أو تحصيل دَينه الـذي في ذمّته.

القاعـدة الثّانيّة: «لا ضَـــررٌ ولا ضِـــرارٌ»[١]:

أوّلاً: أهمّية القاعدة في التّشـريع الإسلامي:

تُعتبَـر هذه القاعدة من القواعد الكلّية الكبرى في الشريعة الإسلاميّة التي يعتمد عليها الفقهاء والقانونيون معًا في تقرير كثير من أحكام الحوادث والنّـوازل والمسائـل المستجـدّة. وهذه الكليّـة الشرعيّـة من أهم الكليّـات وأجلّها شأنًا في الفقه الإسلاميّ، ولها تطبيقات واسعة في مختلف المجالات الفقهيّة.

وأصلها: قول النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار)[٢]، والذي يُعـدُّ من جوامع كلمه ﷺ؛ وهي قاعدة كبرى أغلق بها رسول الله ﷺ منافذ الضَّـرر والفساد أمام المسلمين، فلم يبق في تشريع الإسلام إذنٌ إلا كلُّ ما فيه صلاحهـم في دنياهم وآخرتهم[٣].

قال الشيخ الندوي في شأنها: «فيها من الفقه ما لا حصر له، ولعلّها تتضمّـن نصفه؛ فإن الأحكـام إمَّا لجلب المنافع أو لدفع المضارّ، فيدخل فيها دفع الضروريّـات الخمس، التي هي: حفظ الدين، النفس أو الحياة، العقل، النسل أو العرض والمال»[٤].

---

(١) تشهد لهذه القاعدة أدلّة كثيرة من الكتاب والسّنة، لا داعي للتفصيل فيها.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، وأحمد في المسند ٥/٣٢٦، وابن ماجه في السنن، كتاب الأحكام، باب من بني في حقه ما يضر جاره، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٣/٤٠٨، وصحيح سنن ابن ماجه ٢/٢٥٧، رقم ١٩٠٩، ١٩١٠.

(٣) انظر: عبدالإله القاسمي، الكليات الشّـرعيـة في السنّة من خلال سنن أبي داود، ص ١٧٩.

(٤) انظر: القواعد الفقهيّة، ص ٢٨٧ بتصرّف يسير.

ونظرًا لكونها واحدة من القواعد المعلومة والمهمّة عند الفقهاء - لعمومها وشمولها لكثير من الأبواب الفقهيّة والمسائل الفرعيّة-، فإنه يتبيّن بالاستقراء أنّ أغلب كتب القواعد الفقهيّة عبّرت عنها اختصارًا بـ: (الضرر يُزال)، وعبّر عنها الشيخ عبد الرحمن السعدي[1]، والدكتور/ صدقي البورنو، والأستاذ الزرقاء بـ: (لا ضرر ولا ضرار)، وهو ما جعله الآخرون أصلاً لها، ولها مجالات واسعة وتطبيقات وتفريعات كثيرة في الفقه الإسلاميّ والقانون أيضًا[2].

وقد تفرّعت عن هذه القاعدة قواعد أخرى كثيرة[3]، أُفردت بالبحث والتأليف والتّصنيف عند كثير من المعاصرين[4].

ثانيًا: شرحُ القاعدة:

صُدّرت هذه القاعدة بحرف «لا» النافيّة للجنس، وتسمى «لام التّبرئة»؛ سمّيت بذلك لأنها تنفي الجنس؛ فكأنها تدلّ على البراءة من ذلك الجنس.

---

(١) انظر: المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، القاعدة الخامسة عشرة: (لا ضرر ولا ضرار).

(٢) انظر: محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكليّة، ص٧٧، أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ٢ /٧٧٩.

(٣) مثل: قاعدة: (الضرر يُزال)، و (الضرر يُدفع بقدر الإمكان)، و (الضرر لا يزال بمثله أو بالضرر)، و(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)، ونحوها. راجع: محمد الزّحيليّ، القواعد الفقهيّة وتطبيقاتها على المذاهب الأربعة، ١/ ٢٠٠- ٢٥٦، أحمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، شرح وتعليق: مصطفى الزرقا.

(٤) من الباحثين الذين أفردوا هذه القاعدة بالبحث والدراسة نذكر: الدكتور/ عبدالله الهلالي، إذ أفردها بالدراسة في أطروحته للدكتوراه تحت عنوان: قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»: مقاصدها وتطبيقاتها الفقهيّة، وهي رسالة مطبوعة ومتداولة بين الباحثين.

والضّـرر: النُّقصان يدخل في الشيء، تقول: دخل عليه ضـرر في مـاله، والضـرُّ: ضدّ النّـفع، والاسم الضّـرر.

والضّرار ـ بكسـر الضّاد-: من ضره وضاره بمعنى، وقيل: هو مقابلة الضّـرر بالضّـرر، وهو المشهور. قال ابن عبد البـرّ: «معنى «لا ضـرر»: لا يُدخَـلُ على أحد ضررًا لم يُدخِله على نفسه، ومعنى «لا ضِـرار»: لا يُضـارّ أحدٌ بأحـدٍ»(١).

وعن أوجه التّـشابه والاختلاف بين الضَّـرر والضِّـرار قال الشيخ الزرقا: «المشهور: أن بينهما فـرقًا؛ فحَملُ اللفظ على التأسيـس أولى من التأكيد، وأحسن الأقوال في الفرق أن معنى الأول: إلحاق مفسدة بالغير مطلـقًا، ومعنى الثاني: إلحاق مفسدة بالغـير على وجه المقابلة له لكن من غير تقييدٍ بقيد الاعتداء بالمثل والانتصار للحقِّ»(٢).

فهذه القاعدة تُعدُّ واحدة من أركان الشّـريعـة، وتشهـد لها نصوص كثيرة من الكتاب والسنّة، وهي أساس لمنع الفعل الضار، وترتيب نتائجه في التعويض الماليّ والعقوبة، وهي أيضًا سند لمبدأ الاستصلاح في جلب المصالح ودرء المفاسد؛ وهي عدة الفقهاء وعمدتهم وميزانهم في تقرير الأحكام الشرعية للحـــوادث(٣).

ونصّ هذه القاعدة ينفي الضرر فيوجب منعه مطلقًا، ويشمل ذلك

---

(١) انظر: الاستذكار، ١٩١/٧، تحقيق: سالم محمد عطا.

(٢) انظر: شرح القواعد الفقهيّة، ص ١٦٥.

(٣) انظـر: الزرقاء، المدخل الفقهيّ، ص ٨٧٩، صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعـد الفقه الكليّة، ص٨٧.

الضرر العام والضرر الخاص، ويشمل أيضًا دفع الضرر قبل وقوعه بطرق الوقاية الممكنة، كما يشمل أيضًا دفعه قبل وقوعه بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره وتمنع تكراره؛ ومن ثَمَّ فإن إنزال العقوبات المشروعة بالمجرمين لا ينافي هذه القاعدة وإن ترتب عليها ضرر بهم؛ لأن فيها عدلاً ودفعاً لضرر أعم وأعظم.

ففي هذه القاعدة نفيٌ لجنس الضّـرر، ونفيٌ لجنس الإضـرار، أي: لا ضرر ولا ضرار، فيرجع معناها إلى نفي جنس الضـرر عن النّفس وعن الغيـر[1].

ثالثًا: ما يُبنى عليها من أبواب الفقه:

يبني الفقهاء على هذه القاعدة كـثيرًا من أبواب الفقه، نذكر منها:

الرد بالعيب، وجميع أنواع الخيارات، من اختلاف الوصف المشروط، والتعزير، وإفلاس المشتري، والحجر بأنواعه، والشُّفعة؛ لأنها شُـرعت لدفع ضرر القسمة، والقصاص والحدود والكفارات، وضمان المتلف، والقسمة، ونصب الأئمة والقضاة، ودفع الصّـائل، وقتال المشركين والبغاة، وفسخ النكاح بالعيوب، أو الإفساد، أو غير ذلك[2].

فمن أتلف مال غيره ـ مثلاً ـ لا يجوز أن يُقابل بإتلاف ماله؛ لأن ذلك توسيع للضرر بلا منفعة، وأفضل منه تضمين المتلِف قيمة ما أتلف، فإن فيه نفعاً بتعويض الضرر، وتحويل الضرر نفسه إلى حساب المعتدي، وذلك

(١) انظر: مصطفى الـزّاهـد، القواعد والضوابط الفقهيّة وتطبيقاتها عند ابن جُـزَي، ص ٩٨.
(٢) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص٤٨.

بخلاف الجناية على النفس أو البدن مما شُرِّع فيه القِصاص؛ فمن قتل يُقتل، ومن قطع يُقطع؛ لأن هذه الجنايات لا يقطعها إلا عقوبة من جنسها[١].

رابعًا: من أحكام وتطبيقات هذه القاعدة:

١- لو انتهت مدة إجارة الأرض الزراعية قبل أن يُستَحصَد الزرع، فإن الأرض تبقى في يد المستأجر بأجر المثل حتى يستحصد، منعاً لضرر المستأجر بقلع الزّرع قبل أوانه.

٢ ـ لو باع شيئًا مما يسرع إليه الفساد كالفواكه مثلاً، وغاب المشتري قبل نقد الثمن وقبض المبيع وخيف فساده، فللبائع أن يفسخ البيع ويبيع غيره دفعاً للضرر.

٣ ـ يجوز حبس المشهورين بالدَّعارة والفساد حتى تظهر توبتهم، ولو لم يثبت عليهم جُرمٌ معين بطريق قضائي دفعًا لشرِّهم؛ لأنهم قد يحتاطون ويتحفّظون، ومن ثم يملؤون الدنيا فسادًا وإضرارًا، ولا يمكن إثبات شيءٍ عليهم بطريق قضائي[٢].

٤- منع التجارة في المحرّمات: كالخمور والمخدرات والقمار والخنزير، ونحو ذلك، ولو أن فيها أرباحًا وتحققت فيها منافع اقتصادية وتجارية وسياحية كثيرة.

---

(١) الزرقاء، المدخل الفقهيّ، ص٩٧٩ بتصرف.

(٢) المرجع السابق، الموضع نفسه بتصرف.

ـ خامسًا: مجال تطبيق القاعدة في المعاملات الماليّة المعاصرة:

إن مجال تطبيق قاعدة «الضّرر والضّرار» في أبواب المعاملات الماليّة واسع جدًّا، ومن أمثلة تطبيقها نذكر الآتي:

١- مسألة ما يطرأ على العقود من ظروف طارئة، مما يرجع على أحد المتعاقدين بالضرر الكبير والخسائر الجسيمة، كأن يوقّع الطرفان عقد مقاولة على إنشاء مبنى معين، ويتفقان على الثمن المقابل، ثم يفاجأ الطرف المسئول على التنفيذ بارتفاع شديد في الأسعار بسبب من الأسباب الطارئة، مما يترتب عليه خسارة كبيرة، ومثل ذلك قد يحدث في عقود الاستيراد والتصدير.

وقد ناقش مجمع الفقه الإسلاميّ برابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة (١٤٠٢هـ) هذه القضية تحت قاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)، وقاعدة (الضرر يُزال)، وقاعدة (الضرر يُدفع بقدر الإمكان)، وقرَّر ما يلي:

ـ في العقود المتراخيّة التنفيذ مثل: عقود التّوريد والتعهدات والمقاولات إذا تبدّلت الظروف والمعاملات التي تم فيها التعاقد تبدُّلاً غيّر الأوضاع والتكاليف والأسعار تغيُّرًا كبيرًا بأسباب طارئة عامة لم تكن متوقّعة حين التّعاقد، يلحق مما يلحق بالملتزم خسائر جسيمة دون إهمال أو تقصير منه.. فإنه يجوز تعديل الحقوق والالتزامات بصورة توزيع القدر المتجاوز للمتعاقد من الخسارة على الطرفين المتعاقدين، كما يجوز فسخ العقد إذا كان فسخه أصلح وأسهل مع تعويض عادل للملتزم له يجبر له جانبًا معقولاً من الخسارة التي تلحقه في العقد.. ولا بد أن تعتمد هذه الموازنات رأي أهل الخبرة والاختصاص[1].

(١) راجع: القرار الرّابع لمجمع رابطة العالم الإسلاميّ، الدورة الرابعة عشرة، يناير ١٩٩٥م.

٢- البيع للمُسْتَرسِل[١] بسعر يخالف سعر السوق، والتسعير بما لا يضرّ الباعة... وتوضيح صورة المسألة باقتضاب في الآتي:

أ- تعريف بيع المسترسِل:

المسترسل لغة: اسم فاعل من الاسترسال، وهو الاستئناس والطمأنينة إلى الشيء، يقال: استرسل إليه: أي انبسط واستأنس، وأصله من السكون والثبات[٢].

واصطلاحًا: الجاهل بالقيمة من بائعٍ ومشترٍ، ولا يحسن أن يماكس[٣].

ب- صورة المسألة:

كأن يأتي أحد إلى رب السلعة، ويقول: أنا أجهل ثمنها فبِعني كما تبيع للناس أو بالعكس، فيقول البائع للمشتري: أنا لا أعلم قيمة هذه السلعة، فاشْتَرِ منّي كما يُشترى من الناس.

ج- حكم بيع المسترسِل:

يثبت خيار الغبن للمسترسل عند السادة الحنابلة[٤]، ووافقهم السادة المالكية[٥]، وخالفهم في ذلك السادة الحنفية[٦]، والسادة الشافعية[٧].

---

(١) بيع الاسترسال، أو الاستئمان، أو الاستسلام الكل يعني شيء واحد في عرف الفقهاء الذين اعترفوا به.

(٢) لسان العرب ١١/ ٢٨٣.

(٣) كشاف القناع ٣/ ٢١٢.

(٤) شرح منتهى الإرادات ٢/ ٤١، كشاف القناع ٣/ ٢١٢.

(٥) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٣/ ١٤١.

(٦) بدائع الصنائع ٥/ ٢٣٢، حاشية ابن عابدين ٤/ ١٠٣.

(٧) روضة الطالبين ٣/ ٤٧٠، المجموع ١٢/ ٣٢٦.

يقول الدكتور/ مسلم اليوسف – مرجِّحًا ما توصّل إليه من حكم بخصوص هذه المعاملة-:

«أميل – والله أعلم- إلى أن العقد المشوب بالاسترسال ينطبق عليه حكم حديث (لا خلابة)[1]؛ لأن رضا المسترسل غير صحيح، ذلك أنه عندما أقدم على إبرام العقد كان يعتمد على ثقته بالبائع، فلما ظهر أنه قد خان هذا الثقة، وأنه قد غبنه بالسعر كان رضا المشتري المسترسل غير صحيح، بل هو مشوب بأحد عيوب الرضا المثبت لخيار الغبن وفق منطوق ومدلول حديث رسول الله ﷺ»[2].

إن الشريعة الإسلامية كلها رحمة وحكمة، وهي تقف مع الحق أينما وجد، فكيف بمن به ضعف وخلل بحكمه فمن باب أولى أن تقف نصوص الشرع، ومن يطبقها بجانب هؤلاء الذين لا يحسنون البيع والشراء أو الذين لا يعرفوا كيف يحموا أنفسهم وأموالهم من أصحاب النفوس المريضة والضعيفة[3].

ومن خلال هذه النماذج والتطبيقات لهذه القاعدة، يمكن القول:

إن الإسلام حرص على رفع الضرر عن العبد بعد وقوعه، كما حرص على دفعه قبل وقوعه بشتى الوسائل والأساليب الناجعة والإجراءات والتدابير

---

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: ذكر رجل لرسول الله ﷺ أنه يخدع في البيوع، فقال: (من بايعت فقل: لا خلابة). رواه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، ١٠/١٢.

(٢) بيع المسترسل في الفقه الإسلامي، حلب، الثلاثاء ١ محرم ١٤٢٧هـ الموافق: ٢٠٠٥/١/٣١م، ص ١٠.

(٣) المصدر السابق نفسه، المكان نفسه.

الرادعة؛ مما يحقّق للعبد المصلحة، ويدفع عنه المفسدة، وَفقاً لنظريّة المصالح والمفاسد، التي تقتضيها المقاصد الشرعية لحفظ نفس العبد ودينه وعرضه وعقله وماله.

ومن هنا نجد أن قاعدة: (الضرر يزال) هي قاعدة مهمة جدًّا لتحقيق المقاصد الشرعيّة؛ حيث تقتضي تحقيق المصلحة ودفع المفسدة، وهي ما تقتضيها قواعدها الفرعيّة التي تبين معنى الضرر، وكيف تكون إزالته؟ وتبين حالات الضّـرورة، ومتى يفعل العبد المحظور من أجلها؟ كما أن قاعـدة (درء المفاسد أوْلى من جلب المنافع) تؤكّد لنا على أن الإنسان لا يجوز له أن يُـلحق الضرر بغيره مقابل انتفاعه هو بحقه؛ وهذا ما اصطلح عليه شُـرّاح القانون الحديث اليوم بـ: «نظرية التعسُّـف في استخدام الحـقّ»، والتي بيّنت المسموح والممنوع في استخدام الحقّ.

القاعدة الثّالثة: «اليقيـن لا يـزول بالشّـكّ»[1]:

أولاً: شـرح القـاعـدة:

تعني هذه الـقاعـدة: أنّ ما علِم ثبوته بيقينٍ وجودًا أو عدمًا لا يرتفع بمجرّد الشـكّ، بل إن الأمر المتيقّن لا يرتفـع إلا باليقين.

وبمعنى آخـر: أنّ الشك إذا ورد على الإنسان، وكان عنده يقين سابق؛ فإنه لا يلتفت إلى الشكّ، بل يرجع في الحكم إلى اليقين السابق عليه.

(١) انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٥٠ - ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٥٦، درر الأحكام شرح مجلة الأحكام، المادة: الرابعة، ص ٢٠، محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ١٠٢.

هذا، وقد فرّع الفقهاء عن هذه القاعدة قواعد كثيرة من أهمّها ما يلي:

١- قاعدة «الأصل بقاء ما كان على ما كان».

٢- قاعدة «الأصل براءة الذِّمة».

٣- قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة».

٤- قاعدة «الأصل في الأشياء الطهارة».

٥- قاعدة «الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته».

٦- قاعدة «الأصل في العقود والشّروط الإباحة والصحّة».

٧- قاعدة «الأصل في الصفات العارضة العدم».

٨- قاعدة «الأصل في الأبضاع التحريم».

٩- قاعدة «الأصل في الكلام الحقيقة».

١٠- قاعدة «لا عبرة للدّلالة في مقابل التّصريح»[١]، وغيرها من القواعد والأصول المتفرّغة عنها، والتي نجدها متناثرة في ثنايا مصنفات القواعد الفقهية.

---

(١) تشمل هذه القاعدة ومثيلاتها أمثلة تطبيقية كثيرة عن الحصر، تدخل في كل الأبواب الفقهيّة، ومن بينها باب المعاملات والعقود والعبادات ونحوها، حتى قال بعض العلماء: «هذه القاعدة تدخل في جميع أبواب الفقه، والمسائل المخرّجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه وأكثر»؛ وهي قاعدة تستند إلى أدلّة شرعية صحيحة من الكتاب والسنّة. انظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٥١، الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ١/ ١٩٤، السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرّع عنها، ص ٢٠٧ وما يليها.

ثانيًا: مجـال تطبيـق الـقاعـدة في المعامـلات الماليّـة:

هناك مجالات كثيرة لتطبيق هذه القاعدة وما تفـرّع عنها، ومن الحالات المتعلّـقة بنـوازل المعامـلات الماليّة نشيـر إلى الآتي:

١- إن التنافس التجاريّ، والمصالح المادِّية، والتَّكسُّـب المادِّي السريع جعل كـثيرًا من التجار يلجؤون إلى استغلال ما ورد من كلام بعض أهل العلم القائلين بطهارة ما يستحيل من النجاسات بذاته أو بفعل فاعل، من غير اعتبار للسبب السابق المتعلق بتعاطي النجاسات بيعاً وشراءً واستعمالاً، فضلاً عن التحايل لإدخالها في المواد التي يتعاطاها الإنسان مما فيها قوام بدنه.

٢- حـــقّ الـــردّ بالعيب لا يثبت بالـشكّ[1]؛ لأن الأصل المتيقن به هو السّـــلامة من العيب، فلا يثبت العيب الموجب للخيار إلا بيقين.

٣- مسألة القرعة الماليّة الشّهـريّة، أو اشتراك الموظفين بمبلغ شهريًّا يعطى لمن يفـوز بالقرعـة، أو ما تسمّى في عُـرف المغاربة اليوم بـقرعـة «دارَتْ» أو «الدَّايـــرة»:

أجـاز بعض المعاصرين معـاملة (دارت) أو «الـدَّايـــرة»، وهي تعني عند المغاربة خصوصًا: اتّـفاق جماعة من الناس على دفع قسط من المال نهاية كل شهر على أن تُجمع الأقساط فتسلَّـم لأحدهم بالقرعة، وهكذا تستمر العملية متمِّ كل شهر بنفس المبلغ حتى يستفيدوا جميعًا.

---

(١) انظر: الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، ٣/ ٦٠ تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي.

وهذه المعاملة هي واحدة من النّوازل الماليّة المعاصرة التي جرى بها العمل في معاملات الناس اليوم كثيرًا، فتجدهم يكثرون من السؤال والفتوى عن حكمها: هل يجوز التعامل بها أم لا؟

وقد أبدى عددٌ من العلماء المعاصرين رأيهم في النازلة، وبحثوا لها عن مخرج فقهي يناسب أحوال المكلّفين، فعن تصويرها وتكييفها الفقهي يقول الشيخ عبدالرحمن السعدي - رَحِمَهُ اللهُ-:

بيان المسألة (أي: مسألة القُرعة الماليّة الشّهريّة): هي أنْ يجتمع مجموعة من الناس، وكل واحدٍ يدفع مبلغًا معينًا في الشهر، ثم كل شهر يأخذها واحد... إذا قلنا لهم: يجوز هذا الكلام، هل نقطع به مئة بالمئة؟

لا، لكن نقول: يجوز، ونقول: إنّ هذا بنسبة سبعين بالمئة يترجّح، فيجوز لنا أن نقدِم عليه؛ لأن هذا اتباع للظن الرّاجح، أي: الظن الغالب...[1].

ووجد من علماء المغاربة المعاصرين من أفتى بتحريمها قطعًا، استنادًا لأدلّة لا يتّسع المقام لجردها، فقد رأى الشيخ الدكتور/ محمد التَّاويل - رَحِمَهُ اللهُ- عدم جواز العمل بها قطعًا، وقد صوّرها في الشكل التالي:

صُورتها (تكييفها الشرعي): أن تتَّفق جماعة - ثلاثة أو أكثر- على أن يضع كل واحد منهم مبلغًا محدّدًا من المال بالتساوي، ويضعونه في حساب بنكيّ أو عند أحدهم، على أساس أنه عندما يجتمع مبلغ مهم يأخذه أحدهم بالقرعة، ثم يستأنفون الجمع، حتى يجتمع مثل المبلغ الأول، فيأخذه واحد

(١) انظر: ناصر بن سعيد بن سيف السيف، الشُّروحات الذهبية على منظومة القواعد الفقهيّة، ص ٣٣، وحمد بن عبدالله بن عبدالعزيز الحمد، شرح منظومة القواعد الفقهية للسعدي، شرح قوله: ((وترجع الأحكام لليقين فلا يزيل الشك لليقين...))، ٣/٢.

من الباقين بالقرعة أيضًا، وهكذا دواليك حتى يأتي على آخرهم.

وهي معاملة شائعة بين الناس ويكثر السؤال عنها، وهي معاملة ممنوعة ومحـرّمة، وقد سئلت عنها مرارًا فأجبت بأنها معاملة غير جائزة في رأيي[١].

وممّا قالـه الشيخ سعيد عبدالعظيم تحت عنوان «الجمعيـات جائـزة»: «جرت عادة كثير من الناس أن تشترك مجموعة في مبالغ شهريّة بالتساوي على أن ترد المبالغ المحصّلة بالدّور على المشتركين بالتراضي، وهذا العمل فيه تيسير على المعسرين، وهو نوع من التّكافل والتّعاون على البِـرِّ والتقوى، وليس من قبيل القرض الذي جـرَّ نفعًا.. وقد أجازت لجنة الفتوى بالسعودية برئاسة الشيخ ابن باز الجمعيات كما ورد في مجلة البحوث الإسلامية...»[٢] ا.هـ.

فالظّاهر أن المسألة خلافية، وهو خلاف سائغ لا يُنكر فيه على المخالف، فلكلٍّ استدلاله ووجهة نظره، لكن قد يظهر أمـرٌ يحلُّ لنا إشكالاً كبيرًا، وهو: أن من حـرَّم هذه الصورة من المعاملات إنما حرَّمها لقاعدة (كل قرض جـرّ نفع - مشروط - فهو ربا)، ومن فروعها: أقرضني أقرضك، وإذا طبِّق هذه الصورة على مسألتنا، فهي لا تتنزَّل عليها إلا في بعض صورها.

وتوضيح ذلك: أن الجمعيات التي لا يشترط فيها أن تدوم لأكثر من

---

(١) انظر: محمد التّـاويـل، حكـم المعاملة الماليّة المعـروفـة شعبيًّا باسـم «دَارَتْ»، فتوى محرّرة من سبع ورقات ومنشورة على مـوقـع «جـامـع الـقرويـين». تاريخ الدخول للموقـع: الاثنين ٢٨ ربيع الثاني ١٤٣٩هـ الموافق ١٥ يناير ٢٠١٨م.

(٢) انظـر: أخطاء شائعة في البيوع وحكم بعض المعاملات الهامَّـة، ص ٥٩.

دورة ليس فيها أقرضني أقرضك، وإنما هي إقراضك على أن تقضيني، بمعنى: أن الذي يقبض هذه الجمعية يكون قد اقترض من أصحابه جميعًا، وسيقضيهم بعد ذلك ما لهم عليه واحدًا بعد واحد، وليس فيها أن سيقرض أحداً أقرضه.

لكن إذا اشترط عند تأسيس الجمعية، أنه لابد من استمرارها لدورتين فأكثر على أنّ من قبض أوّلا سيكون بعد ذلك وهو الآخر قبض والعكس، فهنا تأتي الصورة التي قيل بمنعها، والله أعلم.

وعليه فالخلاف الذي يُذكر هنا: أنه من جنس الخلاف السائغ أنفاً، إنما يتنزل على صورة من صور الجمعيات، وليس على جميع صورها، فليتدبر!![1].

والخلاصة التي يمكن أن نسجّلها هنا، ونخرج بها في هذه النازلة المستجدّة هي كالتالي:

إنَّ مسألة «دارت» أو «الدّايرة» أو القرعة من المسائل المختلف فيها كثيرًا بين الفقهاء المعاصرين. ومن الأفضل للإنسان الورع أن يتجنّبها سلامة واستبراءً لدينه وعِرضه وإيمانه.. وإن احتاج إليها يعمل بها وَفق الضوابط الشرعية والشروط المرعيَّة في المعاملات الماليَّة وكسب المال.

---

(١) راجع: أحمد بن عبدالستار الصعيدي، حكم الجمعيات الشهرية في الشريعة الإسلامية، ص: ٣ وما يليها، حسام الدين بن موسى عفانة، يسألونك عن المعاملات الماليّة المعاصرة، ١٥٦/١ وما يليها، عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين، جمعية الموظفين وأحكامها في الفقه الإسلامي، مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثالث والأربعون، رجب - شوال ١٤١٥هـ (ديسمبر - مارس ١٩٩٥)، ص ص: ٢٤٣ - ٢٨٤.

١- من تطبيقات القاعـدة: ما إذا كان إنسان يعلم أن بَكرًا مديون لعمرو بألف مثلاً، فإنه يجوز له أن يشهد على بكر بألف، وإن خامره الشك في وفائها، أو في إبراء الدائن له عنها؛ إذ لا عبرة للشك في جانب اليقين السابق.

ما يتفرَّع عنها:

- إذا كان يعلم أن العين الفلانية كانت ملك بكر، ثم نازعه فيها أحد؛ فإنه يجوز له أن يشهد لبكر بأن العين ملكه، وإن كان يحتمل أنه باعها لمن ينازعه.
- ما لو ادّعى زيد على عمرو ألفًا مثلاً، فأقام عمرو بيِّنة على الأداء أو الإبراء، فأقام زيد بينة على أن له عليه ألفًا، فإن بينة زيد هذه لا تقبل من غير أن يبرهن أن الألف المشهود عليها هي غير تلك الألف التي ادعى عمرو ادعاءها، أو الإبراء عنها، لأن فراغ ذمة بعد البينة التي أقامها أصبح يقينًا، والألف التي أقام زيد عليها البينة مطلقة، فيحتمل أن تكون هي المرادة أو المبروء عنها، فلا تشغل ذمة عمرو بمجرد الشك، بعد التيقُّـن بفراغها؛ ولأن الموجب والمسقط إذا اجتمعا يعتبر المسقط متأخرًا[١]؛ إذ لا سقوط بعد الوجوب[٢].
- لو ردُّ الغاصـب العين المغصوبة على من في عيال المالك؛ فإنه لا يبرأ؛ لأن الردَّ على من في عياله ردٌّ من وجه دون وجه، والضمان كان واجبًا بيقين، فلا يبرأ بشك[٣].

---

(١) ابن عابدين، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، كتاب الدعوى.

(٢) أبو السعود حـامد بن عليّ الـعماديّ، الفتاوى العماديّـة المسمّاة: «مغني المفتي عن جواب المستفتي»، ص ٧٢ من الطبعة الكستلية.

(٣) جامع الفصولين، الفصل الثالث والثلاثين، بحث ما يصدق فيه المودع، ص ٨١.

٢- من تطبيقاتها أيضًا: لو أقرّ شخص بمبلغ لآخر قائلاً: أظن أنه يوجد لك بذمتي كذا مبلغ، فإقراره هذا لا يترتب عليه حكم؛ لأن الأصل براءة الذمة، والأصل هو المتيقن، فما لم يحصل يقين يشغل ذمته لا يثبت المبلغ عليه للمقرّ له، إذ إن إقراره لم ينشأ منه عن يقين، بل عن شك وظنٍّ، وهذا لا يزيل اليقين ببراءة ذمة المقرّ كما لا يخفى(١).

وهناك تطبيقات أخرى لها، هي عبارة عن قواعد أخرى متفرِّعة عن هذه القاعدة(٢).

وجملة القول مما ذكرنا: هو أن اليقين لا يزول بالشك الطارئ، وأنه لا يزول إلا بيقين مثله.

القاعدة الرّابعة: «العادة مُحكَّمة»:

أولاً: شرح القاعدة وأثرها في التّشريع الإسلاميّ:

تُعدُّ قاعدة «العادة مُحكَّمة» واحدة من القواعد التي لها تأثير كبير في فقه المعاملات، وما تفرّع عنها من قواعد خاصّة بتحكيم العرف، وقد لاقت هذه القواعد ـ ما لم تخالف الشّرع- القَبول الحسن باتّفاق الفقهاء على مختلف مذاهبهم.

ومما لا يخفى أنّ من العادات والأعراف ما له أهمية عظيمة في المعاملات الماليّة على وجه مخصوص، فقد كان للعرب بيوع وشركات

(١) انظر: صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، ص ١٠٥.

(٢) انظر: معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصوليّة، وقد صدرت عن «المجموعة الطباعية للنشر والتوزيع» بلبنان.

ومضاربات أقرّها الإسلام بعد أن أبطل منها ما فيه من عادات الجاهلية، كأكل أموال النّاس بالباطل، والرّبا بنوعيه (النّسِيئة والفضل)، وبيوع الغرر والجهالة، ونحوها من المعاملات الّتي لم يُقرّها الإسلام.

ثانيًا: أدلّة القاعدة:

ومن أدلّة هذه القاعدة: ما كان شائعًا قبل الإسلام من البيوع، وقد أقرّها الإسلام بعد تهذيبها وبيان ضوابطها، ومنها: بيع السَّلَم[١]، واستثناء بيع العرايا[٢] من بيع المزابنة[٣]، وبيع الجزاف[٤]، مع العلم أن الأصل في بيع الأخير منعه، ولكنه خفّف فيما يشقّ علمه من المعدود أو قلّ جهله في المكيل والموزون[٥]، والمضاربة والإجارة والمزارعة والمساقاة. فلو تأمّلنا مليًّا هذه العقود وجدناها متماشية مع الأعراف التي كانت سائدة ونابعة من حاجات النّاس آنذاك.

وتماشيًا مع أعراف النّاس وعاداتهم، ومراعاة مصالحهم وحاجاتهم،

---

(١) انظر تعريفه فيما سبق.

(٢) العرايا: جمع عَرِيّة، والعرية: النّخلة المُعرّاة التي أكل ما عليها، وهي في الأصل عطيّة ثمر النّخل دون الرقبة، وقال الجوهري: هي النخلة التي يعرّيها (أي: يعطيها) صاحبها رجلاً محتاجاً بأن يجعل له ثمرها عاماً... انظر: المصباح المنير، مادة (عرو).
أما حقيقتها الشرعية: فهي محلّ خلاف مبني على الخلاف في المسألة هنا، وقد عرّفها كثير من العلماء بأنها: بيع رطب في رؤوس النخل بتمر كيلًا. انظر: تحرير ألفاظ التنبيه، ص ١٨٠، المطلع، ص ٢٤١، شرح حدود ابن عرفة، ص ٣٩٧، معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، ص ٢٤١.

(٣) المُزابنة: هي بيع التمر في رؤوس النخل بالتمر. انظر: ابن الأثير، جامع الأصول ١/ ٣٩٥.

(٤) بيع الجِزاف: هو بيع ما يُكال، أو يوزن، أو يُعَدُّ جملة بلا كيل ولا وزن ولا عدّ. ومثاله: شراء كَوْمة بطيخ أو حمولة سيارة من العنب، ونحو ذلك.

(٥) انظر: محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ٣/ ٢٠ تحقيق: محمد عليش.

شرّع الإسلام ـ في مختلف أبواب العبادات والمعاملات ـ جملة أحكام بما ينسجمُ وواقع المكلّفين، يُقصدُ من ورائها رفع الحرج والمشقّة والتّيسير عليهم، ابتغاء تحصيل المصلحة الرّاجحة في الغالب؛ لأن المصلحة الخالصة عزيزة الوجود كما يقول العزّ بن عبد السلام(١)، فإذا كانت المصلحة هي الغالبة فهي عندئذٍ المعتبرة، ولا يُنظر إلى اقتران المفسدة بها، وهذه مسألة فقهيّة أصوليّة دقيقة خاض فيها العلماء بالضّوابط والتقعيدات المناسبة في كل الأبواب الفقهية التي تعتري أحوال المكلّفين(٢).

شروط العمل بالعُرف(٣):

لاعتبار العرف في الأحكام الشّرعيّة، ذكر العلماء، أنّه لا بدّ من تحقّق بعض الشّروط والضّوابط ومنها:

١- ألاّ يخالفَ العُرف نصًّا من النّصوص الشّرعيّة؛ إذ لا عبرة بالعرف المخالف للنصّ الصّريح.

٢- ألاّ يكون العرف مخالفًا لما نصّ عليه في العقد؛ أي: ألاّ يعارضه تصريح بخلافه؛ وذلك لأن الشّرط أقوى من العرف.

٣- أن يكون عامًّا.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام، ج ١ ص ٧.

(٢) يمكن الرجوع في هذا الجانب إلى ما أصّله وضبطه العلماء كالعز بن عبدالسلام في كتابه «قواعد الأحكام»، والشاطبي في الموافقات، ٢/٤٦ وما بعدها، وغيرهما.

(٣) انظر في موضوع ضوابط العرف: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ص: ٩٣ - ٩٦، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ١٠١، ابن عابدين، مجموعة رسائل ابن عابدين ٢/١١٣، مصطفى الزرقا، المدخل الفقهي، أحمد بن سير المباركي، العرف وأثره في الشريعة والقانون، ص ٨٩ وما يليها، عبدالرحمن بن ناصر السعدي، القواعد الفقهية لفهم النصوص الشرعية، ص٣١.

٤- أن يكون العـرف مطّـردًا وغـالبًا.

٥- أن يكون العـرف المراد تحكيمه قائمًا عند إنشاء التصرّف.

والجديـر بالإشـارة أن هذه القاعدة تفـرّع عنها قواعد وضـوابـط كثيرة تـدلُّ على سعة أطـرافها، وإن كانت متقاربة الدلالـة والمعاني، وقد ذكـر في مجلة الأحكام العدليّة مجمـوعة من القـواعـد، تُعدُّ ـ في جملتها ـ الـضوابط المنظمـة لأحكـام القاعدة الكلية «العـادة مُحكَّمة»، نذكر منها:

- المادّة ٣٧: (استعمال الناس حجّة يجب العمل بها).
- المادّة ٤١: (إنما تعتبر العادة إذا اطّـردت أو غلبت).
- المادّة ٤٣: (المعروف عرفًا كالمشروط شرطًا).
- المادّة ٤٤: (المعروف بين التجار كالمشروط بينهم).
- المادّة ٤٥: (التعيين بالعُـرف كالتعيين بالنصّ).

ثالثًا: مجال تطبيق القاعـدة في المعاملات الماليّة المعاصـرة:

من بين المسائل والقضايا الّتي يـؤثّـر فيها العـرف وتعامل النّاس:

١- أجـرة السّمسار إذا لم يحدّد بالاتّفاق فإنه يخضع للعـرف بين التّجـار، وهذا ما يجـري في عقود الإيجار والبيع لدى مكاتب العقـارات.

٢- من المسائل الاقتصاديّة المرتبطة بالعـرف: ما تضمّنته قـرارات وفتـاوى الهيئات والمجـامـع من اعتبار تقييد البنك لعمليّة مبـادلة العملات في حساب المشتري يأخذ حكم القبض، كما جرى عليه عرف المصـارف في مبادلة النقد بالنقد تقـابـضًا[1]، وهذا ما سمي بـ «القبض الحكمي»،

(١) الفتاوى الاقتصاديّة لبيت التّمويل الكويتي، ١/ ٣٥.

ومما يعدّ من القبض الحكمي أيضًا قبض المستفيد للشيك المصرفيّ، الدّفع بالبطاقة الائتمانية، إيداع المدين لمبلغ الدّين في حساب الدائن بطلبه أو رضاه، وتبرأ ذمّة المدين بذلك؛ لأن «الأصل في تحديد كيفية قبض الأشياء العرف، ولهذا اختلف القبض في الأشياء بحسب اختلاف أعراف النّاس»(١).

٣- يحقُّ للبنك في عقود المرابحة أن يضيف المصاريف التي تعارف التجّار على إضافتها إلى الأثمان، كمصاريف التخزين، النقل، الجمارك وغيرها، ويعبّر عن سعر السّلعة عند ذلك بما وقفت على البنك(٢).

المطلب الثّاني: القواعد المتعلّقة بالمعاوضات والتّبرّعَات

عقود المعاوضات تشمل عقود البيوع والإجارات والهبات المشروط فيها العِوض وما شابه ذلك. والقواعد والضوابط التي تتناولها كثيرة، لكن اقتصرنا على قاعدتين أساسيتين لاشتمال مجال تطبيقهما على كثير من المعاملات الماليّة المعاصرة مما نحن بصدد الحديث عنه.

القاعدة الأولى: الأصل في العقود الإباحة:

أوّلاً: شرح القاعدة وأدلتّها:

هذه القاعدة لها ارتباط وثيق بقاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة»، والمقصود بها: أن الأصل في البيوع وجميع المعاوضات الماليّة الحِلّ

(١) المعايير الشّرعيّة لهيئة المحاسبة، ص ٢٥٦.
(٢) الفتاوى الاقتصادية لبيت التمويل الكويتي، ١/٥٢.

والإبـاحـة، فلا يحرّم منها إلا ما قام الدّليل على تحريمه، وما لم يـرد الدليل بتحريمه فيبقى على أصل الحلال. فكل عقد إذا لم يكن به ما يحـرّم شرعًا ولم يقـم دليل على تحريمه من الكتاب أو السنة أو الإجماع، حكم بإباحته وحلِّه، وذلك لبقائه على الأصـل ولعدم وجود ما ينقله عن هذا الأصل الذي هو الحـلّ والإبـاحـة، أما الحرام فهو استثناء من الأصل.

ومما يدلُّ على صحّة هذا الأصـل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة: ٢٧٥]، قال ابن العربي ـ عند ذكره لهذه الآيةـ: «فاقتضى هذا الإطلاق جـواز كلّ بيع إلا ما قـام الدّليل على رده»[١].

ووفق هذا الـرأي يجوز كل نوع من أنواع البيوع قصد تحقيق الربح، سواء كان صـرفًا أو مـواعدة بالصّـرف أو مقايـضة، وحـالاًّ أو مـؤجـلاً، وسـواء كان بيعًا مطلقًا كالمرابحة أو التوليّة[٢] أو الـوضيعة[٣] أو كان مـزايـد ة وغيرها، فلا يحـرم من البيع إلا ما ورد فيه نـصّ من الشّـارع

---

(١) انظر: القبس شرح موطأ مالك بن أنس، ٢/٨٤٦ تحقيق: محمد عبدالله ولد كريم.

(٢) هو: نقل جميع المبيع إلى المولى بما قام عليه، بلفظ: ولّيتك أو نحوه من غير زيادة ربح ولا نقصان. انظر: عبدالحميد أبو سليمان، موسوعة الاقتصاد الإسلامي: في المصارف والنقود والأسواق المالية، مج ١٣ ص ١٧٩، وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي و القانون المدني الأردني، ص ٥٨.

(٣) هو: بيع الشّيء بنقصان معلوم من الثّمن الأوّل، وهو ضدّ بيع المرابحة. أو هو البيع بثمن أقل من ثمن الشراء، أي بخسارة من رأس المال. ويلجأ التجار إلى هذا النوع من البيوع إما لتصريف سلعهم الكاسدة، والحد من خسائر رأس المال، أو بهدف الترويج لتجارتهم من خلال جذب الزبائن وتصريف سلع أخرى.
ويسمى هذا البيع أيضاً ببيع الحطيطة. انظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، ص ٢٦٣، درر الحكام، ٢/١٨، عبدالحميد أبو سليمان، موسوعة الاقتصاد الإسلامي: في المصارف والنقود والأسواق المالية، مج ١٣ ص ١٧٩، منذر قحف، أساسيات التمويل الإسلامي، ص ٦٦.

بتحريمه، وفي هذا الصدد يقول ابن عبد البرّ: «الأصل في البيوع: أنها حلال إذا كانت تجارة عن تراض إلا ما حرّمه الله ـ عز وجلّ ـ على لسان رسوله ﷺ نصًّا أو كان في معنى النص؛ فإن ذلك حرام وإن تراضى به المتبايعان»[1].

وقال الإمام الشافعيّ تفريعًا على الآية السابقة: «فأصل البيوع كلّها مباح إذا كانت برضا المتبايعين الجائزي الأمر (أي: التصرّف) فيما تبايعاه إلا ما نهى عنه رسول الله ﷺ منها، وما كان في معنى ما نهى عنه رسول الله ﷺ محرّم بإذنه... وما فارق ذلك أبحناه بما وصفنا من إباحة البيع في كتاب الله تعالى»[2].

هذا أظهر الأقوال وأصحّها في معنى الآية كما ذكر النوويّ، فلفظ البيع في الآية لفظ عموم يتناول كلّ بيعٍ ويقتضي إباحة جميعها إلا ما خصّه الدّليل واستدلّ، لذلك صاحب الحاوي الكبير (الماوردي) بأن النبي ﷺ نهى عن بيوع كانوا يعتادونها ولم يبيّن الجائز، فدلّ على أن الآية الكريمة تناولت إباحة جميع البيوع إلا ما خصّ منها وبين ﷺ المخصوص.

فهذه الأقوال وإن ذكرها الفقهاء في معرض الاستدلال على مشروعية المرابحة البسيطة التي كانت معروفة عندهم، إلا أنه يمكن الاستدلال بها على مشروعية المرابحة للآمر بالشراء؛ لأن تلك أصل لهذه[3].

---

(١) انظر: الاستذكار ٦/٤١٩.

(٢) انظر: الأم ٣/٣.

(٣) أحمد سالم ملحم، بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، ص: ١٥٤ - ١٥٥ بتصرّف.

ثانيًا: بعض تطبيقات القاعـدة في مجال المعامـلات الماليّة:

وعلى هذا الأصل فإن أي عقد مستجد في الحياة المعاصرة مما لم يتطرق إليه الفقهاء من قبل يكون مقبولاً شرعًا إذا لم يتصادم مع دليل شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو القياس، وكان مما اقتضته مصالح الناس العامّة، ولم يشتمل على مفسدة راجحة.

وللقاعـدة أمثلة كثيرة من البيوع المستحدثة والشائعة ليس هنا محلّ التفصيل فيها وبيان أوجهها[١].

القاعدة الثانيّة: «الغـرر الكثير يُفسد العقـود دون يسيـره»:

أوّلًا: تـعريـف الـغـــرر:

الغرر في اللُّغة: اسم مصدر لفعل غـرَّ يَغِـرّ أو (غَـرَّر)[٢]، وهو دائر على معنى: النقصان[٣]، والخطر[٤]، والتعرض للهلكة[٥]، والجهل[٦].

---

(١) يمكن تنزيل هذه القاعدة على بعض التطبيقات المعاصرة من قبيل: بيع المرابحة للآمر بالشراء، إباحة البيع بالتقسيط، عقد الاستصناع، عقد المقاولة، الإجارة المنتهية بالتمليك، المواعدة في الصرف، مسألة الشرط الجزائي، المشاركة المتناقصة، المشاركة المنتهية بالتمليك، الشركات ذات النشاط المشروع في الأصل وتتعاطى أنشطة غير مشروعة، القبض الحكمي، البورصة، بيع الاستجرار... ونحوها.

(٢) ينظر: العين، مادة (غـرّ)، ٤/٣٤٦، معجم المقاييس في اللغة، مادة (غـرّ)، ص ٨٠٩، لسان العرب، مادة (غـرّر)، /١٣.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (غـرّ)، ص ٨٠٩.

(٤) ينظر: الصحاح، مادة (غـرّر)، ٢/٧٦٨، لسان العرب، مادة (غـرّر)، ٥/١٣، المصباح المنير، مادة (غ ر ر)، ص ٢٣٠.

(٥) ينظر: لسان العرب، مادة (غـرّر)، ٥/١٣،١٤، المعجم الوسيط، مادة (غـرّ)، ص ٦٤٨.

(٦) ينظر: لسان العرب، مادة (غـرّر)، ٥/١٤.

قال الجرجانيّ: «ما يكون مجهول العاقبة لا يدري أيكون أم لا»[1]

أما في الاصطلاح الفقهيّ؛ فعبارات العلماء في تعريفه متقاربة، ونورد منها ما يلي:

- عرّفه السَّـرَخسي - من الحنفيّة- فقال: «الغـرر: ما يكون مستور العاقبة»[2].
- وعرَّفه المالكية: بأنه «الذي لا يُدرى أيحصل أم لا»[3]. يقول القرافي في تعريف الغرر والجهالة والفرق بينهما: «وأصل الغرر هو: الذى لا يدرى هل يحصل أم لا كالطير في الهواء والسمك في الماء، وأما ما علمت حصوله وجهلت صفته فهو المجهول، كبيعه ما في كُمّه؛ فهو يحصُلُ قطعًا لكن لا يدري أيُّ شيء هو»[4].

وتبعه في هذا التعريف صاحب «تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية»[5].

- وعرّفه ابن عرفة فقال: «ما شك في حصول أحد عوضيه، أو المقصود منه غالباً»[6].

---

(١) راجع في تعريفاته وحكمه: الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، ٣١/١٤٩.

(٢) السرخسي، المبسوط، كتاب: البيوع، باب: الخيار بغير الشرط، ١٣/٦٨.

(٣) ابن الشاط، إدرار الشروق على أنوار البروق للقرافي، الفرق بين قاعدة المجهول وقاعدة الغرر، ٣/٢٦٥.

(٤) انظر: الفروق، ط. عالم الكتب - بيروت، ٣/٢٦٥.

(٥) للشيخ محمد علي بن حسين المالكي المكي (١٢٨٧ - ١٣٦٧ هـ / ١٨٧٠ - ١٩٤٨م)، مفتي المالكية بمكة، وهو: حاشية على شرح ابن الشاط لكتاب الفروق والمسمى: إدرار الشروق على أنواع الفروق، طبعة وزارة الأوقاف بالسعودية،١٤٣١هـ - ٢٠١٠، ٣/٢٧٠.

(٦) شرح حدود ابن عرفة (١/٣٥٠).

- وعرَّفه الشافعية بأنه: «ما انطوت عنّا عاقبته»[١].

- وعرّفه ابن تيمية فقال: «الغرر: هو المجهول العاقبة»[٢].

وبالنظر إلى هذه التعريفات، يتبين أن أجمعها هو تعريف الغرر بأنه: ما لا يعلم حصوله، أو لا تعرف حقيقته ومقداره[٣].

ثانيًا: شرح القاعدة، وبيان أدلّتها وأهمّيتها وبعض تطبيقاتها المعاصرة:

تُعـدُّ هذه القاعدة من الضوابط الفقهية لاختصاصها بباب المعاملات الماليّة، وهي من أهـمّ قـواعـد فقه المعاملات الماليّة وركائـزها الأساسيّة.

أما فيما يخصّ أصلها: فتستندُ القاعـدة إلى الحديث الصحيح الذي رواه أبو الـزِّنـاد عن الأعـرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ بَيْعِ الْغَـرَرِ وَعَنْ بَيْعِ الْحَصَاةِ)[٤]، وقد بيّن الإمـام النـوويّ في شـرحـه للحديث أنّـه «أصـلٌ عظيمٌ من أصـول كتاب البيوع ـ ولهذا قدَّمه الإمام مسلمٌ ـ، ويدخل فيه مسائل كثيرة غير منحصرة، كبيع الآبق والمعدوم

---

(١) راجـع: النووي، المجموع، كتاب البيوع، باب ما نهي عنه من بيع الغرر وغيره ٩/ ٣١٠، الرّملي، نهاية المحتاج، كتاب البيع، ٣/ ٤٠٥، الشربيني، مغني المحتاج، أول كتاب البيع ٢/ ١٢، حاشية الجمل، كتاب البيع، ٣/ ٣٣.

(٢) القواعد النورانية، ص ١٦١.

(٣) ينظر: زاد المعاد ٥/ ٨١٨، إعلام الموقعين ٢/ ٩، وينظر أيضاً: الغرر وأثره في العقود، ص ٥٣- ٥٤.

(٤) رواه مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ٣/ ١١٥٣، وابن ماجه في سننه، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر، ح (٢١٩٤) وغيرهما، كلهم من طريق أبي الزناد، وهو حديث - كما قال الترمذي والبغوي وغيرهما - حسن صحيح، وله شواهد من حديث ابن عمر، وابن عباس، وأنس بن مالك، وسعيد بن المسيّب مرسلاً، وسهل بن سعد الساعدي. انظر: السندي، حاشية السندي على ابن ماجة، الصنعاني، سبل السلام، كتاب البيوع، ح (٧٥٠)، ص ١٩، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي.

والمجهول وما لا يقدر على تسليمه وما لم يتمّ ملك البائع عليه... ونظائر ذلك؛ وكل هذا بيعه باطل لأنه غَرَرٌ»[1].

والذي يُستفاد من الحديث إجمالاً: تحريمُ بيع الغَرَر؛ لأن الأصل في النهي أنه يُفيد التّحريم ـ كما هو مقرّر عند الفقهاء ـ؛ ولأن النهي يقتضي الفساد كما قرّره جمهور علماء الأصول، كما أن شمول التّحريم والفساد لكل بيوع الغَرَر؛ لأن لفظ الحديث عامٌ[2]، قال الخطابيّ - رَحِمَهُ اللهُ- عند شرحه للحديث الذي رواه مسلم عن أبي هُريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاةِ، وعن بيعِ الغَرَرِ):

«أصل الغرر: هو ما طُوي عنك علمه، وخفي عليك باطنه وسِره، وهو مأخوذ من قولك: طويت الثوب على غَره؛ أي على كسره الأول، وكل بيع كان المقصود منه مجهولاً غير معلوم، ومعجوزاً عنه غير مقدور عليه، فهو غرر»[3].

والمعنى الإجماليّ للقاعدة: أن الغَرَر إذا كان كثيرًا، فهو الغرر المنهيّ عنه، وهو مفسد للعقود؛ لأنه يفضي للنّزاع، أما إذا كان يسيرًا وتابعًا غير مقصود، فإنه لا يفسد العقود؛ لأنه يصعب الاحتراز منه ولا تكاد تخلو منه البيوع، يقول النوويّ في هذا الصّدد: «الأصل أن بيع الغرر باطل لهذا الحديث، والمراد: ما كان فيه غرر ظاهر يمكن الاحتراز عنه، فأما

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم، ١٠/١٥٦.

(٢) انظر: الصديق محمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وآثاره في التطبيقات المعاصرة، ص ١١، عفانة، يسألونك، ٢٠ / ٢١٧ وما يليها.

(٣) معالم السّنن، ٣/٨٨، وراجع: عبد الله الفوزان، منحة العلّام في شرح بلوغ المرام، ٦/٦٠.

ما تدعو إليه الحاجة ولا يمكن الاحتراز عنه كأساس الدار... ونحو ذلك فهذا يصحُّ بيعه بالإجماع»[١]، ويقول ابن عبد البّر: «ولا يكاد شيء من البيوع يسلم من قليل الغرر فكان معفوًّا عنه»[٢].

وضابط الكثرة والقلّة في الغـرر من الأمور النّسبيّة التي تختلف لاختلاف الـزّمان والمكان، ولهذا فليس من السهل وضع حدٍّ فاصلٍ بين الغـرر الكثير الذي يؤثّـر في العقد والغـرر اليسير الذي لا يؤثِّـر، وهذا هو سبب اختلاف الفقهاء في مسائل الغـرر.

ويمكن أن يجعل هذا الأصل معيارًا في فحص الكثير من المسائل المعاصرة، ومن أمثلة العقود المستحدثة والشّـائعـة المشتملة على الغـرر بناءً على هذه القاعدة، نشيـر إلى ما يلـي:

١- عقـد التأمين التجـاري: وقد قال أكثـر العلماء بتحريمه؛ لأنه عقد معاوضة يلتزم فيه المؤمِّـن (شركة التأمين) بأن يدفع للمستأمِـن (العميل أو المُـؤَمَّـن له) مبلغًا متفقًا عليه عند وقوع الخطر مقابل أقساط دوريّة يدفعها المستأمِـن، وذلك لما فيه من الغـرر الكثير الفاحش الذي لا يُغتفـر.. فالمؤمِّـن قد يحصل على قسط واحد ثم تقع الكارثة، وقد يحصل على عشرة أقساط ثم تقع الكارثة، وقد يحصل على جميع الأقساط ولا تقع الكارثة في مدة التأمين، فلا يخسر شيئًا[٣].

(١) انظر: المجموع، ٩/٢٤٦.

(٢) انظر: التمهيد، ٢/١٩١.

(٣) لقد تمّ تحريم التّعامل بالتأمين التجاريّ، بناءً على عدّة قرارات فقهيّة معاصرة، منها: قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الأولى المنعقدة بتاريخ: ١٠ شعبان ١٣٩٨هـ بمكّة المكرّمة، رابطة العالم الإسلامي، وبناء على قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية=

٢ـ ومن أمثلته المشهورة أيضًا: بيعُ الجمل الشارد، وبيع المجهول، مثل: بيع الأجنة في البطون كالحيوان[١]. والسبب في البطلان: هو الوقوع في الغرر والجهالة الذي نهى عنه النبي ﷺ.

والغرر هنا: الجهالة، أي جهالة وقت التّسليم أو مكانه؛ لأن من مقاصد الشريعة في باب المعاملات: أن يكون الشيء المبيع مقدورًا على تسليمه للمشتري وقت التعاقد، فلا ينعقد البيع إذا كان المبيع معجوز التّسليم حين التعاقد، وإن كان موجودًا ومملوكًا للعاقد، ويكون العقد باطلاً[٢].

١- ومن صوره المعاصرة أيضًا: معاملة شركات التسويق الشبكيّ الهرميّ، والتأمين التجاريّ، وشراء وراء الدُّيون المتعثّرة والشيكات المرتجعة بأقلّ من قيمتها.. [٣].

والجدير بالذكر في هذا السياق: أن هذه القاعدة تتفرّع عنها قواعد أخرى نذكر منها على سبيل التمثيل:

٢ـ «اليسير مغتفر في البيوع»، وهناك قواعد أعم من هذه القاعدة، كقاعدة «المشقة تجلب التيسير».

= في دورته العاشرة بمدينة الرياض، بتاريخ: ٠٤/٠٤/١٣٩٧هـ بقراره رقم (٥٥).
انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: صفوت الشوادفي ٣٠٨/١٥، وفتوى المجلس الإسلامي للإفتاء بفلسطين، فتوى بتاريخ: ٧ جمادي الآخر ١٤٣٤هـ الموافق: ٠٧/٠٤/٢٠١٤م.

(١) مثل: بيع الجنين الذي ما يزال في بطن النّاقة، أو ما يسمى بـ «حبل الحَبَلة».

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردني، ص ٣٥ بتصرّف.

(٣) انظر: حسام الدين عفانة، يسألونك، ٢٠ / ٢١٦ بتصرّف.

وتجدر الإشارة إلى أن قاعدة «اليسير مغتفـر» مندرجة تحت هذه القاعدة؛ وذلك لأن اعتبار اليسير وعدم التسامح فيه يؤدي إلى المشقّة، حيث يصعب التحرُّز منه في أغلب الأمور.

كما أن هناك قواعد أخص من قاعدة اليسير مغتفر، لكونها تنصّ على جنس معين مما لا يتسامح في كثيره وإن كان يسيره مغتفـرًا، ومنها:

- **«الغرر الكثير يفسد العقود دون يسيره»**[(١)].

وهذه القاعدة أخصُّ من قاعدة اليسير مغتفر؛ لأنها خاصة بالغرر، بينما قاعدة اليسير مغتفـر تشمل الغرر وغيره مما يتسامح فيه، لكونه يسيرًا.

- **«العيب اليسير لا يمكن التحرز عنه فجعل عفوًا»**[(٢)].

وهذه قاعدة صيغتها ناطقة بمدلولها، وهي أخص من قاعدة اليسير مغتفر لاختصاصها بالعيب.

- **«الزيادة اليسيرة على ثمن المثل لا أثر لها»** [(٣)].

وهي أخصّ من قاعدة اليسير مغتفر؛ لأنها خاصة بالزيادة اليسيرة على ثمن المثل، فهي ناطقة بالعفو عن الغبن اليسير، بينما قاعدة اليسير مغتفر

---

(١) الباجي، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، ٤/ ٢٠٤.

(٢) ابن الهمام، الهداية ٤/ ٧٣، ابن قدامة، المغني ١٤/ ١١٧، وعبارة ابن قدامة: «فإن العيب لا يمكن التحـرُّز منه»، وانظر أيضًا: الندوي، جمهرة القواعد الفقهية في المعاملات المالية، شركة الراجحي المصرفية للاستثمار، المجموعة الشرعية، ص ٤٩٧.

(٣) الزركشي، المنثور في القواعد الفقهية، ٢/ ١٨٤.

تشمل الغبن وغيره مما لا يتسامح فيه لو كان كثيرًا.

القاعدة الثّالثة: «يُغتفَر في التبرّعات ما لا يغتفر في المعاوضات من الغرر والجهالة»

أوّلاً: شرح القاعدة:

تتّصل القاعدة عمومًا بقواعد الاغتفار، وهو يعني: التّساهل والتسامح من حيث الشروط والضوابط والقيود.

ومثال ذلك: مثلاً أن عقود المعاوضات تقوم على المسامحة بين العاقدين، فكل منهما يريد أقلّ ما يمكن ويأخذ أكبر ما يمكن. لذلك لا يُغتفر في شروطها وقيودها لحسم النزاع بين الطرفين ما أمكن.

أما عقود التبرعات: فهي تقوم على المكارمة والمسامحة بين العاقدين؛ لأن أحدهما متفضِّل ومحسنٌ، والآخر متفضَّل عليه ومحسَن إليه؛ لذلك يتساهل في ضوابطها وشروطها.

وعليه ينصُّ العلماء على أنه يُغتفرُ في التبرُّعات ما لا يُغتفرُ في المعاوضات.

وقد تفرّع عن هذه القاعدة كثير من قواعد الاغتفار، حيث تناولها الفقهاء في معظم الأبواب الفقهية، ومن هذه القواعد نشير بإيجاز إلى بعضٍ منها فيما يأتي:

١- يُغتَفرُ في الفضائل ما لا يُغتَفر في غيرها.

٢- يُغتَفر في الفُسوخ ما لا يُغتَفر في العقود.

٣- يُغتَفـر في الفعل ما لا يُغتَفـر في القول.

٤- يُغتَفـر في القُـربة ما لا يُغتَفـر في المعاوضة.

٥- يُغتَفـر في المعاملة مع العاقـد ما لا يُغتَفـر مع غيره.

٦- يُغتَفـر في الأمر الكـلّي ما لا يُغتَفـر في الجزئيّ.

٧- يُغتَفـر عند الانفراد ما لا يُغتَفـر عند الاجتماع.

٨- يُغتَفـر في المنافع ما لا يُغتَفـر في الأعيان.

٩- يُغتَفـر في المندوب ما لا يُغتَفـر في الواجب.

١٠- يُغتَفـر في الوسائل ما لا يُغتَفـر في المقاصد.

١١- يُغتَفـر في الوصف ما لا يُغتَفـر في الأصل.

١٢- يُغتَفـر في ثبوت الشيء تابعًا ما لا يُغتَفـر في ثبوته مقصوداً[1].

ومن المتعذر علينا دراسة كل هذه القواعـد والإحاطة بتطبيقاتها المعاصرة في المجال المالي، ويكفينا الإشارة إلى التي بين أيدينا.

وما دامت هذه القاعدة تنصّ على قيمة الاغتفار فيما يدخل في باب التبرُّعـات والتي قد تشمل غالبًا: الهبة والصدقة والوصيّة والإعـارة والقرض... ونحوها من العقود التي في معنى التبرُّع وأساسها المعروف والإحسان، فإن مثل هذه العقود لا يؤثِّـر فيها الغـرر والجهالة؛ لأن المتبـرَّع عليه لا يلحقه أيُّ ضـرر بسبب ذلك؛ كونه لم يدفع عوضًا يستحقُّ العدل والعلم بالمعوَّض عنه. يقول الإمام شهاب الدّين القرافي - رَحِمَهُ اللهُ-: «إن

(١) راجع: أحمد ياسين القرّالة، القواعد الفقهيّة وتطبيقاتها الفقهيّة والقانونيّة، ص ٣٠٦ وما يليها.

هذه التصـرُّفات لا يُـقصد بها تنميّة المال، بل إن فاتت على من أحسن إليه بها لا ضرر عليه؛ فإنه لم يبذل شيئًا، بخلاف غيرها إذا فات بالغـرر والجهالات ضاع المال المبذول في مقابلته، فاقتضت حكمة الشّـرع منع الجهالة فيه، أما الإحسان الصِّـرف فلا ضـرر؛ فاقتضت حكمة الشّـرع وحثِّـه على الإحسان التَّـوسعة فيه بكلِّ طريقٍ بالمعلوم والمجهـول»[1].

ثانيًا: من تطبيقـات القاعـدة في باب المعامـلات الماليّـة المعاصـرة:

من أهم التطبيقات المعاصرة في المعاملات الماليّة لهذه القاعدة نشير إلى ما يلي:

١- عقد التأمين التعاونيّ: فهو من عقود التبـرُّع على تفتيت الأخطار فيغتفر فيه الغرر والجهالة؛ لأنه لا يقصد به المعاوضة، بل يقصد به التضامن والتعاون والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحًا من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

وقد اتفق الفقهاء المعاصرون والمجامع الفقهيّة في العالم الإسلاميّ على جواز التأمين التعاونيّ من حيث المبدأ إلا إذا تعاملت شركته أو إدارته بالمحـرّمات، مثل: الـرِّبا، ونحوه[2].

٢- قياس عقد التأمين التجاريّ على الـوعـد الملزم:

قياس عقد التأمين التجاريّ على الوعـد الملزم عند من يقول به لا يصحُّ؛ لأنه قياس مع الفارق. ومن الفروق: أنّ الوعـد بقرضٍ، أو إعارةٍ، أو تحمُّل خسارةٍ

(١) الفروق، ١/٢٧٧ تحقيق: خليل المنصور.

(٢) انظر: القُـره داغي، التأمين الإسلامي، ص ١٩٩؛ قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ٩ (٢/٩).

مثلاً من باب المعروف المحض، فكان الوفاء به واجبًا، أو من مكارم الأخلاق، بخلاف عقود التأمين؛ فإنها معاوضة تجاريّة باعثها الأول الربح الماديّ المحض، فلا يُغتفر فيها ما يُغتفر في التبرُّعات من الجهالة والغرر[١].

القاعدة الرّابعة: قاعدة «الغُرْمُ بالغُنْمِ» وتطبيقاتها في مجال المعاملات الماليّة المعاصرة:

أوّلاً: مفهوم الغُرم بالغُنم:

الغُرم: الدَّين، وأداء شيء لازم؛ وهو ما يلزم المرء أداؤه ودفعه مقابل شيءٍ من مالٍ أو نفسٍ[٢].

والغُنْمُ هو: الفوز بالشيء والربح والفضل؛ وهو ما يحصل له من مرغوبه من ذلك الشيء[٣].

و«الغنم بالغرم» أو «من له الغُنم عليه الغُرْم» أو ما يعبَّر عنها «النِّعمةُ بقدرِ النِّقْمَةِ، والنِّقمة بقدر النِّعمة».

ثانيًا: المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه واحدة من القواعد الفقهيّة الجليلة القدر، وهي تفيد من حيث المعنى: «أنَّ من ينال نفع شيء، يتحمل ضرره»[٤]، «كما أن التكلّفات والغرامات

---

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ١٥/٢٨٣، عبدالله بن عبدالرحمن البسام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، ٤/٢٧٤.

(٢) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٤٧٥ بتصرّف.

(٣) المرجع السابق، والمكان نفسه بتصرّف.

(٤) علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، ١/٧٩.

التي تترتّب على الشيء تجب على من استفاد منه وانتفع به»[1].

وهذه القاعدة - أيضًا- مستفادة من حديث نبوي شريف، ومن القاعدة الفقهيّة الشهيرة: «الخراج بالضمان». وتعبّر قاعدة: «الغنم بالغرم» عن الطرف الآخر من القاعدة السابقة، وهي تعني: أن من ينال نفع شيء إنما استحقّه بتحمل الضرر المحتمل منه، وهذه القاعدة تقيم التلازم بين الخراج والضمان على الوجه الآخر، أي: أن «الضمان -أيضاً- بالخراج»، فالتكاليف والخسارة التي تتحصَّل من العين يتحمَّلها من يَغنم خراجها، أي: المنتفع بالعين شرعاً[2].

وبناءً على ما سبق بيانه، فإن التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على مَن ينتفع به شرعًا؛ أي: إن مَن ينال نفع شيء يجب أن يتحمل ضرره[3].

أو بمعنى آخر يمكن القول:

إن هذه القاعدة تعني: التّلازم بين الخسارة والفائدة، فكل من كان له فائدة المال[4] شرعًا كان عليه خسارة ذلك المال كذلك، وعليه قد يعبرّ من هذه

---

(١) مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، ٢/١٠٢٩.

(٢) انظر: عدنان عبدالله محمد عويضة، نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية تطبيقية، ص ٦٦.

(٣) انظر في شرح القاعدة وتطبيقاتها: شرح مجلة الأحكام، المادة (٨٧)، ص ٧٩، السيوطي، الأشباه والنظائر، ص ٢٣٥، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ١٥١، محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ص ٣١٣، الندوي، القواعد الفقهية، ص ٤١١.

(٤) اختلف الفقهاء في تعريف «المال» على أقوال، لا يسعنا تتبّعها، وإنما الذي يظهر منها عندهم أن المالكية والشافعية والحنابلة اتفقوا بالجملة - فيما بينهم - على أن المال: هو كل ما يمكن=

القاعدة بقاعدة التلازم بين النماء والدرك. وقد يعبر عنها بقاعدة «الخراج بالضمان»، أي: أن التكاليف والخسارة التي تحصل من الشيء تكون على من يستفيد منه شرعاً.

ولا فرق في الغرم بين أن يكون مشروعاً كما سيرد في التطبيقات، أو أن يكون غير مشروع، كالتكاليف الأميرية التي تطرح على الأملاك، فإنها على أربابها بمقابلة سلامة أنفسهم، ولا شيء من هذه على النساء والصبيان؛ لأنه لا يتعرض لهم.. وقد يعبَّـر بقاعدة «من له الغنم فعليه الغرم»؛ إذ المعنى واحد والتعابير متعددة. ويكون مورد القاعدة جميع المعاملات الصحيحة(١).

ومثال ذلك: الشركاء في المال يلزمهم من الخسارة بنسبة ما لهم من المال المشترك، كما يأخذ من الربح.

ثالثًا: من تطبيقات القاعـدة في المعاملات المعاصـــرة:

أعمل الفقهاء هذه القاعدة في مختلف أبواب الفقه الماليّ، وفرّعوا عليها فروعاً فقهية مالية كثيرة، ونذكر من ذلك ما يلي.

= أن ينتفع به، سواء كان قليلًا أو كثيرًا، وسواء كان مما يمكن ادِّخاره أو لا يمكن ادخاره.
أما الحنفية: فقد تفردوا في تعريف المال بأمور، ونصُّوا على أن المال: هو ما يمكن ادخاره ولو إلى لحظة واحدة، أما ما لا يمكن ادِّخاره مطلقًا، فلا يدخل في تعريف المال عندهم، خلافًا للجمهور.
وعليه، فقد جرى الاختلاف بين الجمهور والحنفية على دخول المنافع في تعريف المال وعدم دخولها فيه. راجع في الموضوع: رد المحتار ٤/٥٠١، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٥/٢٧٧، الموافقات ٢/١٧، بتحقيق درّاز، الأم ٥/١٦٠، ابن النجار، منتهى الإرادات ٢/٧.

(١) انظر في تطبيقاتها: عزت عبيد الدعّاس، القواعد الفقهية مع الشرح الموجز، ص ٧٣، ٧٤، الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ٤٣٨.

١- إنّ كلفة ردِّ الوديعة على المودع؛ لأنَّ الإيـداع لمصلحته.

٢- إنّ أجـرة كتابة صك المبايعة «عقد البيع» على المشتري؛ لأنها توثيق لانتقال الملكية إليه وانتفاعه بها.

٣- إنَّ مؤونة كري النهر المشترك، وتعمير حافاته، وتطهير مائه، على الشركاء فيه، بمقابل انتفاعهم بحق الشرب.

٤- إذا اتّـفق ركّاب السّفينة على إلقاء الأمتعة المحمولة فيها في البحر، إذا أشرفت على الغرق والهلاك من ثقلها، فإن قيمة المتلفات على الركاب بمقابل سلامة أنفسهم.

٥- تحميل ربُّ العمل الأجـر وضمان الخطـر: بخصوص هذه النّازلـة، لا يُـسَـوّغ في الفقه الإسلاميّ إدراج أخطار المصانع في قاعدة: (الغرم بالغنم)؛ لأن العامل يتقاضى أجره على عمله، فليس من العدل تحميل ربُّ العمل الأجـر وضمان الخطـر، لاسيما إذا لم يكن ربّ العمل متسببًا في حدوث الضرر، بل كان بتسبب العامل نفسه بتقصيره من إهمال أو قلة احتراس.

والأصلح في هذه الأحوال: الأخذ بنظام التأمين التعاونيّ الحرفيّ، حيث يساهم أفراد كل حرفة بدفع نسبة من الدخل شهريًا وتنمى الحصائل بالوجوه الشرعيّة ثم تدعم من الحكومة، وتضاف إليها أموال الزكاة والتبرعَـات ونحوها، وتغطى منها أضرار العمالة الحادثة.

وقد أقرّ الفقهاء تطبيق هذا المبدأ في تعاون تجّار مدينة البندقية لما تعاونوا على دفع أخطار البحار عن بضائعهم وعن أنفسهم.

كما نصّ الفقهاء على أنه في حال انقطاع أواصر العاقلة، يكون التناصر بالحِـرف ويكون أهل الحرفة بمثابة العاقلة[١] .

إنَّ التأمين التعاونيّ أصبح ضـرورة على جميع الأصول، حتى يتمّ الحفاظ على الأمـوال من الهلاك، ودفع المنازعات مثل: تلك التي تُحدث من هلاك العين المستأجـرة أو الـمُباعـة بالتّـقسيط[٢].

إن المتأمل لهذه القاعدة «الغنم بالغرم» وكذلك قاعدة «الخراج بالضمان»، يجد أن المقصد العام من هذه القواعـد هو تحميل الفرد من الواجبات والأعباء بقدر ما يأخذ من الميزات والحقوق والمصالح، بحيث تتعادل كفتا الميزان في الواجبات والحقوق، فلا تثقل إحداهما على حساب الأخرى. ومع أن الاختلاف بين القاعدتين حاصلٌ إلا أن هذه القواعد هي أصدق تعبير على أن الشريعة الإسلاميّة السمحاء تقوم على أساس القسط والعدل والمساواة في كلِّ مجالات الحياة الإنسانية.

ومجـالات تطبيق هذه القاعدة في التشريع الوضعيّ والقانون أمر لا يخفى على المختصّين من أهل المجال، وتدرج عادة في قسم الضمان في العقود، وكذلك تتَّـفق هذه القاعدة أيضًا في تدعيم إنكار ما يُعرف في القانون بمسألة (بالإثراء بلا سبب) أو الكسب بدون سبب. وفي كلّ الأحوال فهي قاعدة عظيمة ومهمّة لأهل الشريعة والقانون.

---

(١) انظر: عمر عبدالله كامل، القواعـد الفقهيّة الكبرى وأثرها في المعاملات الماليّة، ص ٣٥٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥١٣. وقد أجاز بعض المعاصرين التأمين على الأموال دون التأمين على الحياة، وهو قول محمد الحسن الحجويّ من المالكية. انظر: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ٢/ ٥٠٤.

وحريٌّ بأساتذة القانون والتشريع الوضعيّ الإلمام بهذه القاعدة فهمًا وتطبيقًا، فالذي لا خلاف عليه: أنَّ من نال قسطًا من الاطّـلاع على هذه القواعـد الفقهيّة من القضاة والمحامين وغيرهم من المشتغلين بالقانون، يكون بذلك أحـرز قصب السبق في مادّته، وصقـل أفكاره، وسهُل عليه استيعابه. ولا شكّ أن ذلك من أقوى ما يُعينه في مرافعاته ومذكّـراته ومذاكراته، بل وحتى في خطاباته ومكاتباته، فيستقيم اللّسان ويطلق العنان لقلمه ليغوص في الشرح والبيان إجمالاً وتفصيلاً، ليكون بذلك فارس حلبته في الميدان الذي لا يُـشقُّ له غبار بين أهل الـصّنعة في هذا الزمان، وسيد مرافعته التي ليس لها مثال في الاستدلال بالحجج القـوارع والبيان الساطع والبرهان القاطع، وذلك مما يتأتى به إظهار الحقُّ والوقوف سدًّا منيعًا ضد الجور والفسق.. فليس معنى أنك على حق أو أنك تدافع عن الحق؛ فالحق أبلج والباطل لجلج، لا يحتاج إلى تزيين أو بَهـرَج.. فالأمر ليس كذلك ويدرِك ذلك بالسّجية كل فطِـنٍ لبيب. فليس أزرى برجل القانون من ضعف الأسلوب، والعجز عن البيان في إقامـة الحجّـة والبرهان بمنطق وقـوّة في الاستدلال؛ فتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز إلا ما لم يُطقه الإنسان؛ فإنها والله مما تضيع به حقوق العباد.

المطلب الثّالث: الالتفات في المعاملات إلى المعانيّ والمقاصد واعتبار المصالح والمفاسد

دأب علماء الشريعة الإسلامـيّة على تقسيم الأحكام الشرعيّة من حيث الالتفات إلى المعاني إلى نوعيـن، وهما:

الأوّل: يرجعُ قِسم العبادات، أمّا الثاني فيرجع قسم المعاملات، يقول أبو إسحاق الشاطبي - رَحِمَهُ اللهُ- في هذا الصّدد: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلّف: التعبُّد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني»، ثم أضاف قائلاً: «على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني[1]، والثاني: أن الشارع توسّع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، 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، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك»[2].

فالأصل - إذًا- في المعاملات المختلفة، ومنها المعاملات المالية، النظر إلى المصالح التي تضمنتها، فأغلب أحكامها عامة، وترك تفصيلها إلى ما تقتضيه حاجات الناس ومصالحهم.

فهذا القسم مما يجوز فيه القياس بشكل واسعٍ، الذي هو آلية من آليات

---

(١) ومعناه: أنّ الغالب الأعمّ على أحكام العبادات التّعبُّد، بينما التّعليل فيها قليل، وهو ما يؤكّد قوله - رَحِمَهُ اللهُ- من خلال التّفرقة بين العبادات والعادات التي يلتفت فيها إلى المعاني بينما العبادات يراعى فيها التعبّد، والعكس في الأمرين قليل.
انظر في هذا الجانب: عبدالنّور بزًا، نظريّة التّعليل في الفكرين الكلاميّ والأصولي، ص ١٠٨ وما يليها بتصرف، جميلة تِلُّوت، مجلّة إسلاميّة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، السنة العشرون، العدد (٨٠)، ربيع ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ص ٥٥ وما بعدها.

(٢) انظر: الموافقات، بتحقيق: عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ٢/ ٣٠٠ وما يليها، وراجع أيضًا في موضوع الاتّباع في العبادات ومراعاة المصالح في تصرّفات المعاملات: محمد رشيد رضا، يُسر الاسلام وأصول التشريع العام في نهي الله ورسوله عن كثرة السؤال، مستلّ من تفسير المنار، تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ ...﴾، ص: ١٤٤ - ١٤٧.

الاجتهاد، فالعقود - مثلاً- لم تتناولها الشريعة كلها بالتفصيل، بل بينت أحكام بعضها، وما يتوصل إليه الناس من عقود جديدة يقاس على ما نص عليه الشرع، وتطبق عليه أحكامه وضوابطه. وفي كل مرة تقتضي الضرورات المالية وتشابك المعاملات إحداث عقـود جديدة، لكنها تنضبط بالضوابط العامة في الشريعة الإسلامية، فيتبين منها ما يجوز وما لا يجـوز(١).

فينبغي - إذًا- مراعـاة النّظـر المقاصديّ الحصيف في أحكام وفقه المعامـلات، بالنظـر إلى قاعدة جلب المصالح ودرء المفاسد. وبناءً على هذه القاعـدة يكون الحكم عليها. والعقـود التي جاء النصّ بالنهي عنها إذا تأملـت في مقصدها تجدها تضمّنت مفاسـد، فكان النهي عنها أولى من باب درْءِ المفـاسد، والعقـود التي ثبت النصُّ الـشّرعـيُّ بإباحتها فقد تضمّنت مصـالح، فكان الأمـر بها أولى؛ ولأن جلب المصالح مقصدٌ شـرعـيٌّ معتبر في كل التصرّفات، فقد راعته الـشّريعة الـغرّاء - أيّما رعايـة - في كلّ أحكامها رحمةً وتيسيرًا ومـرونـةً على المكلّفين؛ ولهذا لم يوجد أيّ مـانع شرعيّ في ديننا الحنيف من اقتباس ما فيه المصلحة وَفق ضوابطها الشّرعيّة المرعـيّة(٢).

ومما تجدر الإشـارة إليه في هذا السِّياق: أنه كلما نيطت أحكام الشريعة بالمصالح العامّة والخاّصة، الدينيّة والدنيويّة، كان ذلك أنسبَ لمقتضى الحكمة، وأوفق لروح الشريعة وما تتميز به من سماحة في التكليف ومعقولية في التشريع.

---

(١) انظر: أحمد فـرّاس العـوران، الأزمـة الاقتصاديّـة العالميّـة المعاصـرة من منظـور إسـلامـي، ص: ٣٨١.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٨١ - ٣٨٢ بتصرف.

وبناءً على هذا الأساس، فإنَّ الشّارع الحكيم لم يمنع من البيوع والمعاملات إلا ما اشتمل على ظلم وهو أساس تحريم الربا والاحتكار والـغِـشِّ ونحوه، أو خشي منه أن يؤدي إلى نـزاع وعداوة بين الناس وهو أساس تحريم الميسر والغرر؛ لأن المنع في هذه الأمور ليس تعبديًّا بل هو معلل ومفهوم، وإذا فهمت العلة فإن الحكم يدور معها وجودًا وعدمًا، وهذا هو الأصل في باب المعاملات بخلاف باب العبادات فالأصل فيه التعبّـد وامتثال المكلّـف لما هو مطلوب منه دون بحث عن العلة أو المصلحة من وراء ذلك.

وبناءً على أن الأصل في المعاملات النظر إلى المصلحة، رأينا بعض فقهاء التّابعين أجازوا التّـسعير مع ما ورد فيه من الحديث التفاتًا إلى العلّة والمقصد المتحقّق للمكـلّفين.

ومثل ذلك: إجازتـهم عقد الاستصناع[1]، مع أنه بيع معدوم نظراً لحاجة الناس إليه، وجريان العمل به، وقلّة النّـزاع فيه.

والأمر نفسه ينطبق في عصرنا على التأمين التعاوني التكافلي، باعتباره عقدًا يكفل المنافع للطرفين وتتحقَّق من وراءه مصالح وغايات نبيلة تتوافق ومقاصد الشّـريعة الغـرّاء.

---

(١) اختلفت عبارات العلماء في تعريف «الاستصناع»، ويرجع ذلك إلى اختلافهم في حقيقته وتكييفه، حيث أدخله الجمهور ضمن السَّلَـم، أما الأحناف فعدوه عقداً مستقلاً، لكنهم اختلفوا في تعريفه، ومرجع ذلك الاختلاف إلى إدخال بعض القيود أو إخراجها، ومن بين تلك التعريفات قولهم بأنه: «طلب الصّـنعة، وهو أن يقول لصـانع خُـفٍّ، أو مكعب، أو أواني الصُّفَـر: اصنع لي خُـفًّا طوله كذا وسعته كذا، أو دِستًـا، أي: بُـرْمَـةً تسَعُ كذا، وزنها كذا، على هيئة كذا، بكذا. ويعطى الثمن المسمى أو لا يعطي شيئًا، فيعقِـد الآخر معه». انظر: ابن الهمام، شرح فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدي، ٧ / ١١٤، تحقيق: عبدالرزاق غالب المهدي.

الخاتمة:

في ختام هذا البحث - والذي رُمنا من خلاله إثارة بعض جوانب القواعد والضوابط الفقهيّة وتطبيقاتها في المجال الماليّ المعاصـر في إشارات وتلميحات - أحمد الله تعالى على تيسيـره توفيقه وفضله؛ فهو من أولى النّعم وأجـزل الـمِنن.

وبعد، فإنني أخلُص - بتوفيق من الله تعالى - إلى سرد أهـمِّ ما توصَّلت إليه من نتائج، وإليكم بيانها في الآتي:

١- يتّضح من خلال تعريف القاعدة، أنها تعني: كلّ كلّي ينطبق على جميع جزئياته؛ ليتعرّف أحكامها منه.

٢- بعد إيراد عددٍ من التعريفات للضابط الفقهي، خلُصنا إلى أنه: قضية كلية شرعية عملية تجمع شتات صور متشابهة من الأحكام، في باب واحد أو أبواب متقاربة.

٣- إنَّ الدارس لفقه القواعد الفقهيَّة وما يرتبط بها من الضوابط المتعلقة بالمعاملات - وبخاصة القواعد الأساسية - يتَّضح له أنها بمثابة نظريات فقهيَّة تدخل في أكثر أبواب الفقه الإسلامي.

وإنَّ الشريعة الإسلامية - بأحكامها الصائبة والمستوعبة - قد سبقت التشريع الوضعي، وجاءت بهذه القواعد والضوابط والنَّظريات منذ ما يزيد عن أربعة عشر قرنًا.

٤- إنَّ القواعد والضوابط الفقهيَّة لهما من الأثر الكبير الشيء الذي يساعد

في معرفة أحكام المعاملات المالية قديمًا وحديثًا وضبطها وَفق أحكام الرؤية المقاصديّـة للشريعة الإسلاميّـة.

٥- هناك مسائل معاصرة عديدة يتمُّ تنزيلها على القواعد والضوابط الفقهيَّة، إلا أن هناك قواعد وضوابط لها صور كثيرة من النوازل المعاصرة في باب المعاملات والعقود الماليَّة، وقد تركتها اختصارًا؛ كونها بعيدة عن الموضوع المبحوث.

٦- هناك مجالات كثيرة لتطبيق القواعد والضوابط المرتبطة بنوازل المعاملات المالية، وهذا يُظهر ثراء الفقه الإسلامي ومرونة الشريعة الإسلامية في مواكبتها للتطور المستمر والاجتهاد والانفتاح والتجديد في كل عصر.

٧- إنّ البحث في القواعد والضوابط الفقهيَّة من أجلِّ المباحث في مجال الفقه الإسلامي المعاصر؛ وذلك لأن القواعد الفقهيَّة وما يرتبط بها هي العماد الأساسي للفقيه والمجتهد، كونه يعتمد عليها في تجميع النقاط الجوهرية في الموضوع الذي يبحثه، إضافة إلى أنها تغطّي جميع أبواب الفقه سواء في العبادات أو المعاملات.

٨- يجد الدارس لموضوع القواعد والضوابط الفقهيَّة كثرة النوازل والمستجدّات الفقهيَّة المندرجة في باب المعاملات الماليَّة.

٩- إنَّ المنهج السليم لمعرفة أي عقد من العقود المستحدثة أن نتصوَّر أوّلاً مدركاته، وذلك بأن نتعرّف على عناصره ونعرِضها على قواعد الشريعة ومقاصدها الكبرى.

١٠- بالنظر في النوازل والمستجدات الفقهيّة يجب استخلاص القواعد

والضوابط التي هي كلِّيات تنبني عليها الفروع؛ باعتبار أنَّ الفروع تتجدّد وتتبدّل، بينما الكلّيات ثابتة لا تتغيّر.

١١- لا بدَّ من الانتباه الدقيق إلى التعليل بالمصلحة؛ باعتباره بابًا واسعًا في مجال الحياة المدنية والإنسانية عامة وفي باب المعاملات الماليَّة خاصة؛ لأن الحياة الاقتصاديَّة المعاصرة - بأسواقها الماليَّة وعقودها التجارية - أصبحت تشهد تطوّرات كثيرة وفي كل اللحظات؛ وهي تطورات غير مسبوقة ولا معروفة ولا مألوفة من قبل.

١٢- بناءً على تعاليم الشريعة، الإسلامية الغرّاء يعزّز النظام الماليّ الإسلاميّ القيم الأخلاقية على عكس النظام المالي التقليدي المحايد تجاه القيم. ومن القيم التي يحاول النظام المالي الإسلامي تعزيزها: مراعاة المقاصد من خلال جلب المصالح ودرء المفاسد، وتشجيع الأنشطة الإنتاجيّة والمبادلات الحقيقيّة والمعاملات التجاريّة المرتبطة بالقطاع الحقيقي للاقتصاد والقيم المثالية، مثل: العدالة والإنصاف، والثقة والأمانة، والنزاهة وتآلف المجتمع، وتعزيز الأخوة والتعاون من خلال الشراكات، والأدوات المالية القائمة على الملكية وتقاسم الأخطار، وأخيرًا، تعزيز الحوكمة الجيدة والشفافية، والبعد عن المعاملات المحرمة، كالربا والغش ونحوهما.

هذا ما ظهر لي - في هذا المقام - بإيجازٍ شديد من نتائج وأفكار في هذا الموضوع الواسع الأطراف، وفي ضوء ما أوضحته من نتائج سابقة، يمكنني الخروج ببعض التوصيات المهمة أوردها في النقاط الآتية:

١- ضرورة اهتمام الباحثين بالتأصيل العلمي والتقعيد الفقهي

(تقعيد الفقه)، أي: استنباط كل القواعد الفقهيَّة وجمعها من التراث الفقهي المدوَّن في بطون كتب الفقه، وعدم الاكتفاء بالقواعد المستنبطة لمعالجة مستجدات العصر؛ مما يجعل الفقه الإسلامي دائم الحركة والتوسُّع والمرونة خصوصًا في القضايا الفقهيّة المستجدّة؛ للحاجة المُلِحّة إلى ذلك في هذا العصر على وجه التحديد؛ إذ بذلك تنضبطُ أحكامُ كثيرٍ من الجزئيّات.

٢ يجب على كل فقيه مجتهد دراسة القواعد الفقهيّة وما يدور في فلكها من ضوابط؛ نظرًا لما يتحقق من منافع وهذا يكتسي أهمية قصوى في جانب تخصّصهم؛ لأنها تُيَسِّر تتبُّع جزئيات الأحكام واستخراجها من موضوعاتها المختلفة وحصرها في موضوع واحد، وبذلك يتجنّب التناقض والعشوائية في الأحكام الشرعيّة المتشابهة.

٣- يوصي الباحث المتخصّصين في مجال المعاملات الماليّة - وخاصة أصحاب الهيئات الشرعيّة للمؤسسات الماليّة الإسلاميّة - معرفة وضبط القواعد والضوابط، وربط المفاهيم والقواعد والضوابط بالتطبيق العملي، كونها تعينهم في توضيح الاستفسارات والفتاوى الماليّة المعاصرة، وبيان المشروع منها، وقدرتها على تقديم نماذج عمليّة من المعاملات الماليّة التي تقوم على أساس مرجعية فقهيّة مرنة قابلة للتطبيق، ومستوعبة لمستجدّات العصر والتطوُّر.

٤- يوصي الباحث بالفهم الصحيح لفقه المعاملات بصفة عامّة، وفقه المعاملات الماليّة التي تقوم بها حياة المسلم ومعاشه بصفة خاصّة؛ لما

لهذا الفقه من ارتباط بالحلال والحرام، وازدهار العمران والتَّمكين، وتنميّة سُبُل الرّزق والعيش الرّغيد، وإعمار الأرض وتسخيرها أو خرابها وهلاكها وذهاب الخيرات منها.

٥- يجبُ أن يكون للمسلم مرجعيّة فقهيّة أصيلة وموثَّقة ومعتمدة، للرجوع إليها عند وجود معاملة ماليّة مستحدثة تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي المناسب لها.

٦- ضرورة إنشاء موسوعات علميّة أو مكتبة إلكترونية تحفظ فيها بعض كتب الفقه ذات الصلة بالقواعد وفقه المعاملات الماليّة بصورة مبسّطة ومتجددة؛ ليرجع إليها عند الحاجة في مختلف النوازل والقضايا المعاصرة.

٧- وفي ختام هذا البحث أوصي بجمع ودراسة جميع القواعد والضّوابط التي لها أثر جليّ في باب المعاملات الماليّة المعاصرة، كما أوصي بجانب ربط القواعد والضوابط بالنوازل والقضايا المعاصرة؛ لما لذلك من أهميّة بالغة في إظهار الفقه الإسلاميّ في ثوب قشيب وبمظهر المرونة ومواكبة المستجدّات وتطورات العصر.

وأخيرًا أقول:

إنَّه من خلال ما تمّ الحديث عنه في هذا البحث - فيما يتعلّق بقواعد وضوابط المعاملات الماليَّة المعاصرة-، يتبيَّنُ بوضوح أن هذه القواعد والضوابط تُوفّر للعبد المسلم الرّاحة والاستبراء من الشُّبهات، وتُبيِّن له

ما يجب عليه فعله وما لا يجب متى كان هذا الفعل يلحق الضرر بالآخرين، وإن كان حقًّا خالصًا له؛ فبهذه القواعد والضوابط تُنظَّم شؤون العباد وتستقر أحوال المكلفين، وتتوطّد العلاقات الأخويّة، وتُبنى الأسس المثلى والمتينة لتعاملهم فيما بينهم؛ ومن ثم تسير الحياة في ودٍّ وانسجامٍ دائم وَفق المنهج الإسلاميّ الربّاني دون وقوع في المعاصي أو المخالفات الشرعيّة؛ وهذا هو ما يجعل المسلم الحقيقي يلتزم بانقياد واستسلام تامٍّ لكل التشريعات والأحكام دون تجزيئ أو سوء استخدام.

وإجمالًا، هذا ما ظهر لنا بيانه والوقوف عنده، نسأل الله حسن القَبول والسَّداد لنهج طريق الحقّ والرَّشاد؛ إنه وليّ كل نعمة؛ بيده كلُّ رحمةٍ؛ وهو صاحب كل فضلٍ وحسنةٍ، ومنتهى كل غايةٍ؛ وهو سبحانه غاية كل غاية.

وصلَّى الله وسلَّم على نبيّنا محمد وعلى آله وصحبه وسلَّم تسليماً كثيرًا.

والحمد لله ربّ العالمين، الذي تتمُّ بنعمته الصّالحات.



أهـمّ المصـادر والمـراجع المعتمدة في البحث[1]:

القرءان الكريم برواية حفص عن عاصم.

أولًا: الكتب والموسوعات:

١. إبراهيم بن موسى الشاطبي (ت. ٧٩٠هـ): المـوافـقات، تحقيق: عبدالله درّاز، دار المعـرفة، بيروت - لبنان (بدون بيانات).

٢. إبراهيم مصطفى وآخـرون، المعجم الوسيط، إشراف وتحقيق: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة - الإسكندرية (بدون بيانات).

٣. الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، الموسوعـة العلميـة والعملية للبنوك الإسلامية، منشورات، ط. الأولى ١٩٧٨م.

٤. أحمد بن إدريس الشهير بالقَـرافي (ت.٦٨٤هـ): الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع- بيروت ١٩٩٨م.

٥. أحمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي، دار الكتب العلمية بيروت، ط. الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٦. أحمد ابن الشيخ محمد الزرقا، شـرح القـواعـد الفقهيّة، صحّحه وعلّـق عليه: مصطفى أحمد الـزّرقا، دار القلم - دمشق ١٩٨٩م.

٧. أحمد بن عبدالحليم، ابن تيمية الحراني (ت. ٧٢٨هـ): القواعد النورانية الفقهية، حقّقه وخرّج أحاديثه: أحمد بن محمد الخليل، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ دار ابن الجوزي - الرياض - المملكة العربية السعودية.

٨. أحمد بن عبدالستار الصعيدي، حكم الجمعيات الشهرية في الشريعة الإسلامية، دار الترمذي - الإسكندريّة، دار الدارقطني - دمياط، ط. الأولى ٢٠٠٩م.

(١) اعتمدت في ترتيب المصادر والمراجـع الترتيب الأبجدي لأسماء المؤلفين، دون اعتبار للألقاب مثل: أبو، ابن، «ال» التعريف،...

٩. أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ومؤسسة التاريخ العربي - بيروت، ط. الأولى ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٠. أحمد بن قاسم بن عبدالرحمن الجذَّامي الفاسي الشهير بالقباب (ت. ٧٧٩)، شرح المسائل التي وضعها ابن جماعة في البيوع، مخطوط مصوّر، مكّة المكرّمة، مكتبة مكة المكرمة رقم ٣١، حنفي.

١١. أحمد فرّاس العوران، الأزمة الاقتصاديّة العالميّة المعاصرة من منظور إسلامي، منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتّحدة الأمريكية وجامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمّان - الأردن، ط. الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١٢م.

١٢. أحمد ياسين القرّالة، القواعد الفقهيّة وتطبيقاتها الفقهيّة والقانونيّة، الأكاديميون للنشر والتوزيع - عمّان - الأردن، ط. الأولى ٢٠١٤م.

١٣. إسماعيل حفيان، مؤسسة الاجتهاد ووظيفة السلطة التشريعية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية - مكتب عمان (الأردن)، ط. الأولى ١٤٣٦هـ - ٢٠١٦م.

١٤. إسماعيل خالدي، الضوابط والقواعد الشرعية للمعاملات المالية الإسلامية، بدون بيانات.

١٥. جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن المُزّي، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، المكتب الإسلامي والدار القيّمة، ط. الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٦. حسام الدين بن موسى عفّانة، فقه التاجر المسلم وآدابه، توزيع: المكتبة العلمية ودار الطيب للطباعة والنشر، ط. الأولى، بيت المقدس ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

١٧. حسام الدين بن موسى عفّانة، يسألونك عن المعاملات المالية المعاصرة، الجزء الرابع، سلسلة «يسألونك عن المعاملات المالية المعاصرة»، أبو ديس، بيت المقدس، فلسطين، ط. الأولى ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

١٨. الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت. ٥٠٢هـ - ١١٠٨م)، مفردات غريب القرآن، دار المعرفة - بيروت، ط. الثانية، ١٩٩٩م.

١٩. حسين شحاتة، الضوابط الشرعية للمعاملات المعاصرة، سلسلة محاضرات، المحاضرة الأولى، بدون بيانات.

٢٠. زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم المصري (ت. ٩٧٠هـ)، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر- بيروت ١٤٠٣هـ.

٢١. سامي بن عبدالله المغلوث، أطلس الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، دار العبيكان - الرياض - المملكة العربية السعودية، ط. الثالثة، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٢٢. سعيد عبد العظيم، أخطاء شائعة في البيوع وحكم بعض المعاملات الهامَّة ويليه فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع - الإسكندرية، ط. الأولى ١٩٩٧م.

٢٣. صالح بن غانم السدلان، القواعد الفقهيَّة الكبرى وما تفرَّع عنها، دار بلنسية للنشر والتوزيع - الرياض، المملكة العربية السعودية، ط. الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٢٤. الصديق محمد الأمين الضرير، الغرر في العقود وآثاره في التطبيقات المعاصرة، البنك الإسلامي للتنمية - المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط. الأولى، ١٤١٤ -١٩٩٣.

٢٥. صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت. ٧٦٤هـ): الغَيْثُ المُسجَم في شَرْح لامِيَّةِ العَجَم، طبعة جديدة مصححة، منشورات: دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع- بيروت، ط. الرابعة ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٢٦. طه جابر العلواني، إشكالية التعامل مع السنة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ط. الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٢٧. عائشة الشرقاوي المالقي، البنوك الإسلاميّة التجربة بين الفقه والقانون والتطبيق، منشورات: المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط. الأولى ٢٠٠٠م.

٢٨. عبد الإله القاسمي، الكليات الشّرعية في السنّة من خلال سنن أبي داود، دار الكلمة - القاهرة، ط. الأولى ٢٠١٣م.

٢٩. عبدالحميد أبو سليمان، موسوعة الاقتصاد الإسلامي: في المصارف والنقود والأسواق المالية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار السلام بالقاهرة، ط. الأولى ١٤٣٤هـ / ٢٠١٣م.

٣٠. عبدالحميد بن محمد المدائني، الشهير بابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط. الأولى ١٩٦٥م.

٣١. عبدالسلام بن إبراهيم بن محمد الحصين، القواعد والضوابط الفقهية عند ابن تيمية جمعًا ودراسة (بحث ماجستير في أصول الفقه)، دار التأصيل، القاهرة ٢٠٠٢م.

٣٢. عبدالله بن عبدالرحمن البسَّام، توضيح الأحكام من بلوغ المرام، مكتبة الأسدي - مكّة المكرّمة، ط. الخامسة، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٣٣. عبدالله مَحَمَّد - بفتح الميم - بن أحمد الرُّهوني المكاشفي، أوضح المسالك وأسهل المرَاقِي إلى سَبْكِ إبريز الشيخ عبدالباقي المشهور بـ «حاشية الرُّهوني»، دار الفكر - بيروت، ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م (مصوَّر عن الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية - مصر، ١٣٠٦هـ).

٣٤. عبدالمجيد جمعة الجزائري، القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين، دار ابن القيم - الرياض، دار ابن عفان للنشر والتوزيع - القاهرة، ط. الأولى ١٤٢١هـ.

٣٥. عبدالمجيد محمد عبودة، النظام البنكي في المملكة العربية السعودية، منشورات: معهد الإدارة العامة - الرياض - المملكة العربية السعودية، إدارة البحوث، مطابع الجامعة، ط. الأولى ١٩٨٦م.

٣٦. عبدالنّور بزًا، نظريّة التّعليل في الفكرين الكلامي والأصولي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن - فرجينيا، ط. الأولى ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٣٧. عبدالوهاب إبراهيم أبو سليمان، الاختِيارات دَراسَة فِقهيّة تحليليّة مُقَارنَة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة السابعة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلاميّ، العدد السابع، الجزء الأول، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٨. عدنان عبدالله محمد عـويضـة، نظرية المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي: دراسة تأصيلية تطبيقية، منشورات: المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - مكتب عمان - الأردن، ط. الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

٣٩. علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (أو الكاشاني) (ت. ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون بيانات.

٤٠. علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين، المرشد إلى كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، تصنيف: نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الثانية ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م.

٤١. علي الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط. الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٤٢. علي الندوي، القواعد الفقهية مفهومها ونشأتها وتطورها ودراسة مؤلفاتها أدلتها مهمَّتها تطبيقاتها، دار القلم - دمشق، ١٤١٤ -١٩٩٣.

٤٣. عمر عبدالله كامل، القواعـد الفقهيّة الكبرى وأثرها في المعاملات الماليّة، بحث دكتوراه (العالِميّة)، كلية الدراسات العربية والإسلامية بالقاهرة - جامعة الأزهر، تحت إشراف: عبدالجليل القرنشاوي وبمشاركة: د. علي جمعة، طبعة أولى لمكتب التراث الإسلامي بالقاهرة سنة ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

٤٤. عياض بن موسى بن عياض بن عمرو اليحصبي وولده محمد، مذاهب الحكام في نوازل الأحكام، تحقيق: محمد بن شريفة، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٧م.

٤٥. فـريد الأنصـاري، أبجديات البحث في العلوم الشرعية، سلسلة الحوار (٢٧)، منشورات الفرقان - الدار البيضاء، ط. الأولى ذو القعدة ١٤١٧هـ - أبريل ١٩٩٧م.

٤٦. اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، منشورات: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامّة للطبع - الرياض، دار المؤيد، ط. الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٤٧. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية -القاهرة، ط. الرابعة، ٢٠٠٤م.

٤٨. محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي - القاهرة، ١٩٧٨م.

٤٩. محمد أبو زهرة، الملكيّة ونظريّة العقد في الشّريعة الإسلاميّة، دار الفكر العربي - القاهرة، طبعة جديدة منقّحة ومزيدة، ١٩٩٦م.

٥٠. محمد الروكي، قواعد الفقه الإسلامي من خلال كتاب الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبدالوهّاب البغدادي، دار القلم - دمشق، مجمع الفقه الإسلامي - جدة، ط. الأولى ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٥١. محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي (١١٩٨هـ-١٧٨٤/١٢٥٢هـ-١٨٣٦)، العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، دار المعرفة - بيروت، بدون بيانات.

٥٢. محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين، ردّ المحتار على الدر المختار، دار الفكر للطباعة والنشر- بيروت، ٢٠٠٠م.

٥٣. محمد بكر إسماعيل، القواعد الفقهية بين الأصالة والتّوجيه، دار المنار للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة - مصر، ط. الأولى، ١٩٩٧م.

٥٤. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي الشهير بابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣.

٥٥. محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (ت. ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، طبعة سنة ١٩٩٥م.

٥٦. محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار المعرفة – بيروت، طبعة سنة ١٣٩٣هـ

٥٧. محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي، دار الأرقم، بيروت.

٥٨. محمد بن جرير الطبري (ت.٣١٠هـ)، تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تحقيق: محمود شاكر وأحمد شاكر، منشورات: مكتبة ابن تيمية بالقاهرة تصويرًا من نسخة دار المعارف الأصلية، ط. الثانية، بدون تاريخ.

٥٩. محمد بن صالح العثيمين، منظومة أُصول الفقهِ وقواعده، مُؤسسة الشَّيخ محمَّد بن صالح العثيْمِين الخيريَّة، دار ابن الجوزي، المملكة العربيّة السعوديّة، ط. الثَّالثة ١٤٣٤هـ

٦٠. محمد بن عبدالباقي بن محمد الزرقاني المالكي، شرح الزرقاني على موطّأ الإمام مالك، دار الفكر - بيروت، ط. ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٦١. محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي (ت. ٥٤٣)، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق: د. محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط. الأولى ١٩٩٢م.

٦٢. محمد بن علي الشوكاني، الدراري المضية شرح الدرر البهية، ط. الأولى ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.

٦٣. محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، دار الحديث، ط. الأولى ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٦٤. محمد بن محمد بن أحمد المقرّي (ت. ٧٥٩هـ)، القواعد، تحقيق ودراسة: أحمد بن عبدالله بن حميد (رسالة علمية)، جامعة أمّ القرى، منشورات: مركز إحياء التراث الإسلامي بمكة المكرّمة، (طبعة بدون بيانات).

٦٥. محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة - بيروت، طبعة ١٩٨٦م.

٦٦. محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم الشهير بـ: "تفسير المنار"، منشورات: دار النشر للجامعات - القاهرة ودار المنار بأمريكا، ط. الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م

٦٧. محمد روّاس قلعجي، حامد صادق قنيبي، قطب سانو، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٨. محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط. الرابعة، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦م.

٦٩. محمد صدقي البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط. الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٧٠. محمد عبدالحي الكتاني، نظام الحكومة النبوية: المسمى «التراتيب الإدارية»، تحقيق: عبدالله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت - لبنان، ط. الثانية (بدون تاريخ).

٧١. محمد عبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري (ت. ١٣٥٣هـ)، تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، أشرف على مراجعة أصوله و تصحيحه: عبدالوهاب عبداللطيف، دار الفكر - بيروت، ط. الثانية، ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

٧٢. محمد عبدالسلام بسيوني، المنهيّات الشرعيّة في كتاب ربِّ البريّة، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط. الأولى ٢٠١٦م.

٧٣. محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

٧٤. محمود محمد سفر، دراسة في البناء الحضاريّ (محنة المسلم مع حضارة عصره)، كتاب الأمّة، العدد (٢١)، رجب ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، مركز البحوث والمعلومات - الدوحة - قطر.

٧٥. محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٣٩٢هـ.

٧٦. مركز الاقتصاد الإسلامي بجامعة الأزهر: بحوث المؤتمر الدولي «الصناعة التأمينية في العالم الإسلامي: واقعها ومستقبلها»، ٢٢-٢٤ من ذي الحجة ١٤٢١هـ الموافق ١٧- ١٩ مارس ٢٠٠١م.

٧٧. مركز صالح بن صالح الثقافي بعنيزة، المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، ط. الأولى ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧٨. مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٧٩. مصطفى الـزّاهـد، القواعد والضوابط الفقهية وتطبيقاتها عند ابن جُـزَي، طبعة المملكة المغربية، ٢٠١٤م.

٨٠. مصطفى جابر فيّاض العلواني، عالمية الخطاب القرآني: دراسة تحليليّة في السّور المسبّحات الخمس، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، ط. الأولى، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٨١. معلمين محمد شهيد، ترجيحات الإمام الشوكاني في كتابه «نيل الأوطـار» (قسم المعاملات)، بحث تكميليٌّ لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصول الفقه، أغسطس ٢٠٠٣ م، مركز اللغة العربية بولاية سلانجور، ماليزيا، ط. الأولى، فبراير ٢٠١٤م.

٨٢. نظام الدين البرنهابوري وجماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية المعروفة بالفتاوى العالمكيريّة في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النّعمان، ضبطها: عبداللطيف حسن عبدالرحمن، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط. الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٨٣. نوري عبد الرسول الخاقاني، المصرفية الإسلامية: الأسس النظريّة وإشكاليّة التطبيق، دار اليازوري العلميّة - الأردن، ط. الأولى ٢٠١٢م.

٨٤. وليد العايب، لحـلو بوخاري، اقتصاديّات البنوك والتقنيّات البنكيّة، مكتبة حسن العصرية - بيروت، ط. الأولى ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٨٥. وهبة الزحيلي، العقود المسماة في قانون المعاملات المدنية الإماراتي والقانون المدني الأردنيّ، دار الفكر - دمشق، ط. الثامنة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.

٨٦. وهبة الزحيلي، الفقه الإسـلامـي وأدلته، دار الفكـــر -دمشق، ط. الثانية ١٤٠٤هـ - ١٩٨٥م.

٨٧. يحيى بن شرف الحزامي النووي الشافعي (ت. ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المهذب ((طبعة كاملة مع تكملة السبكي والمطيعي))، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

٨٨. يعقوب بن عبدالوهاب الباحسين، العادة محكمة: دراسة نظرية تأصيلية تطبيقية، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع - الرياض - السعودية، ط. الأولى ٢٠٠٢م.

٨٩. يوسف العالم، المقاصد العامة للشريعة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتّحدة الأمريكية، ط. الأولى، ١٩٩١م.

٩٠. يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر (توفي في آخر ربيع الآخر ٤٦٣هـ)، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق: سالم محمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ٢٠٠٠م.

٩١. محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي وقواعد الملكية والعقود فيه، مطبعة دار التأليف، الإسكندرية - مصر، ط. الثانية، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.

٩٢. محمد عرفة الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر، بيروت.

٩٣. أحمد سالم ملحم، بيع المرابحة وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، ط. الأولى ٢٠٠٥م.

٩٤. محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخولي، دار الأرقم، بيروت.

ثانيًا: المجلات والدوريات:

١. مجلّة إسلاميّة المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة العشرون، العدد (٨٠)، ربيع ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٢. مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثالث والأربعون، رجب - شوال ١٤١٥هـ (ديسمبر - مارس ١٩٩٥).

٣. مجلة جامعة الأمير عبدالقادر للعلوم الإسلامية، المجلّـد ١٧، العدد ١٢، ١٩٨٩م.

٤. مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشـريعة واللغة العربية وآدابها، الجزء الخامس عشـر.

٥. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الأول، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م.

أربع قواعد مهمة في فهم السنة

دراسة حديثية نظرية تطبيقية

(إحضار الصبيان للمسجد)

نموذجًا

الدكتور/ عبدالرحمن بن عمري الصاعدي

الأستاذ المشارك بجامعة طيبة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وبعد:

فإن التفقه في الدين من أشرف العلوم، وأجل القربات إلى الله -عز وجل-؛ لأنه كلما تفقه العبد في دين الله، زاد علمه، وكلما زاد علمه كان على بصيرة من دينه، وقرب من خالقه.

والتفقه في الدين ليس على درجة واحدة، بل درجات؛ ولهذا قال ربنا -عز وجل-: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٧٦]، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انْشُزُوا فَانْشُزُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ١١].

ومن المعلوم أنه كلما بعُد الناس عن زمن النبوة، وقلَّت الآثار ضعف الدين، والْتبس الحق بالباطل، وإذا أضاف إلى هذا سكوت العلماء وإعجاب كل ذي رأي برأيه زادت المصيبة، وبدأت تظهر ظواهر اجتماعية تلبست بلبوس الدين، وظهرت كأنها سنة ثابتة بتلك الصورة، فإن من هذه الظواهر ما يلاحظ ويشاهد في العالم الإسلامي، من تنامي ظاهرة إحضار كثير من الناس أطفالهم وصبيانهم، غير المميزين أو مميزين، ولكنهم كثيرو الحركة والعبث في المساجد، وتركهم يسرحون ويمرحون في المسجد دون تنبيه ولا ترتيب، يرفعون أصواتهم، ويمرون بين يدي صفوف المصلين، مما يُعكر صفو الصلاة، ويذهب حلاوتها، ويفقد الخشوع والمناجاة في بيوت الله، حتى لربما خرج العبد من المسجد وهو لا يدري كم صلى وبما دعا! وإذا

نبههم مُنَبِّهٌ أو أنكر عليهم منكر، صـرخوا بأعلى صوتهم، وقالوا: صلى رسول الله ﷺ وهو حامل أُمامة بنت ابنته زينب، وسردوا عليه جملة من الأحاديث في هذا الباب، وزاد الطين بِلة أن وجدوا من بعض طلبة العلم من صرَّح لهم بجواز مثل هذه الصورة والحال، مثل قول بعضهم: «ومما كان عليه أمر النبي ﷺ وصحابته -رضوان الله عليهم أجمعين- السماح لصبيانهم ليدخل لمساجد[1] متى شاؤوا، سواء في الصلوات الخمس أو الجُمَع أو غير ذلك، في رمضان وفي غير رمضان، فقد كان الصبيان يدخلون المسجد ويخرجون، قبل الصلاة، وفي الصلاة وفي أثناء الخُطب، وغير ذلك دون أن ينكر عليهم أو على آبائهم ذلك أحد، بل إن النبي ﷺ كان يتعمَّد إحضارهم للمسجد معه، ليُبَيِّن جواز ذلك ومشروعيته لأمته، وكذلك كان يفعل صحابته ونساؤهم -رضوان الله عليهم- من غير تخصيص، أكان هؤلاء الصبيان صغاراً أم كبارًا، ذكورًا أم إناثًا، رُضّعًا أم قد بلغوا الفطام.

هذا ما كان عليه أمرهم في هذا الشأن، فمن ادَّعى ورام خلافه؛ رغبة بتنظيف المساجد وزيادة في الخشوع أو غير ذلك من الحجج الواهية فهو جهول مغرور، يظن نفسه أحرص على الخشوع من خاتم المرسلين ﷺ، الذي كان هديه خير الهدي في هذا الشأن وفي غيره ... فهو الذي شرع لنا جواز إحضار الصبيان للمساجد، وأقرّ دخولهم ولعبهم وبكاءهم، وكان يعلم باحتمال تبولهم أو تعريضهم المسجد للنجاسة، ولم يأمر بإخراجهم أو منعهم من المساجد برغم ذلك كله، والأدلة على ذلك كثيرة، نذكر في هذه

(١) كذا فيه، والصواب: ليدخلوا المساجد.

العجالة ما تيسر لنا جمعه بعون الله -تعالى-»[1].

ويلاحظ على الكلام السابق عدة أمور:

الأول: عدم مراعاته لقواعد فهم السنة.

الثاني: تحميله النصوص الشرعية غير ما تحتمل، وتنزيلها على غير منزلتها.

الثالث: عدم اهتمامه بمقاصد الشريعة وأصولها العامة، فالفقه مبني على دفع الضرر كما هو معلوم؛ ففي إحضار الصبيان غير المميزين أو المميزين ولكن يكثر منهم العبث، وإذا نُهوا لم ينتهوا، وإذا كُفّوا لم ينكفوا - ضرر لا يخفى، كما سيأتي التنبيه عليه في موضعه إن شاء الله.

الرابع: تركه لكلام الفقهاء في تقسيم الصبيان إلى مميزين وغير مميزين، والفقهاء -رحمهم الله- استندوا في تقسيمهم إلى النصوص والقواعد الشرعية.

الخامس: وصفه لمن خالف رأيه بالجهول المغرور ... وهذا لا يليق وصفه لمن خالف رأيه، خصوصًا أن أدلة تقسيم الصبيان صحيحة، كما سيأتي.

وقال آخر: «فإن كان مميزًا وهو من بلغ سبع سنين، فإن وليه يحضره إلى المسجد؛ لأنه مأمور بتكليفه بالصلاة إذا بلغ هذه السن؛ لما ورد عن سبرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مروا الصبي بالصلاة إذا بلغ سبع سنين، وإذا بلغ عشر سنين فاضربوه عليها» ...

وأما إذا كان الصبي غير مميز، فقد ورد في نصوص الشريعة ما يدل

---

(١) ينظر: تحذير الساجد من بدعة منع الصبيان من المساجد (ص: ١٣-١٤).

على جواز دخوله المسجد، وهي نصوص صحيحة صريحة، رواها عدد من الصحابة – رضوان الله عليهم– بألفاظ متعددة . . .

... ثم ذكر حديث عائشة -رضي الله عنها- «اعتم رسول الله ﷺ في العشاء حتى ناداه عمر: قد نام النساء والصبيان ...

... ثم قال المسألة الثانية: إن لفظة الصبيان في الحديث جمع معرف باللام، فيعم كل صبي صغيرًا كان أو كبيرًا.

وأما منع الصبيان من دخول المساجد بحجة التشويش على المصلين بما يحدث منه من بكاء أو صراخ أو لعب، فهذا مردود؛ لأن الصبي إن كان مميزًا أمكن تأديبه وتعليمه السلوك الطيب والأخلاق الحميدة، لا سيما في بيوت الله. فيتعلم الإنصات، وحسن الاستماع، والهدوء؛ لأن ما يُسمع من هؤلاء المميزين من الألفاظ السيئة، والعبارات البذيئة والحركات التي لا تناسب المسجد إنما هو بسبب إهمال الأولياء، وعدم العناية بهذه الناشئة.

... وإن كان الصبي غير مميز فيمكن حمله في الصلاة، كما فعل النبي ﷺ، أو تلهيته بشيء من اللعب، كما ثبت في السنة»[1] [2].

قلتُ: ليتصور القارئ لهذا الكلام حال المسجد بهذه الصورة: أن المصلين يُحضرون أولادهم غير المميزين ويصلون بهذه الطريقة، كيف يكون حال المسجد.

---

(١) ورد ذلك في حديث الرُّبيع بنت مُعوّذ – رضي الله عنها –، قالت: أرسل النبي ﷺ غداة عاشوراء إلى قرى الأنصار: «من أصبح مفطرًا، فليتم بقية يومه ومن أصبح صائمًا، فليصم»، قالت: فكنا نصومه بعد، ونصوم صبياننا، ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذاك حتى يكون عند الإفطار. أخرجه البخاري (٣/٣٧، رقم ١٩٦٠) ومسلم (٢/٧٩٨، رقم ١١٣٦).

(٢) أحكام حضور المساجد، تأليف: د. عبدالله بن صالح الفوزان (ص: ٦٩-٧١) بتصرف.

ويلاحظ على هذه النقول أيضًا: بعض ما في سابقتها من تحميل النصوص ما لا تحتمل، وتنزيلها على غير منزلتها الشرعية؛ لكونهم لم يجمعوا النصوص الواردة في المسألة، ولا التي في الباب ولم يراعوا قواعد الشريعة وأصولها العامة من وجوب احترام المساجد وصيانتها، ولم يتأملوا سياق الأحاديث التي احتجوا بها، ولم ينظروا في كلام علماء المسلمين، وما قرروه من أصول وقواعد، ولم يلتفتوا إلى ما قرره العلماء كالشاطبي[1] حتى قال منوهًا ومشيرًا لأهمية القواعد: «كثيرًا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة؛ اقتصارًا على دليل ما، واطِّراحًا للنظر في غيره من الأدلة»[2].

ولم ينظروا في مثل قول الحافظ ابن رجب، وروي عن بعض السلف أن أول ما استُنكر من أمر الدين لعب الصبيان في المساجد[3]. كيف عدّ السلف أن إحضار الصبيان العابثين أمرٌ مستنكر وتغير في الدين.

وهذا من أسباب ما دعاني إلى كتابة هذا البحث.

وهذا البحث معقود لدراسة أربع قواعد مهمة في فهم السنة وتطبيقها على مسألة إحضار الصبيان للمسجد، والقواعد الأربع هي هذه:

- مراعاة مقاصد الشريعة وأصولها العامة.

---

(١) هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطي، أصولي حافظ من أهل غرناطة، وكان من أئمة المالكية، من كتبه: الموافقات في أصول الفقه، توفي سنة ٧٩٠هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (١/ ٧٥).

(٢) الاعتصام (١/ ٢٢٢).

(٣) فتح الباري لابن رجب (٣/ ٣٨٧).

- مراعاة جمع النصوص الواردة في المسألة المبحوثة بعينها.
- جمع النصوص الواردة في الباب.
- فهم الأحاديث في ضوء سياقها.

أهمية الموضوع:

١. بيان ضرورة أن يتسم فهم النصوص الشرعية مع مقاصد الشريعة وأصولها العامة والقواعد الأخرى.

٢. بيان أهمية مراعاة هذه القواعد وغيرها في دراسة المسائل الفقهية.

٣. بيان خطأ استدلال كثير من الناس بالنصوص الشرعية بتنزيلهم إياها في غير مواضعها الصحيحة.

٤. إضافة لون جديد في دراسة السنة النبوية من خلال قواعد فهم السنة.

٥. بيان عناية المحدثين بالجانب الأصولي والفقهي حين يعرضون الأحاديث ويسوقونها، ففي هذا دفع للتهمة الموجهة للمحدثين بأنهم لا يهتمون بالفقه ولا يعتنون به.

٦. بيان شدة التلازم بين الفقه والحديث، وأنه لا يغني أحدهما عن الآخر.

٧. تعلقه بأعظم فريضة من فرائض الإسلام ومبانيه بعد التوحيد، وهي الصلاة.

٨. ما أدخله كثير من المصلين على إخوانهم من التشويش المفقد لحلاوة الصلاة ولذة مناجاة الله -عز وجل-.

أسباب اختيار الموضوع: إضافة لما تقدم:

- ضرورة العناية بالقواعد سالفة الذكر ومثيلاتها في فهم السنة.
- بيان الخطأ الفادح والآثار السلبية والسيئة في دراسة السنة النبوية دون مراعاة لتلك القواعد.
- ما هو ملاحظ من إحضار الصبيان الذين هم دون سن التمييز بدون قيد ولا شرط.
- ما يقوم به هؤلاء الأطفال من اللهو واللعب داخل المسجد؛ مما أدخل الضرر والتشويش على المصلين.

الدراسات السابقة:

تنقسم الدراسات السابقة إلى قسمين:

القسم الأول: ما يتعلق بالدراسة النظرية، وهي في القواعد الأربع، وقد وقفت فيها على:

- «ضوابط مهمة لحسن فهم السنة» للدكتور أنيس بن أحمد بن طاهر، وهو كُتيب صغير يقع في (٧٥) صفحة، قصد في كتابه هذا جمع بعض ما ذكر في كتب المصطلح من المسائل المتعلقة بفهم السنة، مثل: أسباب ورود الحديث، وغريب الحديث، وذَكَرَ مما يتعلق ببحثي ضابطين اثنين، فذكر في الضابط الثاني: جمع ألفاظ الحديث الواحد في مكان واحد، وذكر في الضابط الثالث: جمع أحاديث الباب الواحد في مكان واحد.

- «منهجية فقه السنة النبوية» للأستاذ الدكتور عبدالله بن ضيف الله الرحيلي، ويقع هذا الكتاب في حدود (٢٩٥) صفحة، ذكر فيه ٣١ منطلقًا.

قصد بجمع هذا استيعاب القواعد في فهم السنة، ولكنه فاته شيء كثير منها كما سيأتي، وعليه فيما ذكر بعض الملحوظات، منها:

- أنه فاته أشياء كثيرة مهمة لم يعرج عليها، من أهمها: الاعتماد على فهم السلف الصالح في طريقة التفقه.
- ولم يذكر ضرورة الرجوع إلى ما قاله الأئمة والعلماء في شرح الحديث وفي مسائل الفقه، وأنه لا ينبغي الاعتداد برأي الناظر دون الرجوع لأهل العلم.
- والغريب أنه ذكر في المنطلق العاشر: الفقه اللازم للغة العربية ومدلولات ألفاظها وأساليبها واستعمالها، وهذا لا يـتأتى إلا بالرجوع لأئمة اللغة، فكان ينبغي له أن ينص في منطلق مستقل على ضرورة الرجوع لشراح الحديث وأئمة الإسلام في التفقه والنظر في أقوالهم.
- كذلك لم يحسن ترتيب هذه المنطلقات وتنظيمها.
- كما أن كثيرًا من المنطلقات هذه متفرع بعضها عن بعض.
- التداخل في بعض هذه المنطلقات، مثل: قوله في المنطلق الرابع: الرجوع إلى بقية النصوص الشرعية في الموضوع، وحين النظر فيما ذكره من أمثلة، فإذا هي داخلة ضمن المنطلق الثالث والعشرين: وهو الجمع بين المطلق والمقيد من الأحاديث.

- وذكر في المنطلق التاسع والعشرين: تفسير النصوص الشرعية ببعضها. ومضمون هذا المنطلق هو مضمون المنطلق الرابع نفسه: الرجوع إلى بقية النصوص الشرعية في الموضوع، وهو أيضًا داخل ضمن المنطلق الثالث: الرجوع إلى بقية روايات الحديث الواحد.
- كما أنه ذكر المنطلق الخامس عشر: عدم التعجل بحمل الحديث على ظاهره غير المقصود، وهذا المنطلق بمعناه ذكره في المنطلق الحادي والعشرين: الورع والتأني في تفسير حديث الرسول ﷺ وعدم الإقدام على ذلك بغير علم. وهو بمعناه في المنطلق الثاني والعشرين: التثبت من حمل الحديث على الأمر المعنوي أو المحسوس حسب المراد به، وهو أيضًا بمعنى المنطلق الثلاثين: ترك التكلف في تفسير النص.

فيلاحظ التعابير المختلفة لمنطلق واحد، مع ما في بعضها من التكلف، فهذه الضوابط أيضًا كان بالإمكان أن يندرج بعضها مع البعض.

- كما أنه كان ينبغي تقسيم المنطلقات إلى قسمين رئيسين:

الأول: منطلقات صحيحة ينبغي مراعاتها في فهم السنة.

والثاني: منطلقات خاطئة ينبغي الحذر منها في فهم السنة.

١- على أنه في تعبيره بمنطلق: ترك التكلف في تفسير النص فيه ما فيه؛ إذ إن عبارة منطلق لا يصح إطلاقها.

٢- وقد ذكر منطلقين مما ذكرت من القواعد، وهما: المنطلق السابع: ربط النص بمقاصد الشريعة وقواعدها الكلية المقررة، والثاني:

المنطلق الرابع: الرجوع إلى بقية النصوص الشرعية في الموضوع، فعنوان هذا المنطلق يتوافق معناه مع القاعدة التي ذكرتها: «جمع النصوص الواردة في الباب». ولكن مراده بهذا غير مرادي، كما تقدم التنبيه عليه في المآخذ، وأن الأمثلة التي ذكرها هي من باب حمل المطلق على المقيد، وليس داخلاً ضمن القاعدة التي ذكرتها.

٣- «قواعد منهجية في فهم السنة النبوية» للدكتور فالح بن محمد الصغير، ويقع هذا الكتاب في (٢٢٧) صفحة، وقد ذكر في هذا الكتاب ثماني قواعد، والذي يدخل ضمن القواعد عندي قوله: الأداة الرابعة: جمع النصوص المتعلقة بموضوع واحد، وهذه ذكرها ضمن القاعدة الثالثة: النص النبوي من حيث فقهه ودلالته، وأيضًا القاعدة الخامسة: السنة النبوية ومقاصد الشريعة، وقد أطال في الحديث عن هذه القاعدة، فتكلم عن أنواع المقاصد وتقسيماتها ومصادرها وخطورتها، فأطال، وكل هذا مبسوط في مواضعه من كتب أصول الفقه، فكان لا داعي لهذا، ولو اكتفى بتعريفها وأهميتها لكان أولى.

وهذا الكتاب من حيث تنظيم تقسيماته ومحتوياته أفضل من سابقه.

٤- «المطالع والأصول في فهم أحاديث الرسول ﷺ» للأستاذ الدكتور محمد ابن عمر بازمول، وهذا الكتاب يقع في مجلدين كبيرين، وهو أكبر ما وقفتُ عليه من الكتب، وأجود ما في الباب في الجملة إلا أنه أطال في مواطن في هذا الكتاب، مثل: مصطلحات في كتب شرح الحديث وألفاظ في الحديث يكثر دورانها.

٥- علم أصول الفهم لأبي إسلام مصطفى بن محمد بن سلامة، يقع الكتاب في مجلدين، ذكر فيه (١١٣) أصلاً، مما يؤخذ على هذا الكتاب أنه لم يُحسن الترتيب والتقسيم حسب تناسب تلك الأصول واندراج بعضها تحت بعض، مما يجعل البحث عن قاعدة أو مسألة فيه، فيه صعوبة، ومثال ذلك ذكر الأصل (٦٤) علاقة الاسم بالذات، ثم ذكر في الأصل (٧١) علاقة الاسم بالمسمى باعتبار الإثبات والحذف، ثم ذكر (٢٠) أصلاً، وهي داخلة تحت مبحث الألفاظ في أصول الفقه، فلو عنون لها بهذا وذكرها جميعًا بلا فصل لكان أولى.

كما أن كثيرًا مما ذكره أجنبي عن أصول الفهم، وجعلها أصولاً، وكان الأولى أن يجعلها في مبحث مستقل يسمى بالمقدمات، مثل ذكره لبعض الأصول مثل: ما الكتاب؟ ما السنة؟ الفرق بين الكتاب والسنة، من السلف؟ وأنواع الاختلاف، ونحو هذا حيث تبلغ (٥٩) أصلاً، وهو المجلد الأول بكامله.

كما أنه ذكر بعض ما لا تعلق له بالفهم، مثل ذكره أصول المعاصي في الأصل (١٠٦)، كما أنه فاته كثير من الأصول كمراعاة السياق وجمع النصوص الواردة في الباب والعناية بمقاصد الشريعة، وهذه من أهم القواعد أو هي أم القواعد في أصول الفهم.

وأما الفرق بين دراستي والدراسات السابقة لهذه القواعد، فدراستي دراسة تأصيلية وتطبيقية على مسألة واحدة، وهذا أدعى لفهم هذه القواعد، وكذلك التنبيه على أخطاء في فهم السنة.

القسم الثاني: الدراسات السابقة من الناحية التطبيقية، وهي: مسألة إحضار الصبيان المسجد تكلم عليها كثير من علماء المذاهب الأربعة وغيرهم -رحمهم الله- وكان الكلام في هذه المسألة ينقسم إلى نوعين:

النوع الأول: الفقهاء وهم في هذا على قسمين:

القسم الأول: في كتب الفقه في المذاهب الأربعة.

القسم الثاني: كتب الفقه المفردة في مسائل معينة كـالكتب المصنفة في «أحكام المساجد» خاصة، مثل: «كتاب إعلام الساجد بأحكام المساجد» للزركشي[١]، وقد تعرض لهذه المسألة تعرضًا جزئيًّا، وكتاب «تسهيل المقاصد لزوار المساجد» لابن العماد الأفقهسي، تعرض لهذه المسألة تعرضًا جزئيًّا جدًّا.

النوع الثاني: علماء الحديث -رحمهم الله تعالى- في كتب الحديث في تراجم الأبواب والكتب المخصصة، كـ«كتب الصلاة» وغيرها.

كما صنع الإمام البخاري -رحمه الله- حيث قال: باب وضوء الصبيان، ومتى يجب عليهم الغسل والطهور، وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز، وصفوفهم[٢].

أما الدراسات المعاصرة:

فهناك كتب كثيرة تكلمت عن أحكام المساجد، سأخص بالحديث عنها بعض ما وقفت عليها، فمنها:

---

(١) ينظر ما سبق.

(٢) صحيح البخاري (١/ ١٧١)

١- أحكام حضور المساجد» للدكتور عبدالله بن صالح الفوزان، وقد تكلم على هذه المسألة بتوسع، لكنه لم يحرر المسألة كما ينبغي.

٢- «أحكام المساجد في الشريعة الإسلامية» للدكتور صالح بن إبراهيم الخضيري، وقد تحدث عن هذه المسألة باقتضاب، ولم يستوف الأدلة ومناقشتها.

٣- «أحكام المساجد في الإسلام» للدكتور محمود بن حسين الحريري، وقد ذكر المسألة ذكرًا مقتضبًا، ولم يعطها حقها.

٤- «المسجد في الإسلام: أحكامه، آدابه، بدعه» لخير الدين وايلي، تعرض لهذه المسألة تعرضًا تربويًا أكثر منه فقهيًا وعلميًا، كما أنه لم يشر إلى تقسيم الفقهاء للأطفال.

٥- «الجامع لأحكام المسجد الجامع»، لعبد الإله بن سليمان الطيار، وهذا الكتاب دراسته لهذه المسألة فيها خلل كبير.

٦- تحذير الساجد من بدعة منع الصبيان من المساجد، تأليف: أبي حذيفة بن محمد البرقاوي

وهذه الدراسات السابقة كلها جاءت ضمنية ضمن أحكام المساجد كما هو ظاهر، فلم أقف على دراسة مستقلة تحدثت عن هذه المسألة.

مشكلة البحث:

دراسة أربع قواعد مهمة في فهم السنة، ودراسة مسألة إحضار الصبيان للمساجد بالطريقة الملاحظة الآن من غير قيد ولا شرط، في ضوء نصوص السنة النبوية، وكلام أهل العلم -رحمهم الله تعالى-.

حدود البحث:

التعريف بهذه القواعد الأربع وشرحها شرحًا يُبيِّن أهميتها ومكانتها، وجمع النصوص الواردة في هذه مسألة إحضار الصبيان للمسجد من كتب الحديث والفقه، ودراستها دراسة حديثية وفقهية.

تساؤلات البحث:

١- هل هناك قواعد يمكن استخلاصها من السنة تُعين طالب العلم على فهم السنة والتفقه فيه؟

٢- هل يمكن أن تجمع مجموعة من القواعد من السنة النبوية في دراسة مسألة معينة، فتجمع بين الجانب التأصيلي النظري وبين الجانب التطبيقي؟

٣- أهذه القواعد الأربع وغيرها يمكن أن تطبق على مسائل أخرى، أو أنها خاصة بهذه المسألة؟

٤- وهل تعين على القارئ وتسهل عليه سبل الفهم؟

٥- هل مراعاة هذه القواعد واستصحابها تُعين طالب العلم على فهم السنة فهمًا صحيحًا وتدفع اللبس؟

٦- هل مراعاة هذه القواعد واستصحابها تُعين طالب العلم على فهم السنة في الترجيح في المسائل الخلافية؟

٧- هل إحضار الصبيان بهذه الطريقة هو عمل مشروع؟

٨- هل استدلال من استدلّ ببعض النصوص التي تفيد في ظاهرها جواز إحضار الصبيان للمسجد استدلال صحيح؟

٩- هل كان حال الصبيان في زمن الرسول ﷺ وصحابته -رضي الله عنهم- كحال صبياننا اليوم من العقل والفهم؟

١٠- هل هناك تفصيل في مسألة إحضار الصبيان المسجد؟

١١- أأطلق الفقهاء والمحدثون حكمًا عامًّا في هذه المسألة، أم أن هناك تفصيلاً فيها؟

منهج البحث:

المنهج الذي سلكته هو: المنهج الاستقرائي والتحليلي والوصفي.

ويقصد بالاستقرائي: تتبع النصوص الواردة في هذه المسألة، وما يتعلق بها من السنة النبوية وكلام الفقهاء.

ويقصد بالتحليلي: الحكم على هذه الأحاديث وفق قواعد أهل العلم.

ويقصد بالوصفي: التعبير والمقارنة بين حال الصبيان في زمن الرسول ﷺ والعصر الحديث.

أما ما يتعلق بذكر الأحاديث، فقد سرت على النحو التالي:

عزو الأحاديث إلى مصادرها بذكر رقم الجزء والصفحة ورقم الحديث.

فإذا كان الحديث في الموطأ موصولاً وهو في الصحيحين بدأت بذكره.

وإذا كان في الصحيحين أو في أحدهما، ولم يكن في الموطأ أكتفي بالعزو لهما أو لأحدهما، وإذا كان في غيرهما أذكر من أخرجه مقتصرًا على المصنفات والمصادر المشهورة، ولا أخرج عنها إلا لفائدة.

وقد يتطلب المقام ذكر ألفاظ الحديث الواحد.

وإذا كان في الحديث كلام لأهل العلم في الحكم عليه أكتفي به.

تنبيهـات:

- قد يتطلب البحث بحكم طبيعته التطويل في تأصيل بعض هذه القواعد والمسائل، وما يتعلق بها، كحديثي عن الصلاة؛ لتعلق مسألة إحضار الصبيان للمسجد بها، فلا يستغرب هذا.
- قد يتطلب البحث بحكم طبيعته تكرار بعض النقول أو أوجه المناقشة للأدلة؛ لأن المقام اقتضى ذلك.
- وقد يتوجب المقام لذكر دليل في غير موطنه المناسب؛ لأن في فصله ضعفًا في الاستدلال، مثال ذلك: كان على مقتضى البحث أن تذكر شهادة إبليس[1] على براءة يوسف ﷺ في القاعدة الثالثة: جمع النصوص الواردة في الباب، ولكني ذكرتها في دلالة السياق؛ لكونها متصلة بكلام الطوسي.

خطة البحث:

قسمتُ البحث إلى المقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وفهارس عامة:

فأما المقدمة فذكرت فيها أهمية الموضوع، وسبب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث، وحدود البحث، وتساؤلات البحث، ومنهج البحث، وخطة البحث.

وأما التمهيد ذكرت فيه تعريف القواعد وأهميتها.

وأما المبحث الأول: ففي دراسة تأصيلية للقواعد الأربع، وفيه تمهيد، وأربعة مطالب:

المطلب الأول: مراعاة مقاصد الشريعة وأصولها العامة.

---

(١) سرتُ على هذا التعبير على تعبير الطوسي.

المطلب الثاني: مراعاة جمع النصوص الواردة في المسألة المبحوثة بعينها.

المطلب الثالث: جمع النصوص الواردة في الباب.

المطلب الرابع: فهم الأحاديث في ضوء سياقها.

وأما المبحث الثاني: ففي دراسة تطبيقية لمسألة إحضار الصبيان المساجد في ضوء تلك القواعد، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أحاديث إحضار الصبيان في المسجد.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة المجيزين مطلقًا لإحضار الصبيان في المسجد.

الخاتمة.

التمهيد وفيه تعريف القواعد وأهميتها:

تعريف القواعد:

القواعد لغة: جمع قاعدة، وهي الأصل والأساس الذي يبنى عليه غيره[1].

القاعدة اصطلاحًا: لها عدة تعريفات قال التهانوي[2]: «وهي في اصطلاح العلماء تطلق على معان: مرادف الأصل والقانون والمسألة والضابطة والمقصد»[3].

وقيل: «حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه»[4].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة: مادة قعد (٥/٩)، المجمل: مادة قعد (٣/٧٦٠)، المفردات (ص: ٦٧٩).

(٢) هو محمد أعلى بن علي بن حامد بن صابر الحنفي العمري التهانوي، باحث هندي ولد في أواخر القرن الحادي عشر الهجري، ومن مؤلفاته كشاف اصطلاحات الفنون، وهو مصنف حافل مرتبٌ على فنين فن في الألفاظ العربية، وفن في الألفاظ العجمية، وتوفي بعد ١١٥٨هـ ينظر: نزهة الخواطر (٦/٨٠٤)، الأعلام للزركلي (٦/٢٩٥)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (المقدمة/٣٨-٤٠).

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم (٢/١٢٩٥).

(٤) شرح التلويح على التوضيح (١/٣٤)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (١/٥١)، الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي. (ص: ١٢)، المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية (ص: ٣٢٦).

شرح التعريف:

(حكم كلي) أي أغلبي، ولا يشترط في القاعدة ألا تنخرم، أو لا تكون لها استثناءات، قال الشاطبي -رحمه الله-: «لأن الأمر الكلي إذا ثبت كليًّا، فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليًّا، وأيضًا فإن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت.

هذا شأن الكليات الاستقرائية واعتبر ذلك بالكليات العربية، فإنها أقرب شيء إلى ما نحن فيه؛ لكون كل واحد من القبيلين أمرًا وضعيًّا لا عقليًّا، وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية، كما نقول: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله عقلًا»، فهذا لا يمكن فيه التخلف ألبتة، إذ لو تخلف لم يصح الحكم بالقضية القائلة: «ما ثبت للشيء ثبت لمثله».

فإذا كان كذلك، فالكلية في الاستقرائيات صحيحة، وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات.

وأيضًا، فالجزئيات المتخلَّفة قد يكون تخلُّفها لحكم خارجة عن مقتضى الكلي، فلا تكون داخلة تحته أصلًا، أو تكون داخلة لكن لم يظهر لنا دخولها، أو داخلة عندنا، لكن عارضها على الخصوص ما هي به أولى»[1].

وقولنا: (يُتعرّف به): أي يستنبط منه.

وقولنا: (على أحكام جزئياته) ولم نقل: على جميع جزئياته؛ لأنه كما تقدم القاعدة حكم أغلبي.

---

(١) الموافقات (٢/ ٨٣-٨٤).

أهمية القواعد: ومعرفة القواعد أمر تجدر العناية به والاهتمام.

١- لأن بها ينتظم كثير من المسائل التي تندرج تحت القاعدة، فالنصوص الشرعية كثيرة جدًّا، وإحاطة طالب العلم بها مستحيلة، ويصعب حصرها وجمعها واستحضارها حال الحاجة إليها.

٢- تساعد على الحفظ وتغني عن حفظ كثير من الجزئيات، قال القرافي[١] -رحمه الله-: «ومَنْ ضَبَطَ الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات؛ لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب»[٢].

٣- القواعد تسهل الفهم؛ لأنها ناتجة من استقراء تام للنصوص الشرعية، قال ابن رجب رحمه الله وهو يتحدث عن أهمية القواعد: «وتنظم له منثور المسائل في سلك واحد، وتقيد له الشوارد وتقرب عليه كل متباعد»[٣].

٤- أنها تساعد الناظر على الاطلاع على قدرٍ كبيرٍ جدًّا من النصوص الشرعية من الكتاب والسنة؛ لأنها نتيجة استقراء للنصوص، فالعلماء حين يذكرون القاعدة يذكرون أدلتها، وقد يتفقون في ذكر بعض الأدلة، وقد يزيد هذا على هذا، فيذكر ما لا يذكره الآخر، فبهذا يطلع القارئ على قدر كبير من الأدلة.

٥- وتساعد أيضًا على فهم نصوص الشريعة ومقاصدها.

---

(١) هو أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، ومن مؤلفاته أنوار البروق في أنواء الفروق المعروف بالفروق، وتوفي -رحمه الله- بدير الطين في جمادى الآخرة عام ٦٨٤هـ ودفن بالقرافة. ينظر: الديباج المذهب (١/ ٢٣٩)، الأعلام للزركلي (١/ ٩٤).

(٢) الفروق للقرافي (١/ ٣).

(٣) القواعد لابن رجب (ص: ٣).

٦- تضبط أصول الاستدلال وتبعد عن التناقض.

تنبيه: وغالب القواعد متفقة في الكتاب والسنة، ونادرًا ما تختص السنة بشيء دون الكتاب الكريم؛ ولهذا سأذكر أحيانًا بعض الأمثلة من القرآن الكريم للبيان والتوضيح من جهة، ومن جهة أخرى لبيان اندراج كثير من نصوص القرآن الكريم ضمن هذه القواعد.



المبحث الأول

دراسة تأصيلية للقواعد الأربع، وفيه تمهيد، وأربعة مطالب

المطلب الأول: مراعاة مقاصد الشريعة وأصولها العامة.

المطلب الثاني: مراعاة جمع النصوص الواردة في المسألة المبحوثة بعينها.

المطلب الثالث: جمع النصوص الواردة في الباب.

المطلب الرابع: فهم الأحاديث في ضوء سياقها.

تمهيد:

اقتصرت في بحثي هذا على هذه القواعد الأربع، وإن كان في الباب غيره لأمرين اثنين:

الوجه الأول: لأن هذه القواعد هي أهم القواعد فيما يبدو لي في فهم السنة ودراسة ما تضمنته من مسائل.

الوجه الثاني: لعلاقتها الماسة بمسألة إحضار الصبيان المسجد.

ويمكن أن يضاف ما يلي:

١- لأن من القواعد ما بُحث وما كُتب فيه بشكل مطول ومستفيض، فالكتابة فيه تكرار ولا طائل من بحثها، مثل القواعد التي اتفق عليها علماء الأصول والمحدثون، ونصوا عليها كحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، ومعرفة سبب النزول، وسبب ورود الحديث، والناسخ والمنسوخ ... إلخ. ولأن هذه القواعد ظاهرة ليست خفية.

٢- أن هذه القواعد الأربع لم يكتب عنها -فيما أعلم- بالأصالة والانفراد، وتجلية واضحة يبرز أهميتها ومكانتها في ضوء السنة النبوية.

٣- أن هذه القواعد الأربع استخلصتها من دراسة لمسألة واحدة، وهي إحضار الصبيان للمسجد، وكون هذه القواعد تستقى من مسألة واحدة، وتجمع شتات النصوص والأبواب أدعى للفهم وأيسر له.

٤- كما أن في دراسة مسألة فقهية واحدة من خلال مجموعة من القواعد أنموذجًا جديدًا في دراسة المسائل الفقهية.

المطلب الأول: مراعاة مقاصد الشريعة وأصولها العامة.

تعريف المقاصد لغة:

مقاصد جمع مقصَد وهو الطلب، تقول قصَدتُ الشيء طلبته بعينه، وإليه قصدي ومقصدي.

ومادة قَصَد (الكاف والصاد والدال) تدور على ثلاثة أصول:

أحدها: إتيان الشيء وأَمِّهِ.

والثاني: اكتناز في الشيء.

الثالث: الناقة القصيد المكتنزة لحمًا[١].

والشريعة: هي الائتمار بالتزام العبودية[٢]، وهي نسبة للشارع: أي الـمُشرِّع.

وقيل: الشريعة: اسم للأحكام الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشًا ومعادًا، سواء كانت منصوصة من الشارع أو راجعة إليه.

والشرع كالشريعة: «كل فعل أو ترك مخصوص من نبي من الأنبياء، صريحًا أو دلالة، فإطلاقه على الأصول الكلية مجاز، وإن كان شائعًا، بخلاف الملة، فإن إطلاقها على الفروع مجاز، وتطلق على الأصول حقيقة، كالإيمان بالله وملائكته وكتبه وغير ذلك؛ ولهذا لا تتبدل بالنسخ، ولا يختلف فيها الأنبياء، ولا تطلق على آحاد الأصول.

والشرع عند السني ورد كاسمه شارعًا للأحكام أي منشئًا لها.

والشرعي ما لا يستند وضع الاسم له إلا من الشرع كالصلاة ذات الركوع والسجود، وقد يطلق على المندوب والمباح، يقال: شرع الله الشيء: أي أباحه، وشرعه: أي طلبه وجوبًا أو ندبًا»[٣].

وقيل: «الشرع: نهج الطريق الواضح، واستعير ذلك للطريقة الإلهية»[٤].

والشارع: «هو الـمُبَيِّن للأحكام الشرعية والطريقة فِي الدّين»[٥].

---

(١) ينظر: معجم مقاييس اللغة (٥/ ٩٥).

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ٢٠٣).

(٣) الكليات (ص: ٥٢٤).

(٤) المفردات في غريب القرآن (ص: ٤٥٠)، وينظر: التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ٢٠٣).

(٥) الحدود الأنيقة (ص: ٦٩).

تعريف مقاصد الشريعة في الاصطلاح:

هناك عدة تعاريف، فمنهم من عرَّفها: بأنها

١- «المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة»(١).

٢- وقيل: هي: «الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها»(٢).

وهذان التعريفان وغيرهما ذكرهما الدكتور نمر أحمد، وله عليهما ملحوظات بيّنَها في كتابه الآتي، وخلص إلى تعريف مختار، وهو:

٣- «هي المعاني العامة، والأحكام الكلية التي تستفاد من استقراء النصوص وعللها، وتُفهم منها حِكَم الشارع، والأهداف القريبة والبعيدة من التشريع»(٣).

أهمية معرفة المقاصد الشرعية:

ومن أهمية معرفة المقاصد الشرعية ما يلي:

١- أن كل قول أو فعل أو اعتقاد أو فهم أو استنباط يخالف مقاصد الشريعة أو بعضها أو جزءًا منها فهو باطل.

٢- ضرورة مراعاة المقاصد الشرعية حين الاستنباط من النصوص الشرعية بما يتوافق ويتلاءم معها.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور (ص: ٥٥).

(٢) مقاصد الشريعة ومكارمها (ص: ٥).

(٣) أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي وبيان علاقة القواعد الفقهية بها (١/ ٣٩-٤٠).

٣- استصحاب المقاصد عند الاستنباط من النصوص الشرعية يُبعد الفهم الخاطئ والتصور المغلوط، فيقود صاحبه إلى الفهم السديد والرأي الصائب.

٤- استصحاب المقاصد في دراسة المسائل الفقهية عامل قوي من عوامل الترجيح.

وهذه الفوائد التي ذكرتها هي ملحوظة عند التأمل في كلام أهل العلم المعتنين بعلم المقاصد، مثل: العز بن عبدالسلام[١] -رحمه الله-، والإمام الشاطبي -رحمه الله- على وجه الخصوص؛ لأنه أول من أفرد هذا العلم، مع أن غيرهما لهم جهود في هذا الباب، ولكنها مبثوثة في كتبهم الأصولية، كالغزالي[٢] والجويني[٣] والقرافي وشيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وغيرهم -رحمهم الله-.

والبحث في مقاصد التشريع بالتكاليف الشرعية أمر مسنون وطريقة شرعية، قال الشاطبي -رحمه الله-: «وبعث الله من هؤلاء سادة فهموا عن الله وعن رسول الله ﷺ فاستنبطوا أحكامًا فهموا معانيها من أغراض

---

(١) هو عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم السلمي، ولد سنة سبع أو ثمان وسبعين وخمس مئة، ومن مؤلفاته: قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، توفي بمصر في جمادى الأولى سنة ستين وست مئة. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/٢٠٩)، طبقات الشافعيين (ص: ٨٧٣)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/١١١)، الأعلام للزركلي (٤/٢١).

(٢) هو محمد بن محمد بن محمد الغَزَالي الطوسي، أبو حامد، ولد سنة ٤٥٠هـ، وتوفي سنة ٥٠٥هـ ومن مؤلفاته: إحياء علوم الدين، المستصفى من علم الأصول، الوجيز في فقه الشافعي. ينظر: طبقات الفقهاء الشافعية (١/٢٤٩)، طبقات الشافعيين (ص: ٥٣٣)،.

(٣) هو عبدالملك بن عبدالله بن يوسف العلامة إمام الحرمين ضياء الدين أبو المعالي ابن الشيخ أبي محمد الجويني رئيس الشافعية بنيسابور. مولده في المحرم سنة ٤١٠هـ وتوفي في ربيع الآخر سنة ٤٧٨هـ ومن مؤلفاته: الغياثي، والبرهان في أصول الفقه، وغنية المسترشدين في الخلاف. ينظر: طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٢٥٥-٢٥٦)، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٥/١٦٥).

الشريعة في الكتاب والسنة، تارة من نفس القول، وتارة من معناه، وتارة من علة الحُكم، حتى نزلوا الوقائع التي لم تذكر على ما ذكر، وسهلوا لمن جاء بعدهم طريق ذلك»[1].

الغرض من التكاليف الشرعية:

من المعلوم أن الشريعة لم تأت لمجرد التكليف والفعل فقط، وإيجاب أمور على العباد وتحريم أخرى مجردة عن المقاصد والحِكَم والغايات، بل جاءت لتحقيق مقاصد سامية وأهداف نبيلة، قال الشاطبي -رحمه الله تعالى-: «الأعمال الشرعية ليست مقصودة لأنفسها[2]، وإنما قُصد بها أمور أُخر هي معانيها، وهي المصالح التي شرعت لأجلها؛ فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع؛ فليس على وضع المشروعات»[3].

وحين التأمل في نصوص الشريعة نجد أنها جاءت لحِكَمٍ وغايات سامية، منها وأهمها:

- أداء حق الله على عباده بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وفي هذا نصوص كثيرة، فمن أصرحها حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حيث قال: كنت ردف النبي ﷺ على حمار يقال له عفير، فقال: «يا معاذ، هل تدري ما حق الله على عباده، وما حق العباد على الله؟»، قلت: الله ورسوله أعلم، قال:

---

(١) الموافقات (٢/ ٩٥).

(٢) لعل في هذا التعبير نظرًا، ووجهه: أن المقصد الأساسي من الخلق العبودية نفسها، كما سيأتي في الغرض من التكاليف الشرعية، وأحيانًا يبالغ العالم في تخصصه فيقع في مثل هذا.

(٣) الموافقات (٣/ ١٢٠).

«فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا، وحق العباد على الله أن لا يعذب من لا يشرك به شيئًا»، فقلت: يا رسول الله، أفلا أبشر به الناس؟ قال: «لا تبشرهم، فيتكلوا»(١)، وهناك دليل آخر من القرآن الكريم، وهو قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ٢١]، وإنما لم أذكرها؛ أولاً لأن الحديث أصرح من الآية الكريمة.

- تكفير الذنوب والمعاصي، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: «أرأيتم لو أنَّ نهرًا بباب أحدِكم يغتسلُ فيه كلَّ يوم خمسًا ما تقولُ ذلك يُبْقِي من دَرَنِه؟ قالوا: لا يبقي من درنه شيئاً، قال: فذلك مثلُ الصلواتِ الخمسِ، يمحو اللهُ بهن الخطايا»(٢).
- «الصلوات الخمس والجمعة إلى الجمعة ورمضان إلى رمضان مكفرات لما بينهن، إذا اجتنبت الكبائر »(٣).
- والأمن من عذاب الله في الدنيا والآخرة.
- إصلاح واستصلاح للفرد والجماعة والأمة، فإذا تأملنا جميع العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج وغيرها من العبادات والأخلاق وجدناها تحقق هذا الهدف.

والشريعة في سبيل تحقيق ذلك راعت أمورًا عديدةً، وانتهجت أسلوبًا بديعًا وعظيمًا، وبالمثال يتضح المقال:

---

(١) أخرجه البخاري (٤/ ٢٩، رقم٢٨٥٦).
(٢) أخرجه البخاري (١/ ١٩٧، رقم ٥٠٥)، ومسلم (١/ ٤٦٢، رقم ٦٦٧).
(٣) أخرجه ومسلم (١/ ٢٠٩، رقم ٢٣٣).

فمثلاً: إذا تأملنا الصلاة وجدنا أنها لم تأت لمجرد التكليف والعمل فقط، بل كانت لها أهداف عظيمة وثمرات عديدة، إضافة لظهور المقصد الأساسي، وهو العبودية لله، من أهمها:

- إدخال الراحة والطمأنينة، عن رجل من خزاعة قال: قال النبي ﷺ: «يا بلال، أقم الصلاة أرحنا بها»(١).

- الاستعانة بها على نوائب الدهر، قال الله -عز وجل-: ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]، وقال أيضًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣]؛ ولهذا جعلت صلاة الاستخارة إذا حَزَبَ الإنسان أمر وتحيَّر فيه، شَرعها الرسول ﷺ له.

- عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال النبي ﷺ: «خمس صلوات كتبهن الله على العباد، فمن جاء بهن لم يضيع منهن شيئًا استخفافًا بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة»(٢).

- أنها تنهى صاحبها عن الفحشاء والمنكر، يقول الحق -سبحانه وتعالى-: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٣٦٤، رقم ٢٣١٣٧)، وأبو داود (٤/٢٩٦، رقم ٤٩٨٥). وصححه الشيخ الألباني في السلسلة الصحيحة (٤/١٣).

(٢) أخرجه مالك (١/١٢٣، رقم ٢٦٨)، وعبدالرزاق (٣/٥، رقم ٤٥٧٥)، وابن أبي شيبة (٢/٩١، رقم ٦٨٥٢)، وأحمد (٥/٣١٥، رقم ٢٢٧٤٥)، والدارمي (١/٤٤٦، رقم ١٥٧٧)، وأبو داود (٢/٦٢، رقم ١٤٢٠)، والنسائي (١/٢٣٠، رقم ٤٦١)، وابن ماجه (١/٤٤٩، رقم ١٤٠١)، وابن حبان (٦/١٧٤، رقم ٢٤١٧)، قال ابن عبدالبر في التمهيد (٢٣/٢٨٨): حديث صحيح ثابت.

﴿ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وكان النهي عن الفحشاء والمنكر مقصدًا كبيرًا وعظيمًا لله -سبحانه- يقول -سبحانه وتعالى-: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]، فهذه الآية أجمع آية في كتاب الله للخير، قال ابن مسعود رضي الله عنه: «أجمعُ آيةٍ في القرآن للخير والنهي عن الشر هذه الآية»[(١)]. ويقول الحسن البصري -رحمه الله-: «لم تترك هذه الآيةُ خيرًا إلا أمَرَت به، ولا شرًّا إلا ونهَت عنه»[(٢)].

وكل من صلى ولم تنهه صلاته عن الفحشاء والمنكر، فسببه خلل في العبد نفسه أو لأمر خارج عنه، فكم عدد المسلمين الذين يصلون، لكن صلاتهم لم تنههم عن الفحشاء والمنكر، فما السبب في تخلف هذا المقصد العظيم؟

والسبب هو ترك الخشوع الذي هو لب الصلاة، فالخشوع هو سبب الفلاح، قال -تعالى-: ﴿قَدْ أَفْلَحَ ٱلْمُؤْمِنُونَ ۝١ ٱلَّذِينَ هُمْ فِى صَلَاتِهِمْ خَٰشِعُونَ﴾ [المؤمنون: ١-٢]، والخشوع هو السبيل الوحيد؛ لأن تنهى الصلاة صاحبها عن الفحشاء والمنكر، ولهذا ذكر الله الخشوع أول سبب في فلاح المؤمنين، وعن عمار بن ياسر -رضي الله عنهما- قال: قال النبي ﷺ مبيِّنًا أهمية الخشوع: «إن الرجل لينصرف وما كتب له إلا عشر صلاته، تسعها ثمنها سبعها سدسها خمسها ربعها ثلثها نصفها»[(٣)]

---

(١) تفسير الطبري (١٤/٢٣٧).

(٢) جامع العلوم والحكم (ص: ٥٥).

(٣) أخرجه أحمد (٤/٣٢١، رقم ١٨٩١٤)، وابن حبان (٥/٢١٠، رقم ١٨٨٩)، والبيهقي (٢/٢٨١، رقم ٣٣٤٢)، وأبو داود (١/٢١١، رقم ٧٩٦). قال العراقي: «إسناده صحيح». المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي (٢/٣٨٨).

وقد نبَّه النبي ﷺ إلى أهمية استشعار المصلي للخشوع في الصلاة وضرورته فكان مما يدعو به أنه كان يقول: «خشع لك سمعي، وبصري، ومخي، وعظمي، وعصبي»[(١)].

وحديث حمران[(٢)] في حكايته لوضوء عثمان رضي الله عنه، وفيه قول عثمان رضي الله عنه ثم قال: رأيت رسول الله ﷺ توضأ نحو وضوئي هذا، ثم قال: «من توضأ وضوئي هذا، ثم يصلي ركعتين لا يحدث نفسه فيهما بشيء، إلا غفر له ما تقدم من ذنبه»[(٣)]. فحديث النفس منقص للخشوع بقدر ما يكون.

- وما يُعلم عبادة لها من الفضل والمكانة عند الله بعد تحقيق التوحيد مثل الصلاة، وما يخصه الله من الفضل ويفتحه على عباده في الصلاة من فتوح الخير أمر لا يوصف، ومن هذا -والله أعلم- قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إني لأجهز جيوشي وأنا في الصلاة»[(٤)]، يشير إلى ما يفتحه الله عليه في الصلاة من توجيه الجيوش وتعيين قادتها، وليس المعنى أنه يدخل الصلاة ويفكر في تجهيز الجيوش، فهذا لا يُظن بمن هو أدنى منزلةً من عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكيف بعمر؟! ولهذا -والله أعلم-

(١) أخرجه مسلم (١/ ٥٣٤رقم ٧٧١). من حديث علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

(٢) هو حمران بن أبان، مولى عثمان، كان من النمر بن قاسط سبي بعين التمر فابتاعه عثمان من المسيب بن نجبة فأعتقه، أدرك أبا بكر وعمر، وروى عن عثمان ومعاوية، قال ابن سعد: كان كثير الحديث، ولم أرهم يحتجون بحديثه، وتوفي سنة ٧٥هـ. ينظر: تقريب التهذيب (ص: ١٧٩)، تهذيب التهذيب (٣/ ٢٤).

(٣) أخرجه البخاري (٣/ ٣١، رقم ١٩٣٤).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢/ ٤٢٤، رقم ٨٠٣٤) وإسناده صحيح، قاله الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٣/ ٩٠).

أمر الله بالاستعانة بها ﴿وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]، وقال أيضًا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٣]؛ ولهذا شُرعت صلاة الاستخارة إذا حزب الإنسان أمر، وتحيَّر فيه شَرعها الرسول ﷺ له هذه الصلاة؛ لما يفتحه الله على عبده ويوفقه له كما تقدم.

ونظرًا للأهداف السابقة والمقاصد العظيمة في الصلاة أوجبها الله -سبحانه وتعالى- على جميع الأمم السابقة ونحن أيضًا.

ولا يعلم فريضة من فرائض الإسلام تتكرر كل يوم تكرارها، وبابها مفتوح طوال اليوم ما عدا أوقات النهي، وهي أوقات لا تكاد تذكر على اليوم كله؛ لهذا كان بكر بن عبدالله الْمُزنِيّ[1] -رحمه الله يَقُول-: «وَمن مثلك يَا ابن آدم خُلي بَيْنك وَبَين الْمِحْرَاب، كلما أردْت دخلت على رَبك، لَيْسَ بَيْنك وَبَينه ترجمان وَلَا حَاجِب»[2].

وفي سبيل تحقيق الخشوع في الصلاة، أمر الشرع بأمور كثيرة، ونهى أيضًا عن كل ما يُشوش على العبد، ويعكر عليه صفو صلاته، كما سيأتي.

فأمر ببناء المساجد وحث على ذلك ليخلو المسلم بربه ويبتعد عن شواغل الدنيا وملهياتها، وأمر بصلاة الجماعة في المسجد وحث على ذلك؛ لينشط

---

(١) هو أبو عبدالله بكر بن عبدالله بن عمرو المزني، البصري، أحد الأعلام، يذكر مع الحسن، وابن سيرين، وحدث عن: المغيرة بن شعبة، وابن عباس، وابن عمر، وأنس بن مالك، وأبي رافع الصائغ، وعدة، وكان ثقة، ثبتًا، كثير الحديث، حجة، فقيهًا، وتوفي سنة ١٠٨هـ ينظر: شذرات الذهب (٢/٤٥)، سير أعلام النبلاء (٤/٥٣٢).

(٢) الثقات لابن حبان (٦/٢٠).

العبد للعبادة، ولأنه في المسجد سيرى من هم أحرص منه على العبادة وأكثر تضرعًا لله، فيبتعد الكسل عن نفسه.

وإذا تأملنا النصوص الواردة في المساجد نجد أنها كثيرة جدًّا، وسأقتصر في الاستشهاد منها على ما له تعلق بالمسألة المبحوثة، وهي: «إحضار الصبيان للمسجد»، وسيكون الاستشهاد على وجه الاختصار قدر المستطاع لا التوسع، ويمكن تقسيم هذه النصوص إلى أربعة محاور:

المحور الأول: النصوص الدالة على مكانة المساجد وسبب بنائها وحرمتها:

قال الله -عز وجل-: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَآ إِلَّا خَآئِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِي ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٤].

وقال الله -عز وجل-: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ ۖ فَعَسَىٰٓ أُو۟لَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: ١٨].

وقال الله -عز وجل-: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ ٱللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ يُسَبِّحُ لَهُۥ فِيهَا بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْءَاصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَٰرَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَإِقَامِ ٱلصَّلَوٰةِ وَإِيتَآءِ ٱلزَّكَوٰةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلْقُلُوبُ وَٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [النور: ٣٦-٣٧].

فبيّن -سبحانه وتعالى-: أن المساجد إنما بُنيت لذكره -سبحانه وتعالى-، ولهذا ثبت في حديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء، وإنما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة»[1].

(١) أخرجه مسلم (١/٢٣٦، رقم ٢٨٥).

المحور الثاني: النصوص الدالة على العناية بنظافتها وصيانتها:

فهناك نصوص كثيرة، فمنها:

حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ «رأى بصاقًا في جدار القبلة، أو مخاطًا أو نخامةً فحكه»(١)، وفي حديث أبي هريرة وأبي سعيد -رضي الله عنهما- أنه ﷺ «رأى نخامةً في جدار المسجد فتناول حصاة فحكها»(٢).

وعن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «أمر رسول الله ﷺ ببناء المساجد في الدور، وأن تنظف وتطيب»(٣).

ومن باب أولى الأمور النجسة مثل البول، ففي حديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء، وإنما هي لقراءة القرآن وذكر الله والصلاة»(٤).

ومن نظافة المساجد العناية بتبخير المسجد بالروائح العطرية الهادئة المقبولة الرائحة، مما تميل النفوس لمحبته، والتي لا تؤثر على خشوع المصلين في صلاتهم.

المحور الثالث: النصوص الدالة على استخدام المساجد لما وضعت له:

فنهى عن كل ما لا يليق بالمسجد من كلام الناس، فعن معاوية بن الحكم

---

(١) أخرجه البخاري (١/١٥٩، رقم ٣٩٨، و٣٩٩)، ومسلم (١/٣٨٩، ٥٤٩، و١/٣٨٨، رقم ٥٤٧).
(٢) أخرجه البخاري (١/١٤٦٠، رقم ٤٠٠).
(٣) أخرجه أبو داود (١/١٧٣، رقم ٤٥٥)، وصححه الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (١/٦٨، رقم ٢٧٩).
(٤) أخرجه مسلم (١/٢٣٦، رقم ٢٨٥).

السلمي أن النبي ﷺ قال: «إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، إنما هو التسبيح والتكبير وقراءة القرآن»[1].

ونهى عن إنشاد الضالة فيه، فعن سليمان بن بريدة، عن أبيه، أن رجلاً نشد في المسجد فقال: من دعا إلى الجمل الأحمر، فقال النبي ﷺ: «لا وجدت، إنما بنيت المساجد لما بنيت له»[2].

وقوله ﷺ: «لا وجدتَ» جملة دعائية لا خبرية؛ بدليل الحديث الآخر عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال: قال النبي ﷺ: «من سمع رجلاً ينشد ضالة في المسجد، فليقل: لا ردها الله عليك، فإن المساجد لم تبن لهذا»[3].

وهذا كله منه ﷺ تنفير لأن تستخدم المساجد لغير ذكر الله.

وكره الصحابة -رضي الله عنهم- رفع الصوت فيه لما فيه من التشويش، فعن السائب بن يزيد[4]، قال: كنت قائماً في المسجد فحصبني رجل، فنظرت فإذا عمر بن الخطاب، فقال: اذهب فأتني بهذين، فجئته بهما، قال: من أنتما - أو من أين أنتما؟ - قالا: من أهل الطائف، قال: «لو كنتما من أهل البلد لأوجعتكما، ترفعان أصواتكما في مسجد رسول الله ﷺ»[5].

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٣٨١، رقم ٢٣٧).

(٢) المصدر السابق (١/ ٣٩٧، رقم ٥٦٩).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٩٧، رقم ٥٦٨).

(٤) هو السائب بن يزيد بن سعيد، وهو المعروف بابن أخت نمر، يكنى أبا يزيد، وكان عاملاً لعمر بن الخطاب رضي الله عنه على سوق المدينة، مع عبدالله بن عتبة بن مسعود، ولد في السنة الثانية من الهجرة، وتوفي سنة ثمانين، وقيل: غير ذلك. ينظر: أسد الغابة (٢/ ٤٠١).

(٥) أخرجه البخاري (١/ ١٠١، رقم ٤٧٠).

المحور الرابع: النصوص الدالة على النهي عن كل ما يشوش أو يؤول بالتشويش على المصلين:

للشرع في هذا مواقف كثيرة ودقيقة تدل بمجموعها على حرصه الشديد ومنعه الأكيد لكل ما يشوش على المصلي، أو يؤول إلى التشويش، فمن ذلك:

- أنه أمر بحضور الصلاة بالسكينة والوقار وعدم السرعة والعجلة؛ لأن المصلي إذا جاء مسرعًا وحفزه نَفَسُه، وجاء وصدره ينهج من السرعة منعه هذا التعب والجهد من الخشوع، واحتاج أن يجلس فترة في صلاته حتى يهدأ ويتراد إليه نَفَسُه، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا ثوب بالصلاة فلا تأتوها تسعون، وأتوها وعليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا، فإن أحدكم في صلاة ما كان يعمد إلى الصلاة»[(١)].

وقال رسول الله ﷺ: «إذا أقيمت الصلاة فلا تأتوها تسعون، وأتوها تمشون، عليكم السكينة، فما أدركتم فصلوا، وما فاتكم فأتموا»[(٢)].

ولم يكن أمر المصلي بإتيان الصلاة بالسكينة والوقار مقصورًا على حال مجيئه، بل حتى في حال قيامه للصلاة مع قلة الزمن بين قيامه للصلاة وبين خروج الإمام للصلاة وإمامته لهم، فعن عبدالله بن أبي قتادة[(٣)] - لا أعلمه إلا - عن أبيه، عن النبي ﷺ قال: «لا تقوموا حتى تروني، وعليكم السكينة»[(٤)].

---

(١) أخرجه مالك (١/٦٨، رقم ٤)، ومسلم (١/٤٢١، رقم ٦٠٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢/٧، رقم ٩٠٨)، ومسلم (١/٤٢١، رقم٦٠٢).

(٣) هو عبدالله بن أبي قتادة الأنصاري السلمي، أبو إبراهيم ويقال: أبو يحيى المدني، روى عن أبيه وجابر، وعنه ابناه ثابت ويحيى ابنا أبي كثير وزيد بن أسلم، وجماعة، قال النسائي: ثقة. وتوفي في خلافة الوليد بن عبدالملك، سنة ٩٩هـ. تهذيب التهذيب (٥/٣٦٠).

(٤) أخرجه البخاري (٢/٨، رقم ٩٠٩).

- وكذلك نهى النبي ﷺ عن أكل بعض البقول المباحة مما لها رائحة تشوش على المصلين، فعن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ: «من أكل هذه البَقْلة، فلا يَقْرَبَنَّ مساجدنا حتى يذهبَ ريحُها، يعني: الثومَ»(١).

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال النبي ﷺ: «من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئًا فلا يقربنا في المسجد، فقال الناس: حرمت حرمت، فبلغ ذاك النبي ﷺ، فقال: أيها الناس، إنه ليس بي تحريم ما أحل الله لي، ولكنها شجرة أكره ريحها الخبيث»(٢).

- ومما يلتحق بهذا كل ما يؤذي المصلين من الروائح السيئة التي تؤثر في خشوع المصلين وأدائهم للصلاة؛ أمر رسول الله ﷺ بأن يجعل المسلم ثوبًا لصلاته سوى ثوب المهنة، فقال النبي ﷺ: «ما على أحدكم إن وجد سعة أن يتخذ ثوبين ليوم الجمعة سوى ثوبي مهنته»(٣)، وقال ﷺ أيضًا: «إذا جاء أحدُكم إلى الجمعةِ فليغتسلْ»(٤).

- ونهى عن أن يصلي العبد وهو يدافع الأخبثين، فقال النبي ﷺ: «لا صلاة بحضرة الطعام، ولا وهو يدافعه الأخبثان»(٥).

- بل نهى عن رفع الصوت بالقرآن والذكر، مع أنه بيَّن أن محلهما

---

(١) أخرجه مسلم (١/٣٩٣، رقم ٥٦١).
(٢) أخرجه مسلم (١/٣٩٥، رقم ٥٦٥).
(٣) أخرجه أبو داود (١/٢٨٢، رقم ١٠٧٨)، والبيهقي (٣/٢٤٢، رقم ٥٧٤٥). وصححه الألباني في صحيح أبي داود (٤/٢٤٤، رقم ٩٨٩)، من حديث محمد بن يحيى بن حبان رضي الله عنه.
(٤) أخرجه مالك (١/١٠٢، رقم ٢٣١)، والبخاري (١/٢٩٩، رقم ٨٣٧)، ومسلم (٢/٥٧٩، رقم ٨٤٤)، من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-.
(٥) أخرجه مسلم (١/٣٩٣، رقم ٥٦٠)، من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

المسجد، إذا كان الذكر يؤول بالتشويش على المصلين، وقد وردت نصوص متعددة في نهيه ﷺ ومنعه للصحابة -رضي الله عنهم- بالجهر بالقرآن:

١- قال النبي ﷺ: «ألا إن كلكم مناج ربه فلا يؤذين بعضكم بعضًا، ولا يرفع بعضكم على بعض في القراءة»(١).

٢- وحديث أن رسول الله ﷺ اعتكف العشر من رمضان، وقال: «إن أحدكم إذا كان في الصلاة، فإنما يناجي ربه فلا ترفعوا أصواتكم بالقرآن»(٢).

وفي لفظ عنه ﷺ: «إذا كان أحدُكم في صلاةٍ فإنه يناجي ربَّه، فلينظرْ أحدُكم ما يقولُ في صلاتِهِ، ولا ترفعوا أصواتَكم فتؤذوا المؤمنين»(٣).

٤- وحديث عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما- أنه قال: بني لنبي الله ﷺ بيت من سعف، اعتكف في رمضان، حتى إذا كان ليلة أخرج رأسه فسمعهم يقرؤون، فقال: «إن المصلي إذا صلى يناجي ربه، فليعلم أحدكم ما يناجيه، يجهر بعضكم على بعض!» يريد إنكار الجهر بعضهم على بعض»(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «من كان يقرأ القرآن والناس يصلون تطوعاً فليس له أن يجهر جهرًا يشغلهم به؛ فإن النبي ﷺ خرج على أصحابه،

---

(١) أخرجه عبدالرزاق في المصنف (٢/٤٩٨، رقم ٤٢١٦)، وأحمد (٣/٩٤، رقم ١١٩١٥)، وعبد بن حميد (ص ٢٧٨، رقم ٨٨٣)، وأبو داود (٢/٣٨، رقم ١٣٣٢)، وابن خزيمة (٢/١٩٠، رقم ١١٦٢) والحاكم (١/٤٥٤، رقم ١١٦٩) وقال: صحيح على شرط الشيخين، من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ. وصححه الشيخ الألباني في صحيح أبي داود (٥/٧٧، رقم ١٢٠٣).

(٢) السنن الكبرى للنسائي (٣/٣٨٧، رقم ٣٣٤٩)، من حديث رجل من بني بياضة من الأنصار.

(٣) أخرجه البغوي في الجعديات (١/٢٣٩، رقم ١٥٧٥). وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/١٢٨، رقم ١٥٩٧).

(٤) أخرجه ابن خزيمة (٣/٣٥٠، رقم ٢٢٣٧).

وهم يصلون من السحر، فقال: «يا أيها الناس كلكم يناجي ربه فلا يجهر بعضكم على بعض في القراءة»[1]»[2].

وقال أيضًا: «ليس لأحد أن يؤذي أهل المسجد: أهل الصلاة أو القراءة أو الذكر أو الدعاء، ونحو ذلك مما بنيت المساجد له، فليس لأحد أن يفعل في المسجد ولا على بابه أو قريبًا منه ما يشوش على هؤلاء. بل قد خرج النبي ﷺ على أصحابه وهم يصلون ويجهرون بالقراءة. فقال: «أيها الناس كلكم، يناجي ربه، فلا يجهر بعضكم على بعض في القراءة»[3]. فإذا كان قد نهى المصلي أن يجهر على المصلي فكيف بغيره، ومن فعل ما يشوش به على أهل المسجد أو فعل ما يفضي إلى ذلك؟ منع من ذلك، والله أعلم»[4].

فالخلاصة مما تقدم: أننا علمنا عناية الشرع للمساجد وتعظيمه لها، بدفع كل ما يشوّش على المصلين والنهي عنه، وجلب كل ما من شأنه ليجعل المصلين خاشعين مطمئنين وتحقيقه، وعلى هذا سار علماء المسلمين.

المطلب الثاني: مراعاة جمع النصوص الواردة في المسألة المبحوثة بعينها.

وهذه القاعدة مهمة للغاية، ويندرج تحتها كثير من القواعد والمسائل كحمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، وهذا ظاهر، ولكن في مواقف كثيرة يتوقف الفهم الصحيح للحديث والمسألة على جمع النصوص الواردة

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٦١).
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٠٥).

في المسألة المبحوثة بعينها، وقد نبَّه الشاطبي -رحمه الله- إلى أهمية هذه القاعدة وبيان الغلط في تجاهلها، فقال: «كثيرًا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة؛ اقتصارًا على دليل ما، واطِّراحًا للنظر في غيره من الأدلة»(١).

فمن المسائل المشهورة في هذا الباب: حكم غسل الجمعة، فقد اختلف الفقهاء -رحمهم الله- في هذه المسألة في صور كثيرة، منها: آلغسل واجب أو مستحب، وهل لا بد من أن يتصل بالرواح لصلاة الجمعة؟ أو لو اغتسل المصلي ليلتها وبعد الفجر أجزأه؟ والذي يهمنا لشرح هذه القاعدة مما تقدم حكم غسل الجمعة.

جاءت أحاديث كثيرة صحيحة في الأمر بالغسل يوم الجمعة، فمنها:

قول النبي ﷺ: «غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم»(٢).

قوله ﷺ أيضًا: «إذا جاء أحدُكم إلى الجمعةِ فليغتسلْ»(٣).

وقوله ﷺ أيضًا: «من جاء منكم إلى الجمعة فليغتسل»(٤).

وقوله أيضًا ﷺ: «الغسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم، وأن يستن وأن يمس طيبًا إن وجد»(٥).

---

(١) الاعتصام (١/٢٢٢).

(٢) أخرجه مالك (١/١٠٢، رقم ٢٣٠)، البخاري (١/٢٩٣، رقم ٨٢٠)، ومسلم (٢/٥٨٠، رقم ٨٤٦)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مالك (١/١٠٢، رقم ٢٣١)، والبخاري (١/٢٩٩، رقم ٨٣٧)، ومسلم (٢/٥٧٩، رقم ٨٤٤)، و (٢/٥٨٠، رقم ٨٤٥)، من حديث عمر وابن عمر -رضي الله عنهما-.

(٤) أخرجه البخاري (١/٣٠٥، رقم ٨٥٤)، ومسلم (٢/٥٧٩، رقم ٨٤٤)، من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-.

(٥) أخرجه مالك (١/١٠٢، رقم ٢٣٠)، والبخاري (١/٣٠٠، رقم ٤٠)، ومسلم (٢/٥٨٠، رقم ٨٤٦)، من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

فهذه الأحاديث صحيحة تفيد بظاهرها أن غسل الجمعة واجب، فإذا ما وقفنا فقط عند هذه الأحاديث وعند ظاهرها واكتفينا بها، ولم ننظر لما ورد في هذا الباب من الأحاديث الواردة في الغسل يوم الجمعة جزمنا بوجوب الغسل.

ولكن بعد النظر في النصوص الصحيحة الأخرى الواردة في الباب نجد أن عائشة، زوج النبي ﷺ، أخبرت عن سبب أمر النبي ﷺ للصحابة -رضي الله عنهم- بالغسل يوم الجمعة فقالت: كان الناس ينتابون يوم الجمعة من منازلهم والعوالي، فيأتون في الغبار يصيبهم الغبار والعرق، فيخرج منهم العرق، فأتى رسول الله ﷺ إنسان منهم وهو عندي، فقال النبي ﷺ: «لو أنكم تطهرتم ليومكم هذا»[1].

فبيَّنت عائشة -رضي الله عنها- بهذا الحديث سبب الغسل، وقد جاء بأوضح من هذا وأصرح في المسند عن ابن عباس -رضي الله عنهما-، وسأله رجل عن الغسل يوم الجمعة، أواجب هو؟ قال: لا، ومن شاء اغتسل، وسأحدثكم عن بدء الغسل: كان الناس محتاجين، وكانوا يلبسون الصوف، وكانوا يسقون النخل على ظهورهم، وكان مسجد النبي ﷺ ضيقًا متقارب السقف، فراح الناس في الصوف فعرقوا، وكان منبر النبي ﷺ قصيرًا، إنما هو ثلاث درجات، فعرق الناس في الصوف، فثارت أرواحهم أرواح الصوف، فتأذى بعضهم ببعض، حتى بلغت أرواحهم رسول الله ﷺ وهو على المنبر، فقال: «يا أيها الناس، إذا جئتم الجمعة، فاغتسلوا، وليمس أحدكم من أطيب طيب إن كان عنده»[2].

(١) أخرجه البخاري (٢/٦، رقم ٩٠٢)، ومسلم (٢/٥٨١، رقم ٨٤٧).
(٢) أخرجه أحمد (٤/٢٤١، رقم ٢٤١٩).

فبيَّنت هذه الأحاديث أن الناس فئتان:

الفئة الأولى: تأتي من مكان بعيد عن مسجد النبي ﷺ قاصدة الصلاة مع النبي ﷺ فيصيبهم ما يصيبهم مما أخبرت به عائشة -رضي الله عنها-، فمثل هؤلاء يتوجه إليهم الأمر بالاغتسال يوم الجمعة، ويلحق بهم من كانت طبيعته وعمله تصدر منه روائح كريهة.

والفئة الثانية: التي ليست كالفئة الأولى، فهؤلاء لا يتوجه إليهم الأمر بالغسل يوم الجمعة، فيبقى في حقهم على الندب.

فبالوقوف على الروايات الأخرى الواردة في الباب عرفنا سبب الغسل، فصرف ظاهر الأمر من الوجوب إلى الندب في حق الفئة الثانية؛ لأمور منها:

أن هذا الأمر متعلق بمن كان حاله كحال هؤلاء الصحابة -رضي الله عنهم- الذين ينتابون المسجد من أماكن بعيدة، والمدينة النبوية معروفة بشدة حرارتها، والمشي في أصله مُجهد مُوجِب لكثرة التَّعرُّق، وظهور بعض الروائح الكريهة، فكيف إذا طال المشي وبعُدت المسافة، وإن يضاف إلى هذا ضيق المسجد ودنو سقفه وكثرة المصلين! فلا جرم بعد هذا أن يندب رسول الله ﷺ المصلين للغسل يوم الجمعة.

لهذا قال ابن دقيق العيد[1] -رحمه الله-: «وقد تبيَّن من بعض الأحاديث: أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة. ويفهم منه: أن المقصود عدم تأذي الحاضرين»[2].

---

(١) هو محمد بن علي بن وهب القشيري أبو الفتح تقي الدين ابن دقيق العيد، ولد سنة ٦٢٥هـ وتوفي سنة ٧٠٢هـ وله تصانيف منها: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٩/٢٠٧-٢١٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/٢٢٥)، الأعلام للزركلي (٦/٢٨٣).

(٢) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (١/٣٣٢).

وأيضًا فقد توصل القفال الشاشي[1] لسبب الوجوب، فقال: «إن سبب الأمر بالاغتسال إنما كان لما يوجد منهم من الروائح القبيحة من العرق»[2].

كما أنه يمكن أن يستدل على أن الأمر ليس للوجوب دلالة الاقتران في الأحاديث التي جاء فيها الأمر بمس الطيب، ومس الطيب قطعًا ليس بواجب.

المطلب الثالث: جمع النصوص الواردة في الباب.

وهذه القاعدة من أعظم الأسس في فهم النصوص الشرعية للوصول للصواب، وكثيرًا ما يحصل الغلط بالغفلة عن هذا، وقد تقدم في القاعدة السابقة تنبيه الشاطبي على أهميتها، حيث قال الشاطبي: «كثيرًا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصارًا على دليل ما، واطِّراحا للنظر في غيره من الأدلة»[3].

وكثيرًا ما يتوقف الفهم الصحيح على هذه القاعدة، فمن ذلك:

الحديث المشهور: أن الصحابة -رضي الله عنهم- لما نزلت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، قلنا: يا رسول الله، أينا لا يظلم نفسه؟ قال: «ليس كما تقولون: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] بشرك، أو لم تسمعوا إلى قول لقمان لابنه: ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»[4].

---

(١) هو محمد بن علي بن إسماعيل القفال الكبير الشاشي، مولده سنة إحدى وتسعين ومئتين، ووفاته سنة خمس وستين وثلاث مئة، وله تصانيف منها: دلائل النبوة، ومحاسن الشريعة، وأدب القضاء. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٢٠٠)، طبقات الشافعية لابن قاضى شهبة (١/ ١٤٨).

(٢) محاسن الشريعة (ص: ٤١).

(٣) الاعتصام (١/ ٢٢٢).

(٤) أخرجه البخاري (٤/ ١٤١، رقم ٣٣٦٠).

ولأجل أهمية هذا الأصل نص الأئمة -رحمهم الله- على أهميته، وأنه ينبغي مراعاته، قال الإمام أحمد بن حنبل -رحمه الله-: «الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضًا»(١).

يقصد الإمام أحمد -رحمه الله- ضرورة جمع طرق الحديث وألفاظه، وما ورد في الباب من أحاديث، وليس جمع طرق الحديث في المسألة نفسها فحسب، بل النظائر والمتشابهات وكل ما يتعلق بالحديث.

وقال علي بن المديني -رحمه الله-: «الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه»(٢).

وقال أبو حاتم الرازي -رحمه الله-: «لو لم يُكتب الحديث من ستين وجهاً ما عقلناه»(٣).

ولهذا قال يحيى بن معين رحمه الله: «اكتب الحديث خمسين مرة، فإن له آفات كثيرة»(٤).

وقال -رحمه الله- أيضاً: «لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهًا ما عقلناه»(٥).

وكان بعض الحفاظ يقول: «إن لم يكن الحديث عندي من مئة طريق فأنا فيه يتيم»(٦).

---

(١) الجامع لأخلاق الراوي (٢/٢١٢، رقم ١٦٤٠).
(٢) الجامع لأخلاق الراوي (٢/٢١٢، رقم١٦٤١).
(٣) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث (٣/٢٩٩).
(٤) الجامع لأخلاق الراوي (٢/٢١٢، رقم ١٦٣٨).
(٥) المدخل إلى كتاب الإكليل (ص: ٣٢)، الجامع لأخلاق الراوي (٢/٢١٢، رقم ١٦٣٩).
(٦) تأنيب الخطيب للكوثري (ص: ١٥١).

وهذه النصوص من أهل العلم تشمل معرفة صحة الحديث من سقمه، وتُحمل أيضًا على معرفة فقه الحديث؛ فإنها إن كان غالبها يذكرها العلماء في أهمية معرفة صحة الحديث وأهمية علم العلل، ولكن لا مانع من ذكرها في فقه الحديث؛ لأن الحديث إنما يراد لما تضمنه من معاني وللعمل به، فأسس العمل التفقه فيه.

ومن الأدلة على ضرورة مراعاة هذه القاعدة، وجمع ما ورد في الباب قصة يوسف ﷺ في مسألة الهم، وذلك في قوله -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤].

فهمّها به ترجمته امرأة العزيز كما أوضحه القرآن فقدَّت قميصه ﴿وَٱسْتَبَقَا ٱلْبَابَ وَقَدَّتْ قَمِيصَهُۥ مِن دُبُرٍ﴾ [يوسف: ٢٤]، ﴿وَإِن كَانَ قَمِيصُهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٢٧﴾ فَلَمَّا رَءَا قَمِيصَهُۥ قُدَّ مِن دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٧-٢٨].

أما همّ يوسف -عليه السلام- فلم يوضح القرآن هذا الهمَّ.

وعلى فرض أن هَمَّ يوسف - عليه السلام- هَمٌّ فعل كهمِّ امرأة العزيز، وكما قد توحي إليه دلالة الاقتران -مع أنها من الدلالات الضعيفة عند جمهور الأصوليين[1]- فهذا موطن مشكل، لكن حين نرجع للنصوص الواردة في القرآن الكريم في ذكر الله -عز وجل- لذنوب الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- نجد أن من عادة القرآن المطردة أنه لم يذكر ذنب نبي من

(١) يُنظر: البحر المحيط (١٠٩/٨)، إرشاد الفحول (١٩٧/٢)، دلالة الاقتران (ص: ٢١).

الأنبياء إلا ذكره مقرونًا بالتوبة، إلا في قصة يوسف في همّه لا في أثناء القصة ولا في آخرها، حين طلب أن يتوفاه الله على الإيمان، مما يدل على أن الهمَّ ليس همُّ فعل، وإنما همُّ خاطره، كما سيأتي عن الإمام أحمد -رحمه الله-.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله-: «والله -تعالى- لم يذكر في القرآن شيئًا من ذلك عن نبي من الأنبياء إلا مقرونًا بالتوبة والاستغفار، كقول آدم وزوجته: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]. وقول نوح -عليه السلام-: ﴿رَبِّ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [هود: ٤٧]، وقول الخليل - عليه السلام-: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾ [إبراهيم: ٤١]. وقوله: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطْمَعُ أَن يَغْفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوْمَ ٱلدِّينِ﴾ [الشعراء: ٨٢]. وقول موسى -عليه السلام-: ﴿أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ ﴿١٥٥﴾ وَٱكْتُبْ لَنَا فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِنَّا هُدْنَآ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف: ١٥٥-١٥٦].

وقوله: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القصص: ١٦]. وقوله: ﴿فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. وقوله -تعالى- عن داود: ﴿فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤]، ﴿فَغَفَرْنَا لَهُۥ ذَٰلِكَ ۖ وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾ [ص: ٢٥]. وقوله -تعالى- عن سليمان: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِى وَهَبْ لِى مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِى لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِىٓ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥].

وأما يوسف الصديق فلم يذكر الله عنه ذنبًا؛ فلهذا لم يذكر الله عنه ما يناسب الذنب من الاستغفار، بل قال: ﴿كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ

﴿وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: ٢٤] فأخبر أنه صرف عنه السوء والفحشاء، وهذا يدل على أنه لم يصدر منه سوء ولا فحشاء.

... وأما ما ينقل: من أنه حَلَّ سراويله، وجلس مجلس الرجل من المرأة، وأنه رأى صورة يعقوب عاضًّا على يده، وأمثال ذلك، فكله مما لم يخبر الله به ولا رسوله، وما لم يكن كذلك فإنما هو مأخوذ عن اليهود، الذين هم من أعظم الناس كذبًا على الأنبياء وقدحًا فيهم، وكل من نقله من المسلمين فعنهم نقله، لم ينقل من ذلك أحد عن نبينا ﷺ حرفًا واحدًا»[1].

ومن المعلوم شدة خوف الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- من الذنوب، حتى إنهم لشدة خوفهم من الله يجعلون ما ليس ذنبًا وقع منهم ذنبًا في جانب حق الله، وهذا فيما يخصهم؛ ولهذا نجد إبراهيم -عليه السلام- يعتذر من الشفاعة يوم القيامة بأنه كذب وهو لم يكذب، وكذلك غيره من أولي العزم -عليهم السلام-[2]، ويخافون من الشرك الذي هم معصومون منه، قال الله عن خليله إبراهيم -عليه السلام-: ﴿وَٱجْنُبْنِى وَبَنِىَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥].

واستصحاب هذه القاعدة وهي ما ورد في الباب-وليست قاعدة ما ورد في القاعدة السابقة في المسألة المبحوثة بعينها- مفيدة جدًّا وبخاصة عند مضايق النظر، كما في المثال السابق، ونستفيد منها في الحكم على الزيادات في الحديث أهي صحيحة ثابتة أو لا؟ كما في الحديث المشهور في التشهد، وهي أيُشرع في أثناء الإشارة بالسبابة تحريكها؟ بناءً على أن زيادة«يحركها» فهل هي ثابتة أو لا يُشرع؟.

---

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/ ٢٦٠-٢٦١). مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٩٦-٢٩٧).

(٢) أخرجه البخاري (٤/ ١٣٤، رقم ٣٣٤٠)، ومسلم (١/ ١٨٤، رقم ٣٢٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وهي في حديث وائل بن حجر[١] قال: «لأنظرن إلى رسول الله ﷺ كيف يصلي؟ فنظرت إليه حين قام، فكبر ورفع يديه حتى حاذى أذنيه، ... ثم جلس فافترش فخذه اليسرى وجعل يده اليسرى على فخذه وركبته اليسرى، وجعل حد مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى، وعقد ثنتين من أصابعه، وحلق حلقة، ثم رفع إصبعه فرأيته يحرّكها: يدعو بها. ثم جئت بعد ذلك في زمان فيه برد، فرأيت ناسًا عليهم جل الثياب تتحرك أيديهم من تحت الثياب»[٢].

وهي زيادة زادها زائدة بن قدامة[٣] في التشهد يدعو بها يحركها، فلفظة «يحركها» تفرد بها زائدة من بين أصحاب عاصم بن كليب[٤] أحد عشر راويًا، ولكن هل هي منافية أم زيادة ثقة؟ أمر محيّر، وقد تكلم غير واحد من أهل العلم في هذه المسألة، فمنهم من صححها وعمل بهذه الزيادة، ومنهم من ردَّها فلم يعمل بها، وكل من كتب فيها من الطرفين[٥] لم يتنبه لهذه القاعدة

---

(١) هو وائل بن حجر بن ربيعة بن وائل بن يعمر الحضرمي، واستعمله النبي ﷺ على الأقيال من حضرموت وأقطعه أرضًا، وأرسل معه معاوية بن أبي سفيان، وشهد مع علي صفين، وكان على راية حضرموت يومئذ. أسد الغابة (٥/٤٠٥).

(٢) أخرجه أحمد (٣١/١٦٠، رقم ١٨٨٧٠)، والدارمي (٢/٨٥٦، رقم ١٣٩٧)، وأبو داود (٢/٤٨، رقم ٧٢٧)، وابن حبان (٥/١٧٠، رقم ١٨٦٠). قال الألباني في إرواء الغليل (٢/٦٩): وهذا إسناد صحيح على شرط مسلم.

(٣) هو زائدة بن قدامة الثقفي، أبو الصلت الكوفي، ثقة ثبت صاحب سنة من السابعة، مات سنة ستين، وقيل بعدها ع. تقريب التهذيب (ص: ٢١٣).

(٤) هو: عاصم بن كليب بن شهاب بن المجنون الجرمي الكوفي صدوق، رمي بالإرجاء، من الخامسة، مات سنة بضع وثلاثين، تقريب التهذيب (ص: ٢٨٦).

(٥) **ممن أفردها بالتأليف مطلقًا:**

١- ابن عابدين -رحمه الله- في رسالة سماها «رفع التردد عن عقد الأصبع عند التشهد».

٢- الفشاوري في رسالة سماها «تحرير العبارة لتقرير الإشارة».

٣- والملا علي القاري في رسالة سماها «تزيين العبارة لتحسين الإشارة» ضمن مجموع رسائله (٣/٢٦٥).=

التي تحدثتُ عنها، ولكن إذا تأملنا ما ورد في الباب من الهيئآت والأحوال المحفوظة عن النبي ﷺ في دعائه نجد أنه حُفظ عنه ﷺ أن يدعو بأصبعه، ولم يحفظ عنه فيها أنه كان يحرّكها، فدلَ هذا على شذوذ زيادة «يحركها»، وأنها ليست داخلة ضمن الهيئآت المحفوظة عنه ﷺ، ففي صحيح مسلم لما رأى عمارة بن رؤيبة[1] رضي الله عنه بشر بن مروان[2] على المنبر رافعًا يديه قال: «قبَّح الله هاتين اليدين، لقد رأيتُ رسول الله ﷺ ما يزيد على أن يقول بيده هكذا، وأشار بإصبعه المسبحة»[3]، ولم يقل: «يحركها».

=٤- وهناك بحث للدكتور فهد بن عبدالرحمن المشعل عنوانه «أوجز العبارة في حكم الإشارة»، ضمن مجلة البحوث الإسلامية (٩٥، ص: ٩٥) تكلم في بحثه هذا عن كل ما يتعلق بالإشارة، كحكم الإشارة في التشهد مطلقًا، وموضع الإشارة في التشهد، وتحريك السبابة.

وممن صحّحها:

العلامة الألباني في «سلسلة الأحاديث الصحيحة» (٥/ ٣١٠)، وفي «صفة صلاة النبي ﷺ» (ص: ١٥٨).

وممن ضعّفها:

١- ابن خزيمة حيث قال: «ليس في شيء من الأخبار «يحركها» إلا في هذا الخبر، زائدة ذكره». صحيح ابن خزيمة (١/ ٣٥٤).

٢- أحمد بن سعيد اليمني في رسالة سماها «البشارة في شذوذ تحريك الأصبع في التشهد وثبوت الإشارة».

٣- محمد عمرو عبداللطيف ضمن كتابه «تبيض الصحيفة بأصول الأحاديث الضعيفة» (ص: ٥٣-٥٤).

٤- وسعيد باشنفر حيث توسع في تخريج الحديث في كتابه «أوهام المحدثين الثقات» (٦/ ١٠٥-١١٢).

(١) هو عمارة بن رؤيبة الثقفي من بني جشم بن ثقيف كوفي. روى عنه: ابنه أبو بكر، وأبو إسحاق السبيعي، وغيرهما. أسد الغابة (٤/ ١٣١).

(٢) هو: بشر بن مروان بن الحكم الأموي، أحد الأجواد، ولي العراقين لأخيه عند مقتل مصعب، وداره بدمشق عند عقبة الكتان، مات بالبصرة، سنة خمس وسبعين، وله نيف وأربعون سنة. سير أعلام النبلاء (٤/ ١٤٥).

(٣) أخرجه مسلم (٢/ ٥٩٥، رقم ٨٧٤).

وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «مر عليَّ النبي ﷺ وأنا أدعو بأصبعي، فقال: «أَحِّدْ أَحِّدْ»، وأشار بالسبابة[١].

فكل هذه الأحاديث ذكرتْ أن من طرق أدعية النبي ﷺ أنه كان يشير بأصبعه الشريفة، ولم تذكر أنه كان يحركها، فدل على شذوذ التحريك داخل الصلاة.

وعلى أن ما ورد في الباب من صيغ التشهد أحاديث كثيرة، فيها الإشارة وليس فيها تحريك الأصبع أو ما يقتضيه، وقد ساق جملة منها ملا علي القاري في رسالته السابقة، رادًّا من منع مطلق الإشارة في التشهد وجعلها مكروهًا أو حرامًا، وهذه بعض الأحاديث:

من حديث عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما-، فعن علي بن عبدالرحمن المعاوي[٢]، أنه قال: رآني عبدالله بن عمر وأنا أعبث بالحصى في الصلاة، فلما انصرف نهاني فقال: اصنع كما كان رسول الله ﷺ يصنع، فقلت: وكيف كان رسول الله ﷺ يصنع؟ قال: «كان إذا جلس في الصلاة وضع كفه اليمنى على فخذه اليمنى، وقبض أصابعه كلها وأشار بإصبعه التي تلي الإبهام، ووضع كفه اليسرى على فخذه اليسرى»[٣].

---

(١) أخرجه أبو داود (٢/ ٨٠، رقم ١٤٩٩)، والنسائي (٣/ ٣٨، رقم ١٢٧٣)، وأبو يعلى (٢/ ١٢٣، رقم ٧٩٣)، والحاكم (١/ ٧١٩، رقم ١٩٦٦) وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. قال الألباني في صحيح أبي داود (٥/ ٢٣٥، رقم ١٣٤٤): قلت: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) هو: علي بن عبدالرحمن المعاوي -بضم الميم والمهملة الخفيفة- الأنصاري المدني، ثقة، من الرابعة م د س. تقريب التهذيب (ص: ٤٠٣).

(٣) أخرجه مسلم (١/ ٤٠٨، رقم ٥٨٠).

وعن عامر بن عبدالله بن الزبير[1]، عن أبيه، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قعد في الصلاة، جعل قدمه اليسرى بين فخذه وساقه، وفرش قدمه اليمنى، ووضع يده اليسرى على ركبته اليسرى، ووضع يده اليمنى على فخذه اليمنى، وأشار بإصبعه»[2].

وعن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: «إن النبي ﷺ كان إذا جلس في الصلاة وضع يديه على ركبتيه، ورفع إصبعه اليمنى التي تلي الإبهام فدعا بها، ويده اليسرى على ركبته اليسرى باسطها عليها»[3].

بل ذهب ملا علي القاري[4] إلى أن الأحاديث الواردة في الإشارة بالأصبع متواترة تواترًا معنويًّا، فقال: فهذه أحاديث كثيرة بطرق متعددة شهيرة، فلا شك في صحة أصل الإشارة؛ لأن بعض أسانيدها موجودة في صحيح مسلم.

وبالجملة فهو مذكور في الصحاح الستة وغيرها، مما كاد أن يصير متواترًا، بل يصح أن يُقال متواتر معنى[5].

---

(١) هو عامر بن عبدالله بن الزبير بن العوام الأسدي أبو الحارث المدني، ثقة عابد، من الرابعة، مات سنة إحدى وعشرين ع. تقريب التهذيب (ص: ٢٨٨).

(٢) أخرجه مسلم (١/٤٠٨، رقم - ٥٧٩).

(٣) أخرجه مسلم (١/٤٠٨، رقم ٥٨٠).

(٤) هو: علي بن سلطان محمد، نور الدين الملّا الهروي القاري: فقيه حنفي، من صدور العلم في عصره. ولد في هراة، وسكن مكة وتوفي بها سنة ١٠١٤هـ، ومن مؤلفاته: الأثمار الجنية في أسماء الحنفية، والفصول المهمة، ومرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، وشرح مشكلات الموطأ. ينظر: الأعلام للزركلي (٥/١٢).

(٥) مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري (٣/٢٧٦).

ومما يمكن أن يستأنس به أنه لم يكن من عادة النبي ﷺ المحفوظة تحريك الأصبع، كما في حديث أبي حازم أنه سمع سهلًا يقول: سمعت النبي ﷺ يشير بإصبعه التي تلي الإبهام والوسطى وهو يقول بعثت أنا والساعة هكذا»[١].

وفي حديث سهل بن سعد رضي الله عنه «أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا، وأشار بالسبابة والوسطى»[٢].

تنبيه: أما حديث نفي التحريك فضعيف، وهو في أبي داود عن عامر ابن عبدالله، عن عبدالله بن الزبير -رضي الله عنهما-، أنه ذكر، «أن النبي ﷺ كان يشير بأصبعه إذا دعا، ولا يحركها»، قال ابن جريج[٣]: وزاد عمرو بن دينار[٤]، قال: أخبرني عامر، عن أبيه، «أنه رأى النبي ﷺ يدعو كذلك، ويتحامل النبي ﷺ بيده اليسرى على فخذه اليسرى»[٥].

فيه محمد بن عجلان[٦] متكلم فيه، واختلف عليه فيه[٧].

---

(١) أخرجه مسلم (٤/٢٢٦٨، رقم ٢٩٥٠).

(٢) أخرجه البخاري (٥/٢٢٣٧، رقم ٥٦٥٩).

(٣) هو: عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج الأموي، مولاهم المكي، ثقة فقيه فاضل وكان يدلس ويرسل، من السادسة، مات سنة خمسين أو بعدها وقد جاز السبعين وقيل جاز المئة ولم يثبت. تقريب التهذيب (ص: ٣٦٣).

(٤) هو عمرو بن دينار المكي أبو محمد الأثرم الجمحي، مولاهم، ثقة ثبت، من الرابعة، مات سنة ست وعشرين ومئة. تقريب التهذيب (ص: ٤٢١).

(٥) أخرجه أبو داود (١/٢٦٠، رقم ٩٨٩)، موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (٢/٢٠١-٢٠٢ رقم ٤٨٥). وقد أوَّل الحافظ ابن حجر نفي التحريك، فقال: وهي رواية صريحة في نفي التحريك، وإن المراد به إذا ورد الإشارة لا غير. فكأنه يرى صحتها. الهداية في تخريج أحاديث البداية (٣/١٣٩).

(٦) هو محمد بن عجلان المدني، صدوق إلا أنه اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة من الخامسة، مات سنة ثمان وأربعين. تقريب التهذيب (ص: ٤٩٦).

(٧) أصل صفة صلاة النبي ﷺ (٣/٨٥٢-٨٥٣).

المطلب الرابع: فهم الأحاديث في ضوء سياقها.

النصوص الشرعية من الكتاب والسنة النبوية لم تكن على درجة واحدة من الوضوح والبيان، فتارةً يعتري تلك النصوص بعض اللبس وعدم الوضوح للقارئ، فما السبيل إلى كشفه؟ فوسائل كشفه كثيرة، فمنها: حمل المطلق على المقيد، والعام على الخاص، ولكن هناك من نصوص الشرع ما لا يندرج تحته، فيبقى السؤال مطروحًا.

فالجواب أنه لما كانت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة النبوية جاءت بلغة العرب، كما قال -تعالى-: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٥]، وقال -تعالى-: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ ۗ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: ١٠٣]، إلى غير ذلك من النصوص الدالة على أن القرآن والسنة نزلتا بلغة العرب، فإذا جاءت مواطن فيها إشكال فيجب التحاكم إلى اللغة التي نزل بها القرآن وهي لغة العرب، وحين الرجوع إلى كلام أئمة اللغة نجد أنهم ذكروا وسائل للكشف عما يشكل من الكلام، منها: السياق، فقرّروا أهميته، فقال ابن جني[1] عن لغة العرب: «ولم يعبؤوا بالالتباس؛ لأنهم قد يصلون إلى إبانة أغراضهم بما يُصحبونه الكلام مما يتقدم قبله أو يتأخر بعده، وبما تدل عليه الحال»[2].

(١) أبو الفتح عثمان بن جني، صاحب أبي علي الفارسي، قرأ عليه «الكتاب»، وغيره، وله مصنفات؛ منها: سر صناعة الإعراب، وشرح تصريف أبي عثمان المازني، والمذكر والمؤنث، والمصنف، وغير ذلك، وتوفي سنة اثنتين وتسعين وثلاث مئة. ينظر: تاريخ العلماء النحويين للتنوخي (ص: ٢٤)، الأعلام للزركلي (٤/ ٢٠٤).

(٢) المنصف لابن جني، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني (ص: ٢٥٥).

وقال الزمخشري[١] أيضًا نحوًا من كلام ابن جني، فقال: «وإنما يَفْصِل لك أحدَ الغَرَضين من الآخر شاهدُ الحال، وما يتَّصل به من الكلام من قبل وبعد»[٢].

ونبّه علماء الأصول -رحمهم الله تعالى- ومنهم الزركشي على أهمية السياق، وأن له مرادفات تبيّن مقصود المتكلم، وأنه ينبغي معرفتها، فقال -رحمه الله تعالى-: «ويجب اعتبار ما دل عليه السياق والقرائن؛ لأن بذلك يتبين مقصود الكلام»[٣].

لذا يتوجه علينا في هذا المقام أن نعرّف السياق ومرادفاته وما يلحق به.

تعريف السياق لغة:

والسياق: «السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء. يقال ساقه يسوقه سوقًا»[٤].

«انساقت وتساوقت الإبل تساوقًا إذا تتابعت، والمساوقة: المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضًا»[٥].

«والسباق، -بالموحدة-: ما قبل الشيء، والسياق، بالمثناة: أعم »[٦].

«وسياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه»[٧].

---

(١) هو محمود بن عمر بن محمد بن عمر العلامة أبو القاسم الزمخشري الخوارزمي، النحوي، اللغوي، المتكلم، المعتزلي، المفسر، يلقب جار الله؛ لأنه جاور بمكة زمانًا، ولد في رجب سنة ٤٦٧ بزمخشر، قرية من قرى خوارزم، وتوفي ليلة عرفة سنة ٥٥٨، وله التصانيف البديعة منها الكشاف في التفسير، والفائق في غريب الحديث وأساس البلاغة، وغير ذلك. ينظر: طبقات المفسرين للسيوطي (ص: ١٢٠)، طبقات المفسرين للداوودي (٢/ ٣١٥).

(٢) أساس البلاغة (ص: ٢٤١).

(٣) البحر المحيط في أصول الفقه (٤/ ٢٩٠).

(٤) معجم مقاييس اللغة (٣/١١٧).

(٥) لسان العرب (١٠/١٦٦).

(٦) الكليات للكفوي (ص: ٥٠٨).

(٧) المعجم الوسيط (١/٤٦٥).

تعريف السياق اصطلاحًا:

نظرًا لأهمية السياق في فهم النصوص الشرعية، ولتوضيحه سأنقل كلامًا كثيرًا لأهل اللغة وغيرهم لبيان أهمية السياق ومراعاته، سأوصّل أهميته من خلال الأمثلة، وهذا قد يكون فيه نوع طولٍ، إلا أن المقام استلزم ذلك.

فالسياق هو: «الكلام المتتابع إثره على إثر بعض، المقصود للمتكلم الذي يلزم من فهمه فهم شيء آخر»[١].

أما دلالة السياق فهي: «تلك المعاني التي تفهم من تراكيب الخطاب، ويشعر المنطوق بها بواسطة القرائن المعنوية»[٢].

وقيل: «فهم النص بمراعاة ما قبله وبعده»[٣].

ومن المرادفات للسياق ومما يُلحق به:

١- القرينة: قال الكفوي[٤]: «وهي ما يوضح المراد لا بالوضع، بل تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»[٥].

وقيل: «والقرينة ما تقدم وما تأخر والحال»[٦].

---

(١) الأدلة الاستثنائية (ص: ٢٢٠).

(٢) المنهج الأصولي في فقه الخطاب (ص: ٤٥).

(٣) دلالة السياق القرآني (ص: ٦١).

(٤) هو أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، صاحب الكليّات، كان من قضاة الأحناف، عاش وولي القضاء في (كفه) بتركيا، وبالقدس، وببغداد، وعاد إلى إستانبول فتوفي بها سنة ١٠٩٤هـ ودفن في تربة خالد، وله كتب أخرى بالتركية. الأعلام للزركلي (٢/٣٨).

(٥) الكليات للكفوي (ص: ٧٣٤) وينظر: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية (ص: ٣٨٨)، القرائن في علم المعاني (ص:٥٠).

(٦) عقد الدرر البهية (ص:١٥٠).

وقال الرازي[١] في بيان كيفية فهم الكلام المجمل المحتمل: «إما أن يفهم بقرينة حالية أو قرينة مقالية، والمقالية إما أن تكون متقدمة على المقسم به أو متأخـرة»[٢].

وبيّن في موطن آخر أيضًا، فقال: «وذلك السبب المنفصل إما قرينة حالية وهي العلم بأن دفع المضار واجب، أو مقالية»[٣].

«والقـرينة يجـب أن تكـون شـيئًا آخـر، ليخص الحكـم بمـا تدل عليـه القـرينة»[٤].

وقيل: «هي الأمارة التي تدلنا على الأمر المجهول، استنباطًا واستخلاصًا من الأمارة المصاحبة والمقارنة لذلك الأمر الخفي المجهول، ولولاها لما أمكن التوصل إليها، فالبعرة تدل على البعير، والسير على المسير»[٥].

وقيل: «الأمارة التي تصاحب أمراً مجهولًا خفيًّا فتدلنا عليه، سواء نص عليها الشارع أو استنبطها أئمة الشريعة باجتهادهم، أو استنتجها القاضي من الحادثة، وما يكتنفها من أحوال»[٦].

---

(١) هو ابن خطيب الري الفخر الرازي، محمد بن عمر التيمي البكري، أبو عبدالله، الإمام المفسر، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. ومولده سنة ٥٤٤هـ في الري، وتوفي في هراة سنة ٦٠٦هـ ومن تصانيفه: مفاتيح الغيب، ولوامع البينات، ومعالم أصول الدين، وغير ذلك. ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/ ٨١)، الأعلام للزركلي (٦/ ٣١٣).

(٢) تفسير الرازي (٢٨/ ١٢٢).

(٣) تفسير الرازي (٣/ ٥٥١).

(٤) حواشي الكشف اللوح ٣٠٩أ كما في كتاب القرائن في علم المعاني (ص: ٣٩).

(٥) الإثبات بالقرائن (ص:٦٣).

(٦) القرائن وأثرها في تعليل الأحاديث (ص: ٣٦).

وهذه التعاريف متقاربة في الجملة، وليس بينها كبير خلاف، فإنما ذكرتها زيادة في التوضيح والبيان، ويمكن أن نعرّف القرينة من خلال ما سبق من التعريفات السابقة، فنقول: هي الإمارة التي تدلنا على الأمر المجهول المصاحب للكلام يستنبطها الناظر من سياق الكلام.

٢- قرينة السباق:

قال ابن العطار[١]: «قرينة السباق - بالباء الموحدة - فهي دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه مع احتمال إرادة غيره، وتسمى دلالة السباق كما أن قرينة السباق تسمى كذلك»[٢].

وقال أيضًا: «وقرينة السباق هي ما يؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»[٣].

٣- دلالة الحال:

تندرج دلالة الحال تحت مبحث الظاهر في أصول الفقه، فـ«الظاهر: وهو الحالة القائمة التي تدل على أمر من الأمور، وهو قسمان:

القسم الأول: هو ما لم يصل في الظهور إلى درجة اليقين، وهو قسيم الأصل، ويقع به الترجيح في الابتداء، وتحته نوعان:

النوع الأول: وهو تحكيم الحال الذي يتوصل به إلى الحكم بوجود أمر في الماضي، بأن يجعل ما في الحاضر منسحبًا على الماضي، وهو الاستصحاب المعكوس.

---

(١) هو حسن بن محمد بن محمود العطار، من علماء مصر، أصله من المغرب، ومولده سنة ١١٩٠هـ، ووفاته سنة ١٢٥٠هـ في القاهرة. وله حواش في العربية والمنطق والأصول، أكثرها مطبوع. ينظر: الأعلام للزركلي (٢/ ٢٢٠).

(٢) حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (١/ ٣٠).

(٣) المصدر السابق (١/ ٣٠).

النوع الثاني: وهو دلالة الحال التي ليس فيها سحب ما في الحاضر على الماضي، بل يستأنس بها، ويعتمد عليها في ترجيح أحد الزعمين على الآخر، ...»[١].

فدلالة الحال هي: «الأمارة والعلامة القائمة التي تصاحب الإنسان، وتدل على أمر من الأمور، فتكون الأحوال والقرائن المصاحبة لتصرفات الإنسان من الأقوال والأفعال لها دلالة تمكن من معرفة قصد المتصرف أو المتحدث، ولو لم يصرح بنيته ومراده، وتجعل دلالة الحال اللفظ المجمل أو المشترك أو المبهم بينًا ظاهرًا، فلا يُحتاج - مع هذه القرائن - لسؤال المتكلم عن مراده ومقصوده، حتى إن الأحوال والقرائن تدلان على المراد، ولو لم يكن هناك لفظ، لا صريح ولا كنائي»[٢].

«**القسم الثاني:** وجوه الترجيح الثانوية، غير اليقينية، وهي حجج الشرع الثلاث: البينة، والإقرار، والنكول عن اليمين»[٣].

فمما تقدم يفهم أن القرائن قد تكون لفظية وحالية، أو لفظية ومعنوية.

أهمية القاعدة:

مراعاة السياق والالتجاء عليه من أعظم القواعد التي ينبغي مراعاتها، ولا سيما في مضايق المسائل،حين لا يكون هناك نص قائم أو دليل ظاهر يُرجع إليه، وهذا يكون في المحتملات والمجملات، ومن أهمية هذه القاعدة شنَّع الزركشي على منكر أهميتها فقال الزركشي: «أنكرها بعضهم، ومن جهل شيئًا أنكره»[٤].

---

(١) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة (١/١٢٢-١٢٣).
(٢) المصدر السابق (٢/٧٩٨).
(٣) المصدر السابق (١/١٢٥).
(٤) البحر المحيط في أصول الفقه (٨/٥٤).

وقال ابن القيم: «والله - سبحانه - ذم من سمع ظاهرًا مجردًا فأذاعه وأفشاه، وحمد من استنبط من أول العلم حقيقته ومعناه»[1].

ولأهمية هذه القاعدة والتحاكم إليها فينبغي علينا أن نؤصلها من نصوص الشارع، ومن كلام أهل العلم -رحمهم الله تعالى-.

- فقال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: «لما نَزَلَت ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]، شقَّ ذلك على النَّاس، قالوا: يا رسول الله، وَأَيُّنا لم يظلم نفسَه؟ فقال: إنَّه ليس الذي تعنون، ألم تسمعوا قولَ العبد الصالح: ﴿يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ [لقمان: ١٣]؟ إنَّما هو الشرك»[2].

فهذا تنبيه من النبي ﷺ للصحابة -رضي الله عنهم- إلى عدم الاكتفاء بكلمة واحدة دون النظر إلى النصوص الأخرى الواردة في الباب.

عن أم مبشر[3]، أنها سمعت النبي ﷺ، يقول عند حفصة: «لا يدخل النار، إن شاء الله، من أصحاب الشجرة أحد، الذين بايعوا تحتها» قالت: بلى، يا رسول الله، فانتهرها، فقالت حفصة: ﴿وَإِن مِّنكُمۡ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]؟ فقال رسول الله ﷺ: قد قال الله -عز وجل-: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ﴾ [مريم: ٧١]»[4].

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (١/ ١٧٢).

(٢) أخرجه البخاري، (١/ ١٥، رقم ٣٢)، ومسلم (١/ ١١٤، رقم ١٩٧).

(٣) هي أم مبشر بنت البراء بن معرور الأنصارية، قيل: إنها زوج زيد بن حارثة. وقيل: غيرها. روى عنها جابر بن عبدالله، وغيره، روت عن رسول الله ﷺ أحاديث، أخرجها الثلاثة. ينظر: أسد الغابة (٧/ ٣٨٠).

(٤) أخرجه مسلم (٤/ ١٩٤٢، رقم ٢٤٩٦).

- ومما يستأنس به ما جاء عن أبي الحسن البراد[١]، قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ﴾ [الشعراء: ٢٢٤]، جاء عبدالله بن رواحة، وكعب بن مالك وحسان بن ثابت إلى رسول الله ﷺ وهم يبكون، فقالوا: يا رسول الله، أنزل الله هذه الآية، وهو يعلم أنا شعراء، فقال: «اقرؤوا ما بعدها ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [الشعراء: ٢٢٧]، أنتم، ﴿وَٱنتَصَرُواْ﴾ [الشعراء: ٢٢٧] أنتم»[٢].

- وقال حميد: «سألت الحسن عن هذه الآية، ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا﴾ [المعارج: ١٩]، قال: اقرأ ما بعدها فقرأت ﴿إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ۝٢٠ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا﴾ [المعارج ٢٠-٢١]، قال: «هو هكذا خلق هكذا»»[٣].

ودرج على هذا العلماء من بعدهم مبيِّنين أهمية هذه القاعدة:

وهذه بعض النقول من كلام أهل العلم -رحمهم الله- ومن تصرفاتهم التي تدل على أهميتها، فمن النقول، قول:

١- ابن دقيق العيد -رحمه الله- حيث قال: «فإن السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك - قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه، بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين

---

(١) ذكره البخاري في التاريخ الكبير (٨/ترجمة ١٧٠)، ولكن عند: البزار. وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٩/٣٥٦)، ولم يذكرا فيه جرحًا ولا تعديلاً، وذكر ابن حبان في الثقات (٥/٥٧٣).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٣/٢٩٩-٣٠٠، رقم ٢٦٥٧٤)، وفي الأدب له (ص: ٣٦٨، رقم ٣٩٨) وسنده حسن.

(٣) الإبانة الكبرى لابن بطة (٤/١٩٢، رقم ١٧٠١).

ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر»[١].

- وقال أيضًا: «السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات. فاضبط هذه القاعدة، فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى»[٢].
- وقال أيضًا: «السِّياق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح المحتملات وتقرير الواضحات، وكل ذَلِك بعرف الاستعمال، فَكل صفة وَقعت في سياق المدح كانت مدحًا، وكل صفة وَقعت فِي سياق الذَّم كَانَت ذمًّا، فما كان مدحًا بالوضع فوقع في سياق الذَّم صار ذمًّا واستهزاءً وتهكماً بعرف الاستعمال»، ثم ضرب على ذلك مثالًا، ثم قال: «... وأما ما يصلح للأمرين فيدل على المراد به السياق»[٣]، وضرب على ذلك مثالًا.

٢- وابن القيم -رحمه الله تعالى- حيث قال: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة.

وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته»[٤].

ومن تصرفاتهم: علَّق العلماء -رحمهم الله تعالى- بالسياق ومرادفاته من القرائن وما يسمى بشاهد الحال أحكامًا كثيرة، منها:

---

(١) إحكام الأحكام (٢/ ٢١٦).
(٢) المصدر السابق (٢/ ٢١).
(٣) الإمام في بيان أدلة الأحكام (ص: ١٥٩-١٦١).
(٤) بدائع الفوائد (٤/ ٩).

١- «قال مالك -رحمه الله تعالى-: لا يقبل من إقرار العبيد إلا ما ينصرف إلى جسده، فأما ما يلزم سيده به أمر فلا، فهذا على الإطلاق ويعرى في القضية مما يقويها، وأما إذا اقترن بالقضية ما يشهد لها من شاهد الحال فإن إقراره مقبول فيما يتعلق بمال سيده»[١].

٢- «وإذا قال الرجل للرجل: لا أب لك. ففي «الموازية» لا شيء عليه إلا أن يريد به النفي، وهذا مما يقوله الناس على الرضا، وأما من قال على المشاتمة والغضب فذلك شديد، وليحلف ما أراد نفيه. ومعنى ذلك: أن هذا لفظ جرت عادة العرب باستعماله على وجه غير النفي، فإذا اقترن بذلك من شاهد الحال ما يدل على أن المراد به غير النفي فهو محمول على المعتاد، وإذا اقترن به من المشاتمة والمضاجرة ما يقوي شبهة القذف، أُحْلِف أنه ما أراد القذف لما احتمل الأمرين، فإن حلف برئ»[٢].

٣- ومن قوة اعتبار شاهد الحال وأهميته في مضايق المسائل الفقهية أن بعض الفقهاء جعله بمنزلة الشاهدين، قال الرجراجي[٣] -رحمه الله تعالى-: «وسبب الخلاف: اختلافهم في شاهد الحال، أيقوم مقام الشاهدين أم لا»[٤].

٤- قال ابن دقيق العيد -رحمه الله تعالى- في شرحه لحديث صلاة الكسوف: «وقوله: «فزعًا يخشى أن تكون الساعة-» فيه إشارة إلى ما ذكرنا من

---

(١) المنتقى شرح الموطأ (٦/ ٦٤).

(٢) المنتقى شرح الموطأ (٧/ ١٥١).

(٣) هو أبو الحسن علي بن سعيد الرجراجي، من علماء المالكية، وكان واسع الاطلاع، غزير العلم والمعرفة، توفي بعد ٦٣٣هـ، وله كتاب مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها. ينظر: نيل الابتهاج (١/ ٣١٦)، ومناهج التحصيل (١/ ١٢).

(٤) مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٩/ ٢٨٩).

دوام المراقبة لفعل الله، وتجريد الأسباب العادية عن تأثيرها لمسبباتها. وفيه دليل على جواز الإخبار بما يوجب الظن من شاهد الحال، حيث قال «فزعًا يخشى أن تكون الساعة» مع أن الفزع محتمل أن يكون لذلك، ومحتمل أن يكون لغيره، كما خشي ﷺ من الريح: أن تكون ريح قوم عاد. ولم يخبر عن النبي ﷺ بأنه كان سبب خوفه. فالظاهر أنه بنى على شاهد الحال أو قرينة دلته عليه»[1].

وبعد أن قررنا معنى السياق ومرادفاته وما يلحق به، وأصّلنا أهمية مراعاته من الكتاب والسنة وأقوال أئمة الإسلام -رحمهم الله تعالى-، يجدر بنا أن نضرب مثالًا تتضح فيه معالم السياق ومرادفاته وما يلحق به مما تقدم، وهذا وإن كان فيه نوع تطويل إلا أن المقام اقتضاه لزيادة التأصيل، كما تقدم التنبيه على سبب الطول غير مرة.

وهذا المثال وإن كان يتعلق بالتفسير فإن الكتاب والسنة متلازمان، والقواعد التي ينبغي مراعاتها في فهمهما واحدة في الجملة.

ولحضور مثال قصة يوسف ﷺ في مسألة همَّه نكمل بيان المسألة هنا في موضوع دلالة السياق على تحديد المعاني المحتملة، والإشكال هو الإشكال السابق في قوله -سبحانه وتعالى- في الهمّ، فهل في سياق القصة وشاهد الحال من امرأة العزيز ويوسف -عليه السلام- ومن القرائن ومحيط القصة الداخلي والخارجي ما يوضح همَّ يوسف -عليه السلام-، ما هو، وهل ظهرت له آثار منه عليه أمارات، ومن ثمَّ لاحظته امرأة العزيز؟

---

(١) إحكام الأحكام (١/ ٣٥٤).

والجواب سيتضح من السورة نفسها، ونستطيع من سياق القصة ومحيطها الداخلي والخارجي دفع هذا الإشكال من دلالات عدة:

١- قول المرأة: ﴿فَٱسْتَعْصَمَ﴾ في قولها: ﴿قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ ۖ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ۖ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ [يوسف، الآية: ٣٢].

ويلاحظ أنها لم تقل فرفض أو امتنع؛ لأن الرفض قد يتضمن ميلاً في القلب للفعل وهو الهمَّ، ولكنها عبَّرت بقولها: ﴿فَٱسْتَعْصَمَ﴾ التي هي أبلغ في الدلالة على الامتناع والإباء، أي لم أجد منه أي بادرة أو ميل نحوي، وهذا مستفاد من كتب اللغة، فقالوا في قوله -تعالى-: ﴿فَٱسْتَعْصَمَ﴾، قالوا: «واستعصم الوعل بالصخرة واعتصم، إذا لاذ بها من الرماة»[(١)].

- «واستعصم إذا امتنع وأبى، .. أي تأبى عليها ولم يجبها إلى ما طلبت»[(٢)].

- «استعصم الرَّجلُ: قاوم، وبالغ في الامتناع عن الوقوع في الخطأ أو المعصية، امتنع وأبى».[(٣)]

فظهر من كلام أهل اللغة السابق أنه اشتد في امتناعه من إجابتها وبالغ في ذلك، ولم تظهر عليه أي علامة للميل إليها، فلفظة ﴿فَٱسْتَعْصَمَ﴾ معنى بليغ وهو زائد على الامتناع، ففيه شدة الامتناع والإباء كما تقدم، أي لم تظهر عليه أي علامة من العلامات التي تجعل المرأة تطمع أن يكون في الرجل ميل لها، وخصوصًا:

---

(١) جمهرة اللغة (٢/٨٨٧).

(٢) تهذيب اللغة (٢/٣٤).

(٣) معجم اللغة العربية المعاصرة (٢/ ١٥١٠).

٢- أن المرأة الأصل فيها أن تكون مطلوبة لا طالبة، وسيأتي مزيد تأكيد لهذا في قوله -تعالى-: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾ [يوسف: ٥١].

٣- وبخاصة مثلها من جهة منصبها -امرأة العزيز- ومن جهة كون هذا خادمًا؛ ولهذا قالت النسوة: ﴿ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ تُرَٰوِدُ فَتَىٰهَا عَن نَّفْسِهِۦ ۖ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا ۖ إِنَّا لَنَرَىٰهَا فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [يوسف: ٣٠]، أي لم تجد إلا خادمها تراوده!

٤- فلو ظهرت على يوسف -عليه السلام- أي علامة من علامات الميل لها لصبرت عليه امرأة العزيز، ولكنها لم تجد أدنى ميل منه لها؛ ولهذا لم تجد بدًّا من إظهار شغفها بيوسف -عليه السلام- أمام النسوة في محفل عام ومجتمع لعدد منهن، ولم يكن لواحدة بينها وبينها خصوصية، ﴿قَالَتْ فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِى لُمْتُنَّنِى فِيهِ ۖ وَلَقَدْ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ فَٱسْتَعْصَمَ ۖ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ﴾ [يوسف: ٣٢].

٥- ومن دلائل السياق القرآني الخارجي على أن همَّ يوسف -عليه السلام- لم يكن همَّ فعل: أن يوسف -عليه السلام- تربى في بيت هذه المرأة، وجمال يوسف -عليه السلام- مشاهد وملحوظ منذ صغره، ومعلوم ذكاء امرأة العزيز، فهل من كان حالها وهي معروفة بالمكر كذلك ﴿إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، لم تكن أعدت العدة من قبل لهذا العشق بأن تحسن معاملته وأن تلاطفه، وأن تستعمل ما يستعمله المحبون مع من أحبوه لإثارة غرائزه، حتى يكون الحب على أقل الأحوال متبادلاً بين الطرفين؟ فهذا يبعد جدًّا أن لا تكون قد سلكته.

وكيف لا يبعد، وهي معروفة بالذكاء المتقد، وقد ظهر في هذه القصة في مواطن:

منها: سرعة بدهتها، فبينما هي في قمة الشغف والحب الذي أحاط بها إحاطة القلادة بالجيد، والسوار بالمعصم، -حتى قالت: ﴿هَيْتَ لَكَ﴾ [يوسف: ٢٣]، «واللام في ﴿لَكَ﴾ لزيادة بيان المقصود بالخطاب»(١).

- وقد كشف القرآن عن جانب من جوانب هذا الشغف الأول: بقولها: ﴿مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥]، فلماذا لم تذكر عقوبة الموت في حق ﴿مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥]؛ لأن موته موتها - وقد استوثقت بإحكام إغلاق الأبواب وبأن هذا الوقت لن يأتي فيه أحد، وبعد كل هذا - إذ بزوجها يدخل عليها، فخرجت مباشرة من تلك الحالة إلى حالة أخرى مدافعة عن نفسها ﴿قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٥].

والثاني: حين علمتْ بأن من رأى جمال يوسف -عليه السلام- لن يصبر عنه، فيصيبه ذهول عما يفعل ولا يشعر بذلك، فأعدت عقوبة رادعة لهن، وهي: أن تقطع النساء اللائي لمنها في حب خادمها، الذي لم تجر العادة بالفتون به بمثله ﴿إِنَّهُۥ مِن كَيْدِكُنَّ ۖ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، فكيف بالشغف الذي هو من أعلى درجات العشق، فالحب له مراتب: وأولها «الهوى، ثم العلاقة وهي الحب اللازم للقلب، ثم الكَلَف وهو شدة الحب، ثم العشق، وهو اسم لما فضل عن المقدار الذي اسمه الحب، ثم الشعف، وهو إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، وكذلك اللوعة واللاعج، فإن تلك حرقة

(١) التحرير والتنوير (١٢/ ٢٥١).

الهوى، وهذا هو الهوى المحرق، ثم الشغف وهو أن يبلغ الحب شغاف القلب وهي جلدة دونه»[1].

«الشغف: أن يذهب الحب بالقلب، والشغاف مولج البلغم، يقال: بل هو غشاء القلب، وقوله: ﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾ [يوسف: ٣٠] أي غشى قلبها حبٌّ»[2]، قال الحسن البصري -رحمه الله تعالى-: «الشغف أن يكوي بطنَها حبه»[3]، وقال ابن سيده[4]: «إحراق الحب القلب مع لذة يجدها، وهو شبيه باللوعة»[5].

فكيف لا تستعمل اللطف وحسن المعاملة مع يوسف -عليه السلام- وهو خادم، لم تجد من تراوده سواه! والمرأة بفطرتها تحب أن تكون مطلوبة لا طالبة، كما تقدّم التنبيه عليه، فلا يبعد أنها كانت تستغل غياب زوجها -ذي المقام المرموق الذي يحتاج الـمُلْك من رعاية الدولة وسياستها ما يحتاجه - في لُبس ما يثير شابًّا أعزب وفقيرًا حتى يقع في شباكها.

كل هذا لم يجد نفعًا مع يوسف -عليه السلام- سوى أن تجاهر وتصرخ وتباشر، حتى بلغ بها الشغف مبلغه، فلما فرَّ منها جرَّت قميصه، ومن قوة شغفها به وعشقها له قدَّت قميصه وقطعته، وهل يكون القطع بأثر يسير؟

لا يعـرف الشـوق إلا من يكابده ولا الصـبابة إلا مـن يعانيهـا[6].

---

(١) فقه اللغة وسر العربية (ص: ١٢٩).

(٢) الجراثيم (٢/ ٣٠٧).

(٣) تهذيب اللغة (٨/ ٤٤).

(٤) هو علي بن أحمد، وقيل بن إسماعيل أبو الحسن النحويّ اللغويّ المعروف بابن سيده الضّرير الأندلسيّ، ولد سنة ٣٩٨هـ، وله تواليف حسان، منها كتاب المحكم في اللغة، وكتاب المخصص، وغير ذلك. وتوفي سنة ٤٤٨هـ، وقال القاضي صاعد: توفي سنة ٤٥٨هـ، ينظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة (٢/ ٢٢٥) الأعلام للزركلي (٤/ ٢٦٣).

(٥) المخصص (١/ ٣٧٩).

(٦) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (١/ ١٧١).

٦- ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ﴾ «والمراودة: مشتقة من راود يراود، إذا جاء وذهب، شبه حال المحاول أحدًا على فعل شيء مكررًا ذلك، بحال من يذهب ويجيء في المعاودة إلى الشيء المذهوب عنه، فأطلق راود بمعنى حاول»[(١)]. «فالمراودة المقتضية تكرير المحاولة بصيغة المفاعلة، والمفاعلة مستعملة في التكرير. وقيل: المفاعلة تقديرية بأن عد العمل من جانب، والممانعة من الجانب الآخر من العمل بمنزلة مقابلة العمل بمثله.

وكل هذه المعاني اختزلتها الكلمة القرآنية: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ﴾[يوسف: ٢٣]»[(٢)].

٧- «وتقديم المسند إليه على المسند الفعلي في جملة ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ﴾ للقصر، لإبطال أن يكون النسوة راودنه. فهذا إقرار منها على نفسها، وشهادة لغيرها بالبراءة، وزادت فأكدت صدقه ب (إن) واللام وصيغة ﴿لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ [يوسف: ٥١]»[(٣)].

فبمجموع هذه القرائن ودلالة السياق والحال ظهر أن الهمَّ الذي أسند ليوسف -عليه السلام- ليس همَّ فعل كهمِّ المرأة، وسيأتي مزيد بيان وتقرير لهذا.

قال ابن القيم: «وابتلاه بمراودة المرأة له وهو شاب عزب غريب بمنزلة العبد لها، وهي الداعية له إلى ذلك، فرق عظيم لا يعرفه إلا من عرف مراتب البلاءِ، فإن الشباب داع إلى الشهوة، والشاب قد يستحيي من أَهله ومعارفه من قضاءِ وطره، فإذا صار في دار الغربة زال ذلك الاستحياءُ والاحتشام، وإذا كان عزبًا كان أشد لشهوته، وإذا كانت المرأة هي الطالبة كان أشد، وإذا

(١) التحرير والتنوير (١٢/ ٢٥٠).
(٢) المصدر السابق (١٢/ ٢٥٠).
(٣) التحرير والتنوير (١٢/ ٢٩٢).

كانت جميلة كان أعظم، فإن كانت ذات منصب كان أقوى في الشهوة، فإن كان ذلك في دارها وتحت حكمها بحيث لا يخاف الفضيحة ولا الشهرة كان أبلغ، فإن استوثقت بتغليق الأبواب والاحتفاظ من الداخل كان أقوى أيضًا للطلب، فإن كان الرجل مملوكها وهى كالحاكمة عليه الآمرة الناهية له كان أبلغ في الداعي، فإذا كانت المرأة شديدة العشق والمحبة للرجل قد امتلأ قلبها من حبه، فهذا الابتلاء الذي صبر معه مثل الكريم ابن الكريم ابن الكريم ابن الكريم -صلوات الله عليهم أجمعين-»[1].

٨- وقول النسوة: ﴿مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوٓءٍ﴾ و﴿مِن﴾ حرف جر زائد و﴿سُوٓءٍ﴾ مجرور لفظًا بـ﴿مِن﴾ منصوب محلاً على أنه مفعول ﴿عَلِمْنَا﴾[2] ومعلوم: أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، والمعنى: أدنى ميل من يوسف -عليه السلام- للمرأة.

٩- وأكدت امرأة العزيز شهادة النسوة هذه بقولها: ﴿ٱلْـَٰٔنَ حَصْحَصَ ٱلْحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾. فلو كان همَّ يوسف -عليه السلام- همَّ فعل لظهرت آثاره على وجهه للمرأة التي عندها منذ أن كان طفلاً، فهي تعرف حال رضاه وغضبه، وحال فرحه وحزنه، فلو كان همه كهمّها لما نسبت الفعل لنفسها فقط: ﴿أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفْسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾ ويؤيد هذا:

١٠- قوله -تعالى-: ﴿وَرَٰوَدَتْهُ ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِۦ﴾ [يوسف: ٢٣]، فنسب القرآن المراودة لها فقط.

---

(١) طريق الهجرتين وباب السعادتين (ص: ٢٢٧).

(٢) إعراب القرآن وبيانه (٥/ ٧).

١١- «و﴿عَن﴾ للمجاوزة، أي راودته مباعدة له عن نفسه، أي بأن يجعل نفسه لها، فالنفس هنا كناية عن غرض المواقعة، أي فالنفس أريد بها عفافه وتمكينها منه لما تريد، فكأنها تراوده عن أن يسلم إليها إرادته وحكمه في نفسه.

وأما تعديته بـ﴿عَن﴾ فذلك إلى الشيء المطلوب حصوله»[١].

١٢- «والتعبير عن امرأة العزيز بطريق الموصولية في قوله: ﴿ٱلَّتِى هُوَ فِى بَيْتِهَا﴾ لقصد ما تؤذن به الصلة من تقرير عصمة يوسف -عليه السلام-؛ لأن كونه في بيتها من شأنه أن يطوعه لمرادها»[٢].

١٣- ولما كانت المرأة على دين غير دين يوسف[٣] -عليه السلام- وكان زوجها قد وجّه إليها ضرورة العناية به في قوله: ﴿أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ﴾ [يوسف: ٢١]، بيّن لها بما يتفق عليه كل العقلاء من أصحاب الديانات السماوية وغير السماوية على وجوب ردّ الجميل لمن أحسن إليه وحفظ ذلك المعروف، فخاطبها بقوله: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف: ٢٣]، يريد بربه سيده[٤] فخاطبها بالعقل هنا، وليس بالشرع لمناسبة حال المقام وما يقتضيه.

---

(١) التحرير والتنوير (١٢/ ٢٥٠).

(٢) المصدر السابق (١٢/ ٢٥٠).

(٣) دليل هذا سيأتي وهو في دعوته لصاحبي السجن للتوحيد.

(٤) قلتُ: سياق الآيات والقصة يدل على أن المراد بقوله: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ ۖ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ السيد؛ لأن الملك حين طلب حضور يوسف طلب يوسف -عليه السلام- سؤال النسوة في قول يوسف -عليه السلام-: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسْـَٔلْهُ مَا بَالُ ٱلنِّسْوَةِ ٱلَّٰتِى قَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ۚ إِنَّ رَبِّى بِكَيْدِهِنَّ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٠].

١٤- وفي قوله -تعالى-: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٢ – ٥٣] قرائن كما تلي:

قول يوسف -عليه السلام-: ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ﴾ السياق يدل على أنه من يوسف -عليه السلام- لعدة أمور:

الأول: أن الخيانة وقعت من المرأة قطعًا بعزمها المصمم.

الثاني: جملة ذلك ﴿ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ ﴿٥٢﴾ وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٢ – ٥٣] تعليل من يوسف لسبب طلبه من الملك سؤال النسوة.

الثالث: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، وهذا لا يقوله إلا مؤمن، وهي كافرة فلا يناسب صدور هذا منها، وقد ظهر هذا في سياق القصة حين دخل يوسف -عليه السلام- السجن، وتحدث مع صاحبي السجن حين طلبا منه تعبير رؤية رأياها، فقال: ﴿لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ [يوسف: ٣٧]. إلى آخر سياق الآيات التي تضمنت دعوتهما إلى التوحيد.

وقول يوسف -عليه السلام-: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٣]، إشارة للهمّ السابق والخاطرة العابرة التي لم تستقر في قلبه -عليه السلام-.

١٤- و﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ «والهم: العزم على الفعل ... أنها كانت جادة فيما راودته لا مختبرة، والمقصود من ذكر همّها به التمهيد إلى ذكر انتفاء همّه بها لبيان الفرق بين حاليهما في الدين فإنه معصوم»[١].

«وجملة ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ ﴾ معطوفة على جملة ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ كلها. وليست معطوفة على جملة ﴿هَمَّتْ ﴾ التي هي جواب القسم. المدلول عليه باللام؛ لأنه لما أردفت جملة ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ بجملة شـرط لولا المتمحض لكونه من أحوال يوسف -عليه السلام- وحده لا من أحوال امرأة العزيز تعين أنه لا علاقة بين الجملتين، فتعين أن الثانية مستقلة لاختصاص شرطها بحال المسند إليه فيها. فالتقدير: ولولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها، فقدم الجواب على شرطه للاهتمام به. ولم يقرن الجواب باللام التي يكثر اقتران جواب لولا بها؛ لأنه ليس لازمًا، ولأنه لما قدم على لولا كره قرنه باللام قبل ذكر حرف الشرط، فيحسن الوقف على قوله: ﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ﴾ ليظهر معنى الابتداء بجملة ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ واضحًا. وبذلك يظهر أن يوسف -عليه السلام- لم يخالطه همٌّ بامرأة العزيز؛ لأن الله عصمه من الهمّ بالمعصية بما أراه من البرهان»[٢].

وقد جمع أبو طاهر الطوسي[٣] جملةً من القرائن ودلالات السياق والحال في بيان أن يوسف -عليه السلام- لم يكن همّه كهمّ المرأة فقال: «شهد ببراءة

---

(١) التحرير والتنوير (١٢/٢٥٢).

(٢) التحرير والتنوير (١٢/٢٥٢-٢٥٣).

(٣) هو: حمد بن عبدالله بن أحمد بن محمد، أبو طاهر الطوسي ثم الموصلي الشافعي ابن خطيب الموصل. سير أعلام النبلاء (١٧/ ٣٦).

يوسف من الذنب كل من له تعلق بتلك الواقعة من زوج وحاكم ونسوة وملِك، وادَّعى يوسف ذلك واعترف له خصمه بصدق ما قاله مرتين، وشهد بذلك رب العالمين، الذي هو أصدق القائلين، واعترف إبليس، ....»[1]

فبان بهذا التقرير أهمية مراعاة السياق والالتجاء إليه والتحاكم في رفع الإشكال لتعين المحتمل الصحيح.

إذا تقرر هذا، فهنا سؤال: ما الهمُّ الذي أثبته القرآن ليوسف -عليه السلام-؟

والجواب ما نقله ابن تيمية عن الإمام أحمد قال: الهمُّ همَّان: همُّ فعل وهمُّ خاطرة، فالذي هم به يوسف -عليه السلام- هو همُّ خاطرة عابرة في الذهن ولم يقف عندها، قال ابن تيمية: «وأما قوله: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾[يوسف: ٢٤]. فالهم اسم جنس تحته «نوعان» كما قال الإمام أحمد الهمّ همّان: همُّ خطرات، وهمُّ إصرار، وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ «أن العبد إذا همّ بسيئة لم تكتب عليه، وإذا تركها لله كتبت له حسنة، وإن عملها كتب له سيئة واحدة»[2]، وإن تركها من غير أن يتركها لله لم تكتب له حسنة ولا تكتب عليه سيئة، ويوسف - عليه السلام- همَّ همًّا تركه لله، ولذلك صرف الله عنه السوء والفحشاء لإخلاصه، وذلك إنما يكون إذا قام المقتضي للذنب وهو الهمّ، وعارضه الإخلاص الموجب لانصراف القلب عن الذنب لله.

---

(١) عصمة الأنبياء (ص: ٧٥)، وقد توسع في بسط كلام الطوسي الرازي، يُنظر: المصدر السابق (ص: ٧٥-٧٦) وتفسير الرازي (١٨/ ٤٤١).

(٢) أقرب ما وجدته لما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه (١/ ١٤٥، رقم ٢٥٩) بلفظ: « فإن عملها كتبت له عشرًا، ومن هم بسيئة فلم يعملها لم تكتب شيئًا، فإن عملها كتبت سيئةٌ واحدة»، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

فيوسف -عليه السلام- لم يصدر منه إلا حسنة يثاب عليها، وقال -تعالى-: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ إِذَا مَسَّهُمْ طَٰٓئِفٌ مِّنَ ٱلشَّيْطَٰنِ تَذَكَّرُوا۟ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]»[١].

فـ«الأنبياء ليسوا بمعصومين من حديث النفس، وخواطر الشهوة الجبلّية، ولكنهم معصومون من طاعتها، والانقياد إليها، ولو لم توجد عندهم دواع جبلّية، لكانوا إما ملائكةً وإما عالمًا آخر. ولما كانوا مأجورين على ترك المناهي؛ لأنهم يكونون مقهورين على تركها طبعًا، والعنّين لا يؤجر ويثاب على ترك الزنى؛ لأن الأجر لا يكون إلا على عمل، والترك بغير داعية ليس عملاً، وأما الترك مع الداعية، فهو كف النفس عما تتشوف إليه، فهو عمل نفسي.

وحقيقة عصمة الأنبياء هي نزاهتهم، وبعدهم عن ارتكاب الفواحش والمنكرات التي بعثوا لتزكية الناس منها؛ لئلا يكونوا قدوة سيئة، مفسدين للأخلاق والآداب، وحجة للسفهاء على انتهاك حرمات الشرائع، وليس معناها أنهم آلهة منزهون عن جميع ما يقتضيه الطبع البشري»[٢].

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٢٦١).
(٢) محاسن التأويل (٦/١٦٨).

المبحث الثاني

دراسة تطبيقية لمسألة إحضار الصبيان المساجد في ضوء تلك القواعد.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أحاديث إحضار الصبيان للمسجد.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة المجيزين مطلقًا لإحضار الصبيان للمسجد.

المطلب الأول: أحاديث إحضار الصبيان في المسجد

لقد وردت عدة أحاديث في إحضار الصبيان للمساجد، ويمكن أن تقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أحاديث فيها إحضار بعض الصحابة -رضي الله عنهم- لأبنائهم، واطلاع النبي ﷺ على ذلك:

قالتْ عائشة -رضي الله عنها-: «أعتم رسول الله ﷺ ليلة من الليالي بصلاة العشاء، وهي التي تدعى العتمة، فلم يخرج رسول الله ﷺ حتى قال عمر بن الخطاب: نام النساء والصبيان، فخرج رسول الله ﷺ فقال لأهل المسجد حين خرج عليهم ما ينتظرها أحد من أهل الأرض غيركم، وذلك قبل أن يفشو الإسلام في الناس» زاد حرملة [1] في روايته قال ابن شهاب: «وذكر لي أن رسول الله ﷺ قال: وما كان لكم أن تنزروا رسول الله ﷺ على الصلاة، وذاك حين صاح عمر بن الخطاب» [2].

---

(١) هو حرملة بن يحيى بن حرملة بن عمران أبو حفص التجيبي المصري صاحب الشافعي، صدوق، من الحادية عشرة، مات سنة ثلاث أو أربع وأربعين وكان مولده سنة ستين. تقريب التهذيب (ص: ١٥٦).

(٢) أخرجه البخاري (١/ ٢٠٧، رقم ٥٤١)، ومسلم (١/ ٤٤١، رقم ٦٣٨)، واللفظ له.

قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله تعالى-: «قوله «نام النساء والصبيان» أي: الحاضرون في المسجد »[١].

وقال النووي -رحمه الله تعالى-: «أي من ينتظر الصلاة منهم في المسجد»[٢].

- قال عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما-: إن رسول الله ﷺ شُغِلَ عنها ليلة فأخرها حتى رقدنا في المسجد، ثم استيقظنا ثم رقدنا ثم استيقظنا، ثم خرج علينا النبي ﷺ ثم قال: «ليس من أهل الأرض ينتظر الصلاة غيركم»[٣].

وفي حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- يقول: أعتم رسول الله ﷺ ليلة بالعشاء حتى رقد الناس واستيقظوا ورقدوا واستيقظوا، فقام عمر بن الخطاب فقال: الصلاة، قال عطاء[٤]: قال ابن عباس -رضي الله عنهما-: فخرج نبي الله ﷺ كأني أنظر إليه الآن يقطر رأسه ماءً واضعًا يده على رأسه، فقال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يصلوها هكذا»[٥].

- وفي حديث آخر قوله ﷺ: «إني لأقوم في الصلاة أريد أن أطول فيها فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي كراهية أن أشق على أمه»[٦].

---

(١) فتح الباري لابن حجر (٢/٣٤٥).

(٢) شرح النووي على مسلم (٥/١٣٧).

(٣) أخرجه البخاري (١/١١٨، رقم ٥٧٠)، ومسلم (١/٤٤٢، رقم ٦٣٩).

(٤) هو عطاء بن يسار عن بعض الصحابة في المسبل هو أبو هريرة وعن رجل من أهل مصر عن أبي الدرداء لم يسم، من الثالثة. تقريب التهذيب (ص: ٧٣٥).

(٥) أخرجه البخاري (١/١١٩، رقم ٥٧١)، وأبو نعيم في المسند المستخرج على صحيح مسلم (٢/٢٣٧، رقم١٤٢٦).

(٦) أخرجه البخاري (١/ ٢٥٠، رقم ٦٧٥) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

-وقوله ﷺ: «إني لأدخل في الصلاة وأنا أريد أن أطيلها، فأسمع بكاء الصبي فأتجوز في صلاتي؛ مما أعلم من شدة وجد أمه ببكائه»(١).

وفي رواية: «أن النبي ﷺ سمع صوت صبي وهو في الصلاة فخفف الصلاة، وظننا أنه خفف من أجل أن أمه في الصلاة »(٢).

وفي رواية: «كان رسول الله ﷺ يسمع بكاء الصبي مع أمه وهو في الصلاة، فيقرأ بالسورة الخفيفة أو بالسورة القصيرة»(٣).

ويدخل في هذا قوله ﷺ: «إذا أم أحدكم الناس، فليخفف؛ فإن فيهم الصغير، والكبير، والضعيف، والمريض، فإذا صلى وحده فليصل كيف شاء»(٤)

وفي حديث أن رسول الله ﷺ قام فصلى صلاة الصبح، وهو خلفه، فقرأ، فالتبست عليه القراءة، فلما فرغ من صلاته قال: «لو رأيتموني وإبليس، فأهويت بيدي، فما زلت أخنقه حتى وجدت برد لعابه بين إصبعي هاتين - الإبهام والتي تليها - ولولا دعوة أخي سليمان، لأصبح مربوطًا بسارية من سواري المسجد، يتلاعب به صبيان المدينة، فمن استطاع منكم أن لا يحول بينه وبين القبلة أحد فليفعل»(٥).

---

(١) أخرجه البخاري (١/ ٢٥٠، رقم ٦٧٧)، ومسلم (١/ ٣٤٣، رقم ٤٧٠) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٢) مسند أبي يعلى الموصلي - (٦/ ٣٨٣، رقم ٣٧٢٤).

(٣) أخرجه مسلم (١/ ٣٤٢، رقم ٤٧٠) من حديث أنس رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم (١/ ٣٤١، رقم ٤٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) أخرجه أحمد (١٨/ ٣٠٣، رقم ١١٧٨٠) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه. قال الهيثمي: رواه أحمد ورجاله ثقات. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (٢/ ٨٧) وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث (٧/ ٧٥٩)، رقم(٣٢٥١).

تنبيه: الحديث رواه جماعة من الصحابة -رضي الله عنهم- وليس فيه جملة« يتلاعب به صبيان المدينة» أفالقصة واحدة وهذه الجملة شاذة؟أم متعددة؟ محل بحث. ومن تلك الأحاديث:=

القسم الثاني: أحاديث فيها صلاة رسول الله ﷺ بالصبيان:

١- صلاته ﷺ بأمامة[١] -رضي الله عنها-:

عن أبي قتادة الأنصاري[٢] رضي الله عنه: «أن رسول الله ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة بنت زينب بنت رسول الله ﷺ ولأبي العاص بن ربيع بن عبد شمس، فإذا سجد وضعها وإذا قام حملها»[٣].

= حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: «إن عفريتًا من الجن تفلت البارحة ليقطع عليَّ صلاتي، فأمكنني الله منه فأخذته، فأردت أن أربطه على سارية من سواري المسجد حتى تنظروا إليه كلكم، فذكرت دعوة أخي سليمان ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [ص: ٣٥] فرددته خاسئًا» (عفريت) متمرد من إنس أو جان، مثل زبنية جماعتها الزبانية» أخرجه البخاري (٤/ ١٦٢، رقم ٣٤٢٣).

وفي رواية عنه رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن عفريتًا من الجن جعل يفتك علي البارحة، ليقطع علي الصلاة، وإن الله أمكنني منه فذعته، فلقد هممت أن أربطه إلى جنب سارية من سواري المسجد، حتى تصبحوا تنظرون إليه أجمعون -أو كلكم- ثم ذكرت قول أخي سليمان: ﴿قَالَ رَبِّ ٱغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنۢبَغِي لِأَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِيٓ﴾ [ص: ٣٥]، فرده الله خاسئًا». أخرجه مسلم (١/ ٣٨٤، رقم ٥٤١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

وحديث أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: قام رسول الله ﷺ فسمعناه يقول: «أعوذ بالله منك» ثم قال «ألعنك بلعنة الله» ثلاثًا، وبسط يده كأنه يتناول شيئًا، فلما فرغ من الصلاة قلنا: يا رسول الله، قد سمعناك تقول في الصلاة شيئًا لم نسمعك تقوله قبل ذلك، ورأيناك بسطت يدك، قال: «إن عدو الله إبليس، جاء بشهاب من نار ليجعله في وجهي، فقلت: أعوذ بالله منك، ثلاث مرات، ثم قلت: ألعنك بلعنة الله التامة، فلم يستأخر، ثلاث مرات، ثم أردت أخذه، والله لولا دعوة أخينا سليمان، لأصبح موثقًا يلعب به ولدان أهل المدينة» أخرجه مسلم (١/ ٣٨٥، رقم ٥٤٢).

(١) هي أمامة بنت أبي العاص بن الربيع بن عبدالعزى بن عبدمناف القرشية، أمها زينب بنت رسول الله ﷺ، ولدت على عهد رسول الله ﷺ، وكان يحبها، تزوجها علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد موت فاطمة -عليها السلام-، ثم تزوجها المغيرة بن نوفل بن الحارث بن عبدالمطلب بعد وفاة علي رضي الله عنه، فماتت عند المغيرة. ينظر: أسد الغابة (٧/ ٢٠).

(٢) هو أبو قتادة الأنصاري الحارث، ويقال عمرو أو النعمان بن ربعي -بكسر الراء وسكون الموحدة بعدها مهملة- ابن بلدمة -بضم الموحدة والمهملة بينهما لام ساكنة- السلمي -بفتحتين المدني شهد أحدًا وما بعدها، ولم يصح شهوده بدرًا، ومات سنة أربع وخمسين وقيل سنة ثمان وثلاثين، والأول أصح وأشهر. تقريب التهذيب (ص: ٦٦٦).

(٣) أخرجه الإمام مالك في الموطأ - رواية يحيى الليثي (١/ ١٧٠، رقم ٤١٠)، والبخاري (١/ ١٩٣، رقم ٤٩٤).

وفي لفظ عنه رضي الله عنه قال: «رأيت النبي ﷺ يؤم الناس وأمامة بنت أبي العاص، وهي ابنة زينب بنت النبي ﷺ على عاتقه، فإذا ركع وضعها وإذا رفع من السجود أعادها»(١).

وفي لفظ عنه رضي الله عنه قال: «بينا نحن في المسجد جلوس، خرج علينا رسول الله ﷺ يحمل أمامة بنت أبي العاص بن الربيع وأمها زينب بنت رسول الله ﷺ وهي صبية يحملها على عاتقه، فصلى رسول الله ﷺ، وهي على عاتقه، يضعها إذا ركع ويعيدها إذا قام، حتى قضى صلاته يفعل ذلك بها»(٢).

وفي رواية عنه رضي الله عنه قال: «بينما نحن ننتظر رسول الله ﷺ للصلاة في الظهر، أو العصر، وقد دعاه بلال للصلاة، إذ خرج إلينا وأمامة بنت أبي العاص بنت ابنته على عنقه، فقام رسول الله ﷺ في مصلاه وقمنا خلفه، وهي في مكانها الذي هي فيه»، قال: «فكبر فكبرنا»، قال: «حتى إذا أراد رسول الله ﷺ أن يركع، أخذها فوضعها، ثم ركع وسجد، حتى إذا فرغ من سجوده، ثم قام، أخذها فردها في مكانها، فما زال رسول الله ﷺ يصنع بها ذلك في كل ركعة حتى فرغ من صلاته ﷺ»(٣).

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٣٨٥، رقم ٥٤٣).

(٢) أخرجه أبو داود (١/ ٣٤٥، رقم ٩١٩)، قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل (٢/ ١٠٧): إسناده صحيح.

(٣) سنن أبي داود (١/ ٢٤٢)، قال الشيخ الألباني في إرواء الغليل (٢/ ١٠٨): إسناد جيد لولا أن ابن إسحاق عنعنه.

٢- صلاته ﷺ بالحسن أو الحسين -رضي الله عنهما-:

- عن عبدالله بن شداد[١] عن أبيه[٢] قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ في إحدى صلاتي العشاء وهو حامل حسنًا أو حسينًا، فتقدم رسول الله ﷺ فوضعه ثم كبر للصلاة فصلى،فسجد بين ظهراني صلاته سجدة أطالها، قال أبي فرفعت رأسي، وإذا الصبي على ظهر رسول الله ﷺ وهو ساجد، فرجعت إلى سجودي، فلما قضى رسول الله ﷺ الصلاة، قال الناس: يا رسول الله، إنك سجدت بين ظهراني صلاتك سجدة أطلتها حتى ظننا أنه قد حدث أمر، أو أنه يوحى إليك، قال: كل ذلك لم يكن، ولكن ابني ارتحلني فكرهت أن أعجله حتى يقضي حاجته»[٣].

وعن أنس رضي الله عنه قال: «رأيت رسول الله ﷺ يصلي، والحسن على ظهره، فإذا سجد نحاه، وإذا رفع رأسه»[٤].

القسم الثالث: أحاديث فيها دخول الصبيان المسجد بأنفسهم، دون إحضار أوليائهم لهم، ودون علمهم بهم:

---

(١) هو عبدالله بن شداد بن الهاد الليثي أبو الوليد المدني، ولد على عهد النبي ﷺ وذكره العجلي من كبار التابعين الثقات وكان معدودًا في الفقهاء مات بالكوفة مقتولاً سنة ٨١هـ، وقيل: بعدها. تقريب التهذيب (ص: ٣٠٧).

(٢) هو شداد بن الهاد الليثي قيل: اسمه أسامة، وقيل: اسم أبيه، صحابي شهد الخندق، وما بعدها. تقريب التهذيب (ص: ٢٦٤).

(٣) أخرجه النسائي (٢/٢٢٩، رقم ١١٤١). وابن أبي شيبة (٦/٣٧٩، رقم ٣٢١٩١)، وأحمد (٤٥/٦١٣، رقم ٢٧٦٤٧)، والحاكم (٣/٧٢٦، رقم ٦٦٣١) ووافقه الذهبي. وصححه الشيخ الألباني في صفة صلاة النبي ﷺ من التكبير إلى التسليم كأنك تراها (١/١٤٨).

(٤) الكامل في ضعفاء الرجال (٢/ ٣٩)، قال الحافظ ابن حجر في «التلخيص الحبير» (١/٧٣): إسناده حسن.

- قال أبو بكرة رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ كان يصلي فإذا سجد وثب الحسن على ظهره وعلى عنقه، فيرفع رسول الله ﷺ رفعًا رفيقًا؛ لئلا يصرع، قال: فعل ذلك غير مرة، فلمّا قضى صلاته، قالوا: يا رسول الله، رأيناك صنعت بالحسن شيئًا ما رأيناك صنعته، قال: إنه ريحانتي من الدنيا، وإن ابني هذا سيد، وعسى الله تبارك وتعالى أن يصلح به بين فئتين من المسلمين»[1].

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كنا نصلي مع رسول الله ﷺ العشاء فإذا سجد وثب الحسن والحسين على ظهره، فإذا رفع رأسه أخذهما بيده من خلفه أخذًا رفيقًا ويضعهما على الأرض، فإذا عاد عادا حتى قضى صلاته أقعدهما على فخذيه، قال: فقمت إليه فقلت: يا رسول الله، أردّهما، فبرقت برقة، فقال لهما: الحقا بأمكما، قال: فمكث ضوؤها حتى دخلا»[2].

«كان رسول الله ﷺ يصلي بالناس، وكان الحسن بن علي -رضي الله عنهما- يثب على ظهره إذا سجد، ففعل ذلك غير مرة...»[3] الحديث.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كنّا نصلِّي مع رسول الله ﷺ العِشاء، فإذا سجد وثب الحسن والحسين على ظهره، وإذا رفع رأسَه أخذهما بيده من خلفه أخذًا رفيقًا، فوضعهما وضعًا رفيقًا، فإذا عاد، عادا، فلمّا صلَّى

---

(١) أخرجه أحمد (١٤٨/٣٤، رقم ٢٠٥١٦). قال الهيثمي: رواه أحمد والبزار والطبراني ورجال أحمد رجال الصحيح غير مبارك بن فضالة وقد وثق. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (١٠٣/٩).

(٢) أخرجه أحمد (٥١٣/٢، رقم ١٠٦٦٩)، وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده حسن. والحاكم (١٨٣/٣، رقم ٤٧٨٢)، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. وقال الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٩٦٣/٧): قلت: وإنما هو حسن فقط؛ للخلاف المعروف في كامل بن العلاء، ولذلك قال فيه الحافظ: «صدوق يخطئ».

(٣) أخرجه أحمد (٤٤٤/٥، رقم ٢٠٤٤٨)، وقال شعيب الأرناؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن.

وضعهما على فخذيه واحدًا ههنا، وواحدًا ههنا، قال أبو هريرة رضي الله عنه: فجئته، فقلت: يا رسول الله، ألا أذهب بهما إلى أمهما؟! قال: لا، فبرقت برقة، فقال: الحقا بأمكما. فما زالا يمشيان في ضوئها، حتى دخلا إلى أمهما»[1].

قلت: وإنما هو حسن فقط؛ للخلاف المعروف في كامل بن العلاء.

وعن عبدالله بن بريدة[2]، عن أبيه[3]، قال: «كان النبي ﷺ يخطب، فجاء الحسن والحسين -رضي الله عنهما-، وعليهما قميصان أحمران يعثران فيهما، فنزل النبي ﷺ، فقطع كلامه، فحملهما ثم عاد إلى المنبر، ثم قال: «صدق الله: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥]، رأيت هذين يعثران في قميصيهما، فلم أصبر حتى قطعت كلامي فحملتهما »[4].

---

(١) أخرجه الحاكم (١٦٧/٣) - والسياق له-، ومن طريقه البيهقي في «الدلائل» (٧٦/٦)، وأحمد في «المسند» (٥١٣/٢) - والزيادة الأولى له-، وابنه عبدالله في زوائده على «فضائل الصحابة» لأبيه (١٤٠١/٧٨٥/٢) - والزيادة الأخيرة له-، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٦٥٩/٤٥/٣) - والزيادة الثانية له-، والعقيلي في «الضعفاء» (٩/٤)، وابن عدي في «الكامل» (٨١/٦) ؛ كلهم من طريق كامل بن العلاء عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: ... فذكره. وقال الحاكم: «صحيح الإسناد». ووافقه الذهبي. وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١٠٥/٩، رقم ٣٣٢٥).

(٢) هو عبدالله بن بريدة بن الحصيب الأسلمي أبو سهل المروزي، قاضيها، ثقة، من الثالثة، مات سنة خمس ومئة وقيل: بل خمس عشرة وله مئة سنة. تقريب التهذيب (ص: ٢٩٧).

(٣) هو بريدة بن الحصيب -بمهملتين مصغرًا- قيل: اسمه عامر، وبريدة لقبه أبو سهل الأسلمي، صحابي أسلم قبل بدر، مات سنة ثلاث وستين. تقريب التهذيب (ص: ١٢١).

(٤) أخرجه النسائي (١٠٨/٣، رقم ١٤١٣)، و(٣١٠/٢، رقم ١٨٠٤)، واللفظ له، وأبو داود (٢٩٠/١، رقم ١١٠٩)، والترمذي ت بشار (١٢٢/٦، رقم ٣٧٧٤)، وابن ماجه (١١٩٠/٢، رقم ٣٦٠٠)، وابن خزيمة (١٥١/٣، رقم ١٨٠١)، وابن حبان (٤٠٢/١٣، رقم ٦٠٣٨)، والحاكم (٤٢٤/١، رقم ١٠٥٩)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب إنما نعرفه من حديث الحسين بن واقد. وقال الحاكم: حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وهو أصل في قطع الخطبة، والنزول من المنبر عند الحاجة» ووافقه الذهبي وقال في موطن آخر: (٢١٠/٤، رقم ٧٣٩٦)، هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. وصححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته (٧٠٢/٢، رقم ٢٧٥٧).

قال العلامة الألباني[1] -رحمه الله-: «وفي هذه الأحاديث جواز إدخال الصبيان المساجد ولو كانوا صغارًا يتعثرون في سيرهم، حتى ولو كان من المحتمل الصياح؛ لأن النبي ﷺ أقرّ ذلك ولم ينكره، بل شرع للأئمة تخفيف القراءة لصياح صبي، خشية أن يشق على أهله»[2].

وهذه الأحاديث هي التي استدل بها من رأى جواز إدخال الصبيان للمسجد على الإطلاق، سواء أكانوا مميزين أو غير مميزين كما هو ظاهر.

قال صاحب الجامع لأحكام المسجد الجامع: «إدخال الصبيان فيه، ومن المباحات: إدخال الصبيان، وفيه أحاديث، فساق جملة مما تقدم، ثم قال: ... فهذه الأحاديث وغيرها تدل على جواز إدخال الصبيان المساجد، ولو كانوا صغاراً يبكون ويتعثرون في سيرهم؛ إذ لو أن ذلك ممنوعًا[3] لما أقرّه ولمنعه، بل إنه -عليه الصلاة والسلام- شرع للأئمة تخفيف القراءة لبكاء صبي خشية المشقة على أمه»[4].

وعن عبدالله رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ يصلي، فإذا سجد وثب الحسن والحسين على ظهره، فإذا أرادوا أن يمنعوهما أشار إليهم: أن دعوهما، فلما

---

(١) هو محدِّث العَصر الإمام العلامة محمد بن نوح نجاتي، الشَّهير بمحمد ناصر الدين الألباني، المكنى بأبي عبدالرحمن أكبر أبنائه، وُلد الشيخ الألباني في مدينة أشقودرة عاصمة ألبانيا يومئذٍ، عام ١٣٣٢هـ ومن مؤلفاته: سلسلة الأحاديث الصحيحة، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، إرواء الغليل، الثمر المستطاب، وغير ذلك، وتوفي -رحمه الله تعالى- سنة ١٤٢٠ هـ ينظر: ترجمة موجزة لفضيلة المحدث الشيخ أبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، وحياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، محمد ناصر الدين الألباني: محدِّث العصر، وناصر السنة.

(٢) الثمر المستطاب للألباني (١/ ٧٦١).

(٣) كذا فيه والصواب: ممنوع، لكونه خبر أن.

(٤) الجامع لأحكام المسجد الجامع (ص: ١٣٦-١٣٩) بتصرف.

قضى الصلاة وضعهما في حجره. فقال: «من أحبني فليحب هذين»[١].

ولفظة «يصلي» ظاهرة في مجيء الحسن والحسين -رضي الله عنهما- بنفسيهما ولم يكن منه ﷺ، وقد جاء صريحًا في رواية البزار، فعن عبدالله قال: كان الحسن والحسين يأتيان النبي ﷺ وهو يصلي فيثبان عليه ويركبانه، فإذا نهيا عن ذلك أشار بيده أن دعوهما، فإذا قضى الصلاة ضمهما إليه وقال: «من أحبني فليحب هذين»[٢].

قال البزار[٣]: وهذا الحديث لا نعلم رواه بهذا اللفظ، عن عاصم إلا علي ابن صالح.

وأما ما أخرجه أبو نعيم[٤] في «الحلية» من طريق الحسين بن رزيق الكوفي، ثنا أبو بكر بن عياش، عن عاصم، عن زر، عن عبدالله، قال: «كان النبي ﷺ ليصلي والحسن والحسين يلعبان ويقعدان على ظهره، فأخذ المسلمون يميطونهما، فلما انصرف قال: «ذروهما بأبي وأمي من أحبني فليحب

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١/٢٦٤، رقم ٣٩٧)، والنسائي (٧/٣١٨، رقم ٨١١٤)، وابن خزيمة (٢/٤٨، رقم ٨٨٧)، وابن حبان (١٥/٤٢٦، رقم ٦٩٧٠)، وصححه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/٦٢٢، رقم ٣١٢).

(٢) أخرجه البزار (٥/٢٢٦، رقم ١٨٣٤)، وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/٦٢٢، رقم ٣١٢).

(٣) هو أحمد بن عمرو بن عبدالخالق أبو بكر البزار: حافظ من العلماء بالحديث. من أهل البصرة. حدّث في آخر عمره بأصبهان وبغداد والشام، له مسندان أحدهما كبير سماه (البحر الزخار) والثاني صغير. وتوفي في الرملة سنة ٢٩٢هـ شذرات الذهب (٣/٣٨٧)، تذكرة الحفاظ للذهبي (٢/١٦٦).

(٤) هو: أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني، أبو نعيم: حافظ، مؤرخ، من الثقات في الحفظ والرواية. ولد سنة ٣٣٦هـ، ومن تصانيفه: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ومعرفة الصحابة، ودلائل النبوة، ومات في أصبهان سنة ٤٣٠هـ. ينظر: شذرات الذهب (٥/١٤٩)، تذكرة الحفاظ للذهبي (٣/١٩٥).

هذين»، فقال أبو نعيم: غريب من حديث عاصم، لم يروه إلا أبو بكر[1].

قلت: لعل الغرابة التي أشار إليها قوله في الحديث: «يلعبان ويقعدان على ظهره» فإنها حركة كثيرة مشغلة للمصلي.

القسم الرابع: أحاديث دخول الصبيان للمسجد لغير صلاة:

عن عبدالله بن بريدة عن أبيه قال خطبنا رسول الله ﷺ فأقبل الحسن والحسين -رضي الله عنهما- عليهما قميصان أحمران يعثران ويقومان فنزل فأخذهما فصعد بهما المنبر، ثم قال: «صدق الله ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾[التغابن: ١٥]، رأيت هذين فلم أصبر». ثم أخذ في الخطبة»[2].

-عن أبي بكرة رضي الله عنه: سمعت النبي ﷺ على المنبر والحسن إلى جنبه ينظر إلى الناس مرة وإليه مرة، ويقول: «ابني هذا سيد، ولعل الله أن يصلح به»[3].

وفي رواية: كان النبي ﷺ يخطب، فجاء الحسن والحسين عليهما قميصان أحمران يعثران فيهما، فنزل النبي ﷺ فقطع كلامه فحملهما، ثم عاد إلى المنبر، ثم قال: صدق الله: ﴿إِنَّمَآ أَمْوَٰلُكُمْ وَأَوْلَٰدُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥] رأيت هذين يعثران في قميصيهما، فلم أصبر حتى قطعت كلامي فحملتهما»[4].

---

(١) حلية الأولياء (٨/ ٣٠٥).

(٢) أخرجه أبو داود (١/ ٤٣٢، رقم ١١١١). وصححه الشيخ الألباني في صحيح أبي داود (١/ ٢٠٦، رقم ٩٨١).

(٣) أخرجه البخاري (٣/ ١٣٦٩، رقم ٣٥٣٦).

(٤) أخرجه النسائي في السنن الكبرى (١/ ٥٣٥، رقم ١٧٣١)، وفي السنن الصغرى (٣/ ١٢٠، رقم ١٤١٢). وصححه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف سنن النسائي (٤/ ٥٧، رقم ١٤١٣).

القسم الخامس: أحاديث قد يُفهم منها إحضار الصبيان المسجد:

حديث عمرو بن شعيب[١] عن أبيه[٢] عن جده[٣] قال: قال النبي ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة وهم أبناء سبع سنين، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر سنين، وفرقوا بينهم في المضاجع، وإذا زوج أحدكم خادمه عبده أو أجيره فلا ينظر إلى ما دون السرة وفوق الركبة، فإن ما بين سـرته وركبته من عورته»[٤].

والسبب لذكر هذا الحديث تحت هذا القسم أنه قد يفهم بعض الناس أن من لوازم التعليم إحضاره للمسجد.

المطلب الثاني: مناقشة أدلة المجيزين مطلقًا لإحضار الصبيان للمسجد:

لنعلم ابتداءً أنه لم يصح حديث في منع إحضار الصبيان للمسجد، وأما حديث: «جنبوا مساجدنا صبيانكم، ومجانينكم، وشراءكم، وبيعكم، وخصوماتكم، ورفع أصواتكم، وإقامة حدودكم، وسل سيوفكم، واتخذوا على أبوابها المطاهر، وجمروها في الجمع» فهذا الحديث روي من حديث

---

(١) هو: عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص، صدوق من الخامسة، مات سنة ثماني عشرة ومئة تقريب التهذيب (ص: ٤٢٣) ٥٠٥٠رقم الترجمة (٥٠٥٠).

(٢) هو:شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص، صدوق ثبت، سماعه من جده، من الثالثة: تقريب التهذيب (ص: ٢٦٧)رقم(٢٨٠٦).

(٣) هو: محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص السهمي الطائفي، مقبول، من الثالثة تقريب التهذيب (ص: ٤٨٩)رقم(٦٠٣٧).

(٤) أخرجه أحمد (٢/ ١٨٠، رقم ٦٦٨٩)، وأبو داود (١/ ١٣٣، رقم ٤٩٥)، والحاكم (١/ ٣١١، رقم ٧٠٨)، والبيهقي (٢/ ٢٢٩، رقم ٣٠٥٢)، وهو حديث صحيح، صححه ابن الملقن. البدر المنير (٣/ ٢٣٨).

جمع من الصحابة -رضي الله عنهم-[1] فطرقه كلها ضعيفة جدًّا، ولا يثبت واحد منها ولا بمجموع طرقها[2] بوجه من الوجوه؛ لأن الحديث مسلسل بالضعفاء والمتهمين.

على أن الصنعاني[3] قال في شرحه لهذا الحديث قال: «أي بعَّدوها عنهم وعن الدخول بهم إليها؛ لأنه لا يؤمن تنجيسها وإهانتها باللعب ونحوه، وهي كراهة تنزيهية، بدليل أنه ﷺ أدخل الحسنين -عليهما السلام- وأمامة بنت ابنته لبيان الجواز»[4].

ولكن حين التأمل في الأدلة التي فهموا منها استحباب إحضار الصبيان للمسجد مطلقًا نجد أن فيه نظرًا كبيرًا لا يخفى، وذلك من وجوه:

الوجه الأول: أنهم لم يراعوا ما رعاه أهل العلم -رحمهم الله تعالى- من القواعد في فهم النصوص الشرعية، فلم يلتفتوا إلى تقسيمهم الصبيان إلى قسمين:

القسم الأول: ما دون سن التمييز.

القسم الثاني: الصبي المميز.

فأجاز الفقهاء إحضار الصبي المميز بشرط عدم العبث، كما سيأتي قريبًا.

---

(١) وهم: واثلة، وأبو الدرداء، وأبو أمامة، ومعاذ بن جبل -رضي الله عنهم-.

(٢) يُنظر: نصب الراية (٢/ ٤٩١-٤٩٢) تخريج أحاديث الكشاف (١/ ٣٢٤-٣٢٥) عمدة القاري شرح صحيح البخاري (٤/ ٢١٥) مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (٤/ ٧٣) قال مغلطاي في «شرح ابن ماجه» (٤/ ١٢٤٥-١٢٤٦): «هذا الحديث معلل بأمور» إرواء الغليل (٧/ ٣٦٢).

(٣) هو: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، المعروف كأسلافه بالأمير، مجتهد، من بيت الإمامة في اليمن، ولد بمدينة كحلان سنة ١٠٩٩هـ، ونشأ بصنعاء، وله نحو مئة مؤلف، منها: التنوير شرح الجامع الصغير، سبل السلام، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، وتوفي سنة ١١٨٢هـ. ينظر: الأعلام للزركلي (٦/ ٣٨-٣٩).

(٤) التنوير شرح الجامع الصغير (٥/ ٢٧٨).

والصبي لغة: يطلق على المولود إلى أن يفطم[١]، وأما عند الفقهاء فالصبي من دون البلوغ.

والمميز اسم فاعل من التمييز، والتمييز مأخوذ من «(م ي ز) مزته ميزًا من باب باع، عزلته وفصلته من غيره، والتثقيل مبالغة؛ وذلك يكون في المشتبهات، نحو: ﴿ لِيَمِيزَ ٱللَّهُ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ﴾ [الأنفال: ٣٧]، وفي المختلطات نحو: ﴿ وَٱمْتَٰزُوا۟ ٱلْيَوْمَ أَيُّهَا ٱلْمُجْرِمُونَ ﴾ [يس: ٥٩]، وتميز الشيء انفصل عن غيره، والفقهاء يقولون سن التمييز والمراد سِنٌّ إذا انتهى إليها عرف مضاره ومنافعه، وكأنه مأخوذ من ميزت الأشياء إذا فرقتها بعد المعرفة بها، وبعض الناس يقول: التمييز قوة في الدماغ يستنبط بها المعاني»[٢].

واختلف الفقهاء في اعتبار سن التمييز، فقال النووي وغيره: «الصبي إذا بلغ حدًّا يعقل أولى من قولهم سبع سنين؛ لأن المراد إذا كان مميزًا صحت صلاته وإمامته، والتمييز يختلف وقته باختلاف الصبيان، فمنهم من يحصل له من سبع، ومنهم قبلها، ومنهم وإن بلغ عشرًا، أو أكثر، وقال أهل التحقيق، الصواب يعتبر لكل صبي بنفسه، فقد يميز لدون خمس، وقد يتجاوز الخمس ولا يميز، وقال الشافعي وغيره: ويؤمر الصبي بحضور المساجد وجماعات الصلاة ليعتادها»[٣].

ولعل الغالب في سن التمييز هو ما جاء في الحديث بسبع سنين، ولو لم

---

(١) المصباح المنير (٢/٥٨٧).

(٢) المصباح المنير (٢/٥٨٧).

(٣) حاشية الروض المربع (١/٤١٧).

يكن لهذا السن اعتبار في غالب الصبيان لما علَّق الشارع الحكم به، وكونه قد يوجد من يميز قبل ذلك فنادر ينافي التحديث؛ لأن الأحكام تعلق بالغالب كما هو معلوم. والله أعلم.

أقوال الفقهاء في إحضار الصبيان للمسجد:

قول الحنفية:

قال ابن عابدين[1] -رحمه الله تعالى-: «ويحرم إدخال صبيان ومجانين، حيث غلب تنجيسهم وإلا فيكره»[2].

قول المالكية:

«وسئل مالك عن الصبيان يؤتى بهم إلى المساجد؟ فقال: إن كان لا يعبث لصغره، ويُكفُّ إذا نُهِيَ فلا أرى بهذا بأسًا، قال: وإن كان يعبث لصغره فلا أرى أن يؤتى به إلى المسجد»[3].

---

(١) هو محمد علاء الدين بن محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الحسيني الدمشقيّ، فقيه حنفي، من علماء دمشق. ولد سنة ١٢٤٤هـ، وله مصنفات منها: قرة عيون الأخيار، الدر المختار في فقه الحنفية، وغير ذلك، وتوفي سنة ١٣٠٦هـ. الأعلام للزركلي (٦/ ٢٦٩-٢٧٠).

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (١/٦٥٦).

(٣) المدونة (١/ ١٩٥). وقال البراذعي -رحمه الله تعالى-: «وإذا كان الصبي يعبث فلا يؤتى به إلى المسجد، وإذا كان لا يعبث ويُكفّ إذا نُهي فجائز، وإن أتى أباه في مكتوبة نحّاه عنه نفسه، ولا بأس بتركه في نافلة». تهذيب مسائل المدونة (١/ ٥١).
وقال اللخمي -رحمه الله تعالى-: «وكره أن يؤتى بالصبي إلى المسجد، إلاَّ صبي لا يعبث وقد بلغ موضع الأدب». النوادر والزيادات (١/ ٥٣٤).
وقال أبو عبدالله المواق -رحمه الله تعالى-: «وإحضار صبي به لا يعبث ويَكف إذا نهي، ابن عرفة: سمع ابن القاسم: يجنب الصبي المسجد إذًا». التاج والإكليل لمختصر خليل (٢/ ٤٤٦).

قول الشافعية:

قال النووي -رحمه الله تعالى-: «قال المتولي[١] وغيره: يكره إدخال البهائم والمجانين والصبيان الذين لا يميزون المسجد؛ لأنه لا يؤمن تلويثهم إياه ولا يحرم لك»[٢].

قول الحنابلة:

وفي كشاف القناع: «ويسن أن يصان المسجد عن صغير لا يميز لغير مصلحة ولا فائدة»[٣].

وفي «الرعاية» عند الحنابلة -وقد ذكر ما يصان عنه المسجد-: والبيع، والشراء بالجدال، والخصومة، وإنشاد الضوال، وإنشاد الشعر الغزل، ورفع الصوت، وسل السيوف، وكثرة اللغط، ودخول الصبيان، والنساء، والمجانين، والجنب، والارتقاء بالمسجد واتخاذه للصنعة، والتجارة كالحانوت مكروه ذلك كله، والفاعل له آثم لنهي النبي ﷺ عنه وتغليظه على فاعله[٤].

وعند الحنابلة قالوا في تعليم الصبيان في المسجد: «بشرط أن لا يحصل ضرر بحبر وما أشبه ذلك، ويُصنّ أي يصان المسجد عن صغير لا يميز لغير مصلحة، وعن مجنون حال جنونه، وعن لغط وخصومة، وكثرة حديث لاغٍ، ورفع صوت بمكروه.

---

(١) هو عبدالرحمن بن مأمون بن علي بن إبراهيم النيسابوري الشيخ أبو سعد المتولي، ولد بنيسابور سنة ٤٢٦هـ وقيل: ٤٢٧هـ وتفقه بمرو، وتولى التدريس بالمدرسة النظامية، ببغداد، وله مصنفات: تتمة الإبانة، للفوراني كبير في فقه الشافعية، لم يكمله، وكتاب في (الفرائض) مختصر، وكتاب في (أصول الدين) مختصر، وتوفي في بغداد سنة ٤٧٨هـ طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (١/ ٢٤٧).

(٢) المجموع شرح المهذب (٢/ ١٧٦).

(٣) كشاف القناع (٢/ ٣٦٧).

(٤) الآداب الشرعية والمنح المرعية (٣/ ٣٨٦).

وظاهر هذا: أنه لا يكره إذا كان مباحًا أو مستحبًّا، وأن رفع الصبيان أصواتهم باللعب وغيره ... ويُمنع فيه اختلاط الرجال والنساء وإيذاء المصلين وغيره بقولٍ أو فعلٍ»[1].

قال ابن مفلح[2] -رحمه الله تعالى-: «ويسن أن يصان عن صغير، أطلقوا العبارة، والمراد، -والله أعلم- إذا كان صغيرًا لا يميز لغير مصلحة ولا فائدة»[3].

قول الظاهرية:

قال ابن حزم -رحمه الله تعالى-: «وحمل المصلي صغيرًا على عنقه أو السجود به إذا دعت إلى حمله حاجة جائز»[4].

الوجه الثاني: عدم مراعاتهم القواعد الشرعية الأربعة التي سبق ذكرها في الاستنباط:

فأما عدم مراعاتهم للمقاصد الشرعية وأصولها العامة، وهي القاعدة الأولى:

فإن إحضار الصبيان غير المميزين، والذين إذا نُهوا لم ينتهوا، وإذا كُفّوا عن اللعب لم يَكفوا معارض ومخالف للحكمة والمشروعية؛ لما يلي:

لمقاصد الشريعة في دفع الضرر عن المسلمين، فالشريعة جاءت بتحقيق المصالح وتكثيرها، ودرء المفاسد وتقليلها.

---

(١) كشاف القناع (٢/٤٢٦).

(٢) هو محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الراميني ثم الصالحي، ولد سنة ٧٠٨هـ، ومن تصانيفه: كتاب الفروع، أصول الفقه، الآداب الشرعية والمنح الرعية، وتوفي سنة ٧٦٣هـ. شذرات الذهب (٨/٣٤٠).

(٣) الآداب الشرعية والمنح المرعية (٣/٣٨١).

(٤) المحلى بالآثار (٢/١٣١).

ومخالف للقواعد الفقهية الكبرى، مثل: الضرر يزال، وما تعلق بها مثل: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح.

وأما مخالفتها لمقاصد ما شرعت الصلاة من أجله فيظهر بما يلي:

- فقد شُرعت الصلاة لما فيها إدخال الراحة والطمأنينة في القلب، وقد قال النبي ﷺ: «يا بلال، أقم الصلاة أرحنا بها»[1]، والراحة والطمأنينة لا تأتي مع وجود الضوضاء والتشويش من الصبيان.
- أنها تنهى صاحبها عن الفحشاء والمنكر، ومن المعلوم أنه ليس كل صلاة تنهى صاحبها عن الفحشاء والمنكر، وقد أخبر النبي ﷺ: أن «الرجل لينصرف وما كتب له إلا عشر صلاته تسعها ثمنها سبعها سدسها خمسها ربعها ثلثها نصفها»[2]، ومن أعظم موانع الخشوع التشويش الحاصل من الصبيان، فكيف نريد الصلاة أن تنهى أصحابها عن الفحشاء والمنكر وهم لم يكتب لهم منها إلا أقل القليل.
- والصلاة شُرعت لمغفرة الذنوب والآثام، والمغفرة مرتبطة بالخشوع؛ لأنه إذا لم يكتب للمصلي شيء من صلاته فكيف تغفر الصلاة لصاحبها ذنوبه؟ ومن المعلوم أنه ليس بمجرد فعل الصلاة دون الخشوع تغفر الصلاة لصاحبها ذنوبه، والخشوع متعلق بعدم وجود الملهيات والمشغلات، وحضور الصبيان الذين يشوشون قطعًا مانع لهذا كله.

---

(١) أخرجه أحمد (٥/٣٦٤، رقم ٢٣١٣٧)، وأبو داود (٤/٢٩٦، رقم ٤٩٨٥). وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٤/١٣).

(٢) أخرجه أحمد (٤/٣٢١، رقم ١٨٩١٤)، وابن حبان (٥/٢١٠، رقم ١٨٨٩)، والبيهقي (٢/٢٨١، رقم ٣٣٤٢)، وأبو داود (١/٢١١، رقم ٧٩٦). قال العراقي: «إسناده صحيح». المداوي لعلل الجامع الصغير وشرحي المناوي (٢/٣٨٨).

وإذا نهى الشرع المصلين عن رفع الصوت بالقرآن في المسجد وجعله أذية من بعضهم لبعض، ومشغلة عن مناجاة رب العالمين، فلأن ينهى عن منع الصبيان الذين يشوّشون من حضور المسجد من باب أولى، وسيأتي مزيد بيان لهذا.

- وبينت النصوص الشرعية في مجموعها أن المساجد لها حرمة، أنها بُنيت لذكر الله، وكل أمر يخالف هذا المقصد نهت عنه: فنهت عن إنشاد الضالة في المسجد، بل ندب النبي ﷺ أمته للدعاء على صاحب السلعة بأن لا يجدها، والدعاء ليس مقصودًا لذاته، وإنما تنفيرًا من استعمال المساجد لغير ما بُنيت له؛ لما ينتج منهم من اللهو واللعب أو كثرة الحركة المفرطة في المسجد الذي لم يبن إلا لذكر الله والصلاة، وهذه الحركة تشوش على المصلين.
- وإذا أمر الشرع بإقامة الصلاة في المسجد وجماعة ليبتعد المصلون عن الملهيات والمنغصات، حتى يخشعوا في صلاتهم، وحتى تؤتي العبادة الحكمة من مشروعيتها التي تقدم ذكرها: من النهي عن الفحشاء والمنكر، ومن تكفير الذنوب والمعاصي ومن الراحة والطمأنينة، فكيف لا ينهى عن إحضار من لا يميز بين القربة والمعصية، وبين اللهو والعبث والطاعة ممن يشوش وبتشويشه يُفقِد الخشوع ولذة مناجاة الله! والعبد يصلي كثيرًا في بيته من النوافل وقد تفوته صلاة الجماعة ويصليها في بيته، لكنه لا يشعر بحلاوة العبادة والصلاة في البيت كما هي في المسجد.

- والمساجد بُنيت وجعل الشرع لها حرمة ومكانة، والصبيان غير مميزين لا ينكفون إذا كفوا، ولا ينتهون إذا نُهوا، فيعبثون بالمصاحف في المساجد فيلقونها على الأرض، بل يرمونها، كما أنهم يعبثون بما وجدوه في المسجد، فإحضار الصبيان مخالف لقواعد الشريعة حتى قال عز الدين ابن عبدالسلام -رحمه الله-: «ينبغي أن لا يفعل في المسجد إلا ما يفعله الجالس بحضرة السلطان، ويجب على داخل المسجد سلوك الأدب، ويجب على هذا على الولي منع الصبي من ذلك»(١).
- وإذ نهت الشريعة عن كل ما يشوش أو يؤول بالتشويش على المصلين، فأمرت الشريعة أن يحضر المصلي للصلاة بالسكينة والوقار وعدم السرعة والعجلة؛ لأن المصلي إذا جاء مسرعًا وحفزه نَفَسُه، جاء وصدره ينهج من السرعة منعه هذا التعب والجهد من الخشوع، واحتاج أن يجلس فترة في صلاته حتى يهدأ ويتراد إليه نَفَسُه، وفي هذه الحالة لا يستطيع أن يتدبر ما يسمع من القرآن أو الذكر، قال رسول الله ﷺ: «إذا ثوب بالصلاة فلا تأتوها تسعون، وأتوها وعليكم السكينة ..»(٢).

ولم يكن أمر المصلي بإتيان الصلاة بالسكينة والوقار مقصورًا على حال مجيئه، بل حتى في حال قيامه للصلاة مع قلة الزمن بين قيامه للصلاة وبين خروج الإمام للصلاة وإمامته لهم، النبي ﷺ قال: «لا تقوموا حتى تروني، وعليكم السكينة».

---

(١) فتاوى ابن عبدالسلام (ص: ١٨).

(٢) تقدم تخريجه.

- ونهت الشريعة عن الصلاة بحضرة طعام، ونهت عن الصلاة وهو يدافعه الأخبثان، كل هذا بعدًا عن التشويش المانع من الخشوع في الصلاة، فلأن ينهى الشارع عن إحضار الصبيان من باب أولى.
- وإذا نهى الشرع عن رفع الصوت بالقرآن في المسجد - والمسجد بني لقراءة القرآن وذكر الله وأعظم الذكر قراءة القرآن - وجعل رفع الصوت به إيذاءً للمؤمنين، فقال رسول الله ﷺ قال: «إذا كان أحدُكم في صلاةٍ فإنه يناجي ربَّه، فلينظرْ أحدُكم ما يقولُ في صلاتِهِ، ولا ترفعوا أصواتَكم فتؤذوا المؤمنين» فكيف لا ينهى عمن يشوش على المصلين بكثرة العبث والحركة ورفع الصوت؟ وهذه الأعمال أجنبية عما بُني المسجد من أجله، على أنه لا تقارَن قراءة القرآن مع عبث الأطفال، فكيف يُسوّغ أحدٌ إحضار الصبيان غير المميزين أو المميزين وهم يكثرون العبث والتشويش على المصلين؟!.
- وإذا أجمع العلماء على أن السنة أن يسمع المصلي نفسه فقط بالتسبيح والذكر دون أن يشوش على من يجاوره، مع أن من بجواره هو فقط من هو في اليمين والشمال، وأجمعت الأمة على أن المأموم يسن له الإسرار ويكره له الجهر، سواء سمع قراءة الإمام أو لا[1]، فكيف لا ينهى عمن يشوش على كل المصلين ممن يجولون في المسجد شرقًا وغربًا؟ قال ابن الحاج[2] -رحمه الله-: «وهذه المسألة لا يعلم فيها خلاف بين أحد من

---

(١) فتح المنعم شرح صحيح مسلم (٢/ ٤٩٣).

(٢) هو أبو عبدالله محمَّد بن محمَّد العبدري الفاسي المعروف بابن الحاج، العالم المشهور بالزهد والورع والصلاح الجامع بين العلم والعمل الفاضل، وألف المدخل كتاب حفيل جمع فيه علمًا غزيرًا والاهتمام بالوقوف عليه متعين. توفي بالقاهرة سنة ٧٢٧ هـ شجرة النور الزكية (١/٣١٣).

المتقدمين من أهل العلم – أعني منع رفع الصوت بالقراءة والذكر في المسجد – مع وجود مصل يقع له التشويش بسببه، ألا ترى أن علماءنا -رحمة الله عليهم- قد قالوا فيمن فاتته الركعة الأولى أو الأولى والثانية من صلاة الجهر أنه إذا قام لقضاء ما فاته فإنه يخفض صوته فيما يجهر فيه، فيجهر في ذلك بأقل مراتب الجهر، وهو أن يسمع نفسه ومن يليه خيفة أن يشوش على غيره من المسبوقين، هذا وهو في نفس الصلاة التي لأجلها بنيت المساجد، فما بالك برفع صوت من ليس في صلاة فمن باب أولى أن يمنع منه... ولأجل هذه الأذية وإن لم يكن فيه أحد تأذت الملائكة. قال – عليه الصلاة والسلام – «فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنو آدم»[1] وليس لقائل أن يقول: إن القراءة والذكر جهرًا أو جماعة يجوز في المسجد لنص العلماء وفعلهم، وهو أخذ العلم في المسجد؛ لأن مالكًا -رحمه الله- سُئل عن رفع الصوت بالعلم في المسجد فأنكر ذلك، وقال: علمٌ ورفع صوت!، فأنكر أن يكون ثَمَّ علمٌ فيه رفع صوت، وقد كانوا يقعدون في مجالس علمهم كأخي السِّرار فإذا كان مجلس علم على سبيل الاتباع فليس فيه رفع صوت، فإن وجد رفع صوت منع منه وأخرج من فعل ذلك»[2].

---

(١) جزء من حديث جابر رضي الله عنه أخرجه مسلم (١/ ٣٩٥، رقم ٥٦٤).

(٢) المدخل لابن الحاج (١/ ١٠٦-١٠٧).

ويُنظر في أقوال الفقهاء: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي (١/ ١٢٧). «اختلفوا في حد الجهر والإخفاء فقال الهندواني: الجهر أن يسمع غيره والمخافتة أن يسمع نفسه»، وقال الكرخي: «الجهر أن يسمع نفسه والمخافتة تصحيح الحروف؛ لأن القراءة فعل اللسان دون الصماخ والأول أصح؛ لأن مجرد حركة اللسان لا تسمى قراءة بدون الصوت، وعلى هذا الخلاف كل ما يتعلق بالنطق كالتسمية على الذبيحة ووجوب السجدة بالتلاوة والعتاق والطلاق والاستثناء». =

- «وإذا كان عَلَمُ الخميصة يشغله – يقصد رسول الله ﷺ – عن صلاته حتى يستبدل بها الإنبجانية، فكيف لا يشتغل عنها بما هذا صفته من الأمر»[1]؟ –يقصد الخطابي[2]– حمل الصبي. قلتُ: فكيف لا ينهى عن إحضار الصبيان؟.
- وإذا نهى الشرع آكل الثوم والبصل عن شهود صلاة الجماعة- مع ما فيهما من الفوائد الطبية التي قلّ أن تكون في طعام سواهما- ونحوهما من الأطعمة المباحة مع أن أذية آكل الثوم والبصل في الغالب لا تتعدى المصلي عن يمينه وشماله، فلأن ينهى الشرع عن إحضار الصبيان غير المميزين، والذين يشوشون على المصلين من باب أولى، ونهي الشرع هذا الآكل عن الشهود ما هو إلا لضرر التشويش على المصلين في الخشوع في صلاتهم.
- وإذا أمر رسول الله ﷺ لمن كانت له رائحة بالاغتسال يوم الجمعة، وأمر ﷺ أيضًا من كان يعمل في حرفة أن يجعل لصلاة الجمعة ثوبًا مستقلاً سوى ثوب المهنة؛ وهذا خشية أن يتأذى المصلون من ريح ثوبه لعرقه،

= والمجموع شرح المهذب (٣/ ٣٩٠): «قال صاحب الحاوي: حد الجهر أن يسمع من يليه وحد الإسرار أن يسمع نفسه».

والشرح الكبير على متن المقنع (١/ ٥٠٨): قال فيه: «ويسر غيره به وبالقراءة بقدر ما يسمع نفسه، لا يستحب لغير الإمام الجهر بالتكبير؛ لأنه لا حاجة إليه وربما ليس على المأمومين إلا أن يحتاج إلى الجهر بالتكبير ليسمع المأمومين».

(١) معالم السنن (١/ ٢١٧).

(٢) هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب الإمام أبو سليمان الخطابي البستي، ولد سنة ٣١٩هـ ومن تصانيفه معالم السنن، غريب الحديث، وغير ذلك، وتوفي سنة ٣٨٨هـ ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/ ٢٨٢).

مع أنه يتكسب، والتكسب خير من سؤال الناس، والتكسب عبادة، فلأن ينهى عن إحضار من كان سنه أو حاله كذلك في التشويش من باب أولى.

- وكما أن الشرع أمر المصلي بأن يصلي إلى سترة، وأن يمنع من أراد أن يَمُرَّ بين يديه، كل هذا من أجل الخشوع في الصلاة، الذي هو أعظم مقصد لها، فكيف لا ينهى الصبيان غير المميزين الذين سبقت صفتهم من شهود صلاة الجماعة؟ وهم يجوبون المسجد شرقاً وغربًا؟

فبان بما تقدم أن من ذهب إلى جواز إحضار الصبيان للمسجد مطلقًا دون فرق بين الصبي المميز وغير المميز، ودون التفريق بين من يعبث ومن لا يعبث، لم يراعوا ولم يلاحظوا مقاصد الشارع وحِكَمَه في تشريعاته، وهذا خلل كبير.

ولهذه المفاسد الكبيرة المترتبة على إحضار الصبيان الذين يشوشون على المصلين، قال الحافظ ابن رجب -رحمه الله-: «ورُوي عن بعض السلف أن أول ما استُنكر من أمر الدين لعب الصبيان في المساجد»[1].

- ومن معارضة فهمهم واستنباطهم لأصول الشريعة العامة وقواعد الاستنباط: استدلالهم بمجرد الفعل على مشروعية عمل ما، دون النظر في درجات أفعاله ﷺ فإن ما يصدر عن النبي ﷺ من أفعال وأقوال وتقريرات وإشارات وهمسات ليس كلها تشريعًا، فمنها:

ما يغلب عليه جانب التعبد المحض.

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٣/٣٨٧).

ومنها ما يغلب عليه جانب العادة.

ومنها ما يظهر فيه جانب القضاء.

ومنها ما يظهر فيه أكثر من جانب، فيغلب ما غلب منها، كما سيأتي.

ولا ننسى أنه ﷺ بشر ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: ١١٠]، فيعتريه ﷺ ما يعتري البشر من الفرح والحزن ومن الصحة والمرض، فينبغي حين الاستدلال بأقواله وأفعاله وحركاته وسكناته -عليه الصلاة والسلام- أن تراعى هذه الأمور، ولا يستدل بمجرد الفعل على مشروعية شيء ما دون استصحاب لتلك الجوانب، وقد نبّه العلماء -رحمهم الله- على هذا، منهم القرافي حيث قال -رحمه الله تعالى-: «الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه ﷺ بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى، وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة:

اعلم أن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم، فهو ﷺ إمام الأئمة، وقاضي القضاة، وعالم العلماء، فجميع المناصب الدينية فوضها الله -تعالى- إليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولى منصبًا منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة، فما من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته ﷺ منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعًا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدًا، فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى،

ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله ﷺ أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكمًا عامًّا على الثقلين إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورًا به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًّا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه ﷺ بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ اقتداءً به ﷺ؛ ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك وما تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداءً به ﷺ؛ ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك، وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث»[(١)].

وهذا كلام بديع محرر.

ومنهم أيضًا ابن القيم -رحمه الله- حيث قال: «النبي ﷺ كان هو الإمام والحاكم والمفتي وهو الرسول، فقد يقول الحكم بمنصب الرسالة، فيكون شرعًا عامًّا إلى يوم القيامة كقوله: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[(٢)].

وقوله: «من زرع في أرض قوم بغير إذنهم فليس له من الزرع شيء، وله نفقته»[(٣)]، وكحكمه بالشاهد واليمين وبالشفعة فيما لم يقسم.

---

(١) الفروق للقرافي (١/٢٠٥-٢٠٦).

(٢) أخرجه البخاري (٣/١٨٤، رقم ٢٦٩٧)، ومسلم (٣/١٣٤٣، رقم ١٧١٨).

(٣) أخرجه الترمذي (٣/٦٤٠، رقم ١٣٦٦)، وأبو داود (٣/٢٦١، رقم ٣٤٠٣)، وابن ماجه (٢/٨٢٤، رقم ٢٤٦٦). وصححه الشيخ الألباني في إرواء الغليل (٥/٣٥٠، رقم ١٥١٩).

وقد يقول بمنصب الفتوى، كقوله لهند[1] بنت عتبة امرأة أبي سفيان، وقد شكت إليه شح زوجها، وأنه لا يعطيها ما يكفيها: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[2] فهذه فتيا لا حكم، إذ لم يدع بأبي سفيان ولم يسأله عن جواب الدعوى، ولا سألها البينة.

وقد يقوله بمنصب الإمامة، فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت وذلك المكان، وعلى تلك الحال فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي ﷺ زمانًا ومكانًا وحالًا، ومن ها هنا تختلف الأئمة في كثير من المواضع التي فيها أثر عنه ﷺ، كقوله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلبه»[3] هل قاله بمنصب الإمامة، فيكون حكمه متعلقًا بالأئمة، أو بمنصب الرسالة والنبوة فيكون شرعًا عامًّا؟.

وكذلك قوله: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له»[4] أهو شرع عام لكل أحد، أذن فيه الإمام أو لم يأذن، أو هو راجع إلى الأئمة، فلا يملك بالإحياء إلا بإذن الإمام؟ على القولين، فالأول للشافعي وأحمد في ظاهر مذهبهما.

والثاني: لأبي حنيفة، وفرق مالك بين الفلوات الواسعة، وما لا يتشاح فيه الناس، وبين ما يقع فيه التشاح، فاعتبر إذن الإمام في الثاني دون الأول»[5].

---

(١) هي هند بنت عتبة بن ربيعة بن عبد شمس بن عبد مناف، أم معاوية، أسلمت عام الفتح بعد إسلام زوجها أبي سفيان بن حرب، وتوفيت في خلافة عمر بن الخطاب في اليوم الذي مات فيه أبو قحافة والد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما. الاستيعاب في معرفة الأصحاب (٤/١٩٢٢-١٩٢٣).

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) موطأ مالك (٢/٧٤٣، رقم ٢٦).

(٥) زاد المعاد (٣/٤٢٩-٤٣٠).

والخلاصة: أن أفعال الرسول ﷺ لا تخلو من أقسام:

القسم الأول: ما يفعله على وجه التشريع والتبليغ، فهذا يشرع الاقتداء به في الجملة على تفاصيل معروفة من مظانها في كتب أصول الفقه.

القسم الثاني: ما يفعله على وجه الفتيا والقضاء.

القسم الثالث: ما يفعله على وجه الإمامة والسلطان.

والقسم الرابع: ما يفعله على وجه الجبلة والعادة، فحمله -عليه الصلاة والسلام- لأمامة، وصلاته بها داخل في هذا القسم عند التأمل؛ لأن المرء أحيانًا لا يخلو من تعلق أولاده به حين خروجه من بيته، فقد يخرج بهم لذلك، فخروج رسول الله ﷺ بأمامة لا يبعد من هذا الباب، وإذا كان الأمر كذلك فلا ينبغي أن يعطى كل ما يصدر عنه ﷺ حكمًا واحدًا، وهو التشريع كما يتوهمه كثير من الناس؛ لهذا فحمله ﷺ لإمامة -رضي الله عنها- كما قال النووي -رحمه الله- لبيان الجواز مع الكراهة[1]، وقد يكون كلام النووي في بادي النظر فيه بعد، ولكنه بعد التأمل ظاهر، وسبب الكراهة كثرة الحركة في الصلاة، ففي الركعة الواحدة لا يقلُّ عن أربع مرات، وقد ذكر ابن عبدالسلام في قواعده أن كثرة الكراهة مبطلة للصلاة[2].

---

(١) ونص كلامه: «قال المتولي وغيره: يكره إدخال البهائم والمجانين والصبيان الذين لا يميزون المسجد؛ لأنه لا يؤمن تلويثهم إياه، ولا يحرم لك؛ لأنه ثبت في الصحيحين أن رسول الله ﷺ صلى حاملاً أمامة بنت زينب -رضي الله عنهما- وطاف على بعيره، ولا ينفي هذا الكراهة؛ لأنه ﷺ فعله لبيان الجواز فيكون حينئذ أفضل في حقه؛ فإن البيان واجب». المجموع شرح المهذب (٢/ ١٧٦).

(٢) ونص كلامه -رحمه الله-: الفعل الكثير مبطل للصلاة. (٢/ ٢٨٨).

فقد يفعل النبي ﷺ الشيء وهو مكروه، قال صاحب المراقي[1]:

وربما يفعل للمكروه ... مبينًا أنه للتنزيه

فصار في جانبه من القُرَب ... كالنهي أن يشرب من فم القِرب[2]

كما أن القاعدة الأصولية في هذا المقام تقول: إن الفعل لا صيغة له، بمعنى توسع دائرة الاستدلال به، فقد يفهم من الفعل الوجوب، وقد يفهم منه الندب، وقد يفهم منه الإباحة، فلا يُفهم من مجرد الفعل التشريع، بل قد يخرج الفعل عن هذا لبيان الجواز مع الكراهة، كما نص على ذلك النووي في هذه المسألة بخصوص حمل النبي ﷺ لأمامة وصلاته بها.

وأما عدم مراعاتهم في استنباطهم لقاعدة جمع النصوص الواردة في الباب:

فمن النصوص التي استدلوا بها حديث «مروا أولادكم ...»[3]، قال شيخ الإسلام -رحمه الله تعالى-: «وهذا الحديث قد رواه أهل السنن من حديث علي وعائشة -رضي الله عنهما-، واتفق أهل المعرفة على تلقيه بالقبول»[4].

وقال ابن الملقن -رحمه الله تعالى-: «هذا الحديث صحيح»[5].

فهذا الحديث حين التأمل عليهم ليس لهم، ووجه ذلك فالجواب من عدة أوجه:

---

(١) هو سيد عبدالله ولد الحاج إبراهيم ابن الإمام محمَّد أحمد العلوي، علاَّمة نحرير طار ذكره، وانتشر أمره واشتهر علمه في الآفاق، من آثاره: نشر البنود على «مراقي السعود»، وكتاب «مراقي السعود» في الأصول، وفاته في حدود ١٢٣٣هـ. يُنظر: نشر البنود على «مراقي السعود» (ص: ٤)، وبلاد شنقيط المنارة والرباط (ص: ٣١٥).

(٢) (ص: ٦٤- البيتان ٤٩٥-٤٩٦).

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (ص: ٤٨).

(٥) البدر المنير (٣/٢٣٨).

الوجه الأول: قد يقال: ليس من شرط تعليم الصبيان الصلاة إحضارهم للمسجد، فقد يُعلَّمون وهم في البيوت.

الوجه الثاني: ولو كان التعليم يقتضي إحضارهم للمسجد لنص عليه النبي ﷺ في نفس الحديث.

الوجه الثالث: ولو كان هذا الفهم من مقتضيات الحديث لوجدنا النبي ﷺ قد امتثله عمليًّا في أحب الناس إليه من أحفاده وهما الحسن والحسين -رضي الله عنهما- مع شدة قربهما منه، كما سيأتي بيان ذلك.

وقد يقال: صلى بالحسن والحسين -رضي الله عنهما- غير مرة.

فالجواب: أنه لم يحفظ عنه ﷺ إلا مرات على أقل من أصابع اليد، مما يدل على أن صلاته ﷺ بهما لسبب آخر غير التعليم، كما سيأتي.

الوجه الرابع: وعلى فرض التنزل أن من شرط التعليم إحضارهم للمسجد، وأنه يستفاد منه جواز ذلك، فإن النبي ﷺ حدَّد التعليم بسن سبع سنين، ولم يأمر بالتعليم مطلقًا دون مراعاة للسن؛ لأن هذه السن سن التمييز أو قريبًا منها، وقد ذكر كثير من العلماء -رحمهم الله تعالى- أن هذه السن في الغالب تكون سن التمييز، ولا سيما في تلك العصور التي كان صبيانهم في سن الرابعة عشرة يقودون الجيوش.

فهل هؤلاء القائلون بجواز إحضار الصبيان مطلقًا نظروا إلى ما اعتبره الشارع من السن التي حددها؟.

إذن فلماذا يجتزئ بعض الناس النصوص، فيأخذ جانبًا منهم ويترك الآخر، فيأخذ موضوع التعليم، ويترك سن التعليم.

وهذا الذي ذكرته هنا يأتي أيضًا ضمن قاعدة ضرورة مراعاة سياق النصوص الشرعية حين الاستدلال بها.

الوجه الخامس: أما إحضاره ﷺ لأمامة والحسن والحسين للمسجد، فيمكن أن يحمل على أنه من باب الشفقة والرحمة بهم، فلا يبعد أن يكون إحضاره ﷺ لهم من هذا الباب، حيث تعلَّقوا به عند خروجه من بيته ﷺ، ولم يرد لهم أن يبكوا، فخرج بهم وصلى بالناس، ويدل على هذا الرواية المتقدمة التي فيها ما يشعر بتأخر رسول الله ﷺ عن الصلاة، كما في حديث أمامة -رضي الله عنها- «بينما نحن ننتظر رسول الله ﷺ»، كذلك الأمر في صلاته بالحسن والحسين -رضي الله عنهما-.

ورحمته ﷺ بالضعفاء عمومًا وبالنساء والصبيان متواترة:

أما بخصوص الضعفاء عمومًا، فنهى أئمة الصلاة أن يطيلوا في صلاتهم، فقال النبي ﷺ: «إذا صلى أحدُكم للناسِ فَلْيُخَفِّفْ، فإنَّ فيهم الضَّعِيفَ وَالسَّقِيمَ وَالْكَبِيرَ، وإذا صلى أحدُكم لنفسِهِ فَلْيُطَوِّلْ ما شاء»(١).

وقال النبي ﷺ: «أبغُوني ضعفاءكم، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم»(٢).

---

(١) أخرجه مالك (١/ ١٣٤، رقم ٣٠١)، والبخاري (١/ ٢٤٨، رقم ٦٧١)، ومسلم (١/ ٣٤١، رقم ٤٦٧) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) أخرجه أحمد (٥/ ١٩٨، رقم ٢١٧٧٩)، وأبو داود (٣/ ٣٢، رقم ٢٥٩٤)، والترمذي (٤/ ٢٠٦، رقم ١٧٠٢)، وقال: حسن صحيح. والنسائي (٦/ ٤٥، رقم ٣١٧٩)، والحاكم (٢/ ١١٦، رقم ٢٥٠٩)، وقال: صحيح الإسناد. ووافقه الذهبي. وابن حبان (١١/ ٨٥، رقم ٤٧٦٧) من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٢/ ٤٠٨، رقم ٧٧٩).

وبيَّن أن هلاك الأمم في عدم الرحمة بالضعفاء والعدل، فقال النبي ﷺ: «إن الله لا يقدس أمة لا يعطون الضعيف منهم حقه»[١].

وقال النبي ﷺ: «ليس منا من لم يرحم صغيرنا، ويعرف شرف كبيرنا»[٢].

ورحمته بالصبيان خصوصًا مشهورة، فمن ذلك: عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: قدم ناس من الأعراب على رسول الله ﷺ فقالوا: أتقبلون صبيانكم؟ فقالوا: نعم، فقالوا: لكنا والله ما نقبل: فقال رسول الله ﷺ: «وأملك إن كان الله نزع منكم الرحمة» وقال ابن نمير[٣]: «من قلبك الرحمة»[٤].

وكان يبكي لفقدهم، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: دخلنا مع رسول الله ﷺ على أبي سيف القين، وكان ظئرًا[٥] لإبراهيم، فأخذ رسول الله ﷺ إبراهيم فقبله وشمَّه، ثم دخلنا عليه بعد ذلك وإبراهيم يجود بنفسه، فجعلت عينا رسول الله ﷺ تذرفان، فقال له عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه: وأنت يا رسول الله؟ فقال: «يا ابن عوف، إنها رحمة»، ثم أتبعها بأخرى، فقال ﷺ: «إن العين تدمع والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضي ربنا، وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزنون»[٦].

---

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١٠/٢٢٢، رقم ١٠٥٣٤) والأوسط (٥/١٦٢، رقم ٤٩٤٩). من حديث ابن مسعود رضي الله عنه قال الهيثمي (٤/١٩٧): رجاله ثقات. وصححه الشيخ الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته (١/٢٧٤، رقم ٢٧٣٩).

(٢) أخرجه أحمد (٢/٢٢٢، رقم ٧٠٧٣)، والترمذي (٤/٣٢٢، رقم ١٩٢٠) وقال: حسن صحيح. والحاكم (١/١٣١، رقم ٢٠٩) وقال: صحيح على شرط مسلم. من حديث ابن عمرو -رضي الله عنهما-.

(٣) محمد بن عبدالله بن نمير الهمداني بسكون الميم الكوفي أبو عبدالرحمن [لقبه درة العراق] ثقة حافظ فاضل، من العاشرة، مات سنة أربع وثلاثين. تقريب التهذيب (ص: ٤٩٠).

(٤) أخرجه مسلم (٤/١٨٠٨، رقم ٢٣١٧).

(٥) المرضعة غير ولدها. ويقع على الذكر والأنثى. النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ١٥٤).

(٦) أخرجه البخاري (١/٤٣٩، رقم ١٢٤١).

وبعد كتابة هذا وجدت الحافظ البيهقي[1] -رحمه الله- قال به بعد سوقه لحديث صلاته ﷺ بالحسن والحسين[2]، وسوقه بعده لحديث أنس رضي الله عنه قال -رحمه الله-: «قال الشيخ رضي الله عنه: وقد قال أنس بن مالك رضي الله عنه: «ما رأيت أحدًا كان أرحم بالعيال من رسول الله ﷺ»[3] ثم قال: «وهو مخرج في كتاب مسلم[4] مع سائر ما ثبت عنه ﷺ من أخلاقه الحسنة وأوصافه الجميلة التي من عرفها لم يستبعد ما روينا في هذين البابين من رأفته ورحمته مع قول الله -تعالى-: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨][5].

فقضية إحضاره ﷺ للحسن والحسين وأمامة في المسجد ليست تشريعًا محضًا وبيانًا لجواز إحضار الصبيان للمسجد مطلقًا، أكثر مما تكون مظهرًا من مظاهر أعظم صفة فيه، وهي الرحمة والشفقة، وسيتضح مزيد بيان لهذه القاعدة من خلال الحديث عن القاعدة التالية.

وأما مخالفة استنباطهم لسياق الأحاديث، فيظهر من خلال ما يلي:

حديث صلاته -عليه الصلاة والسلام- وهو حامل أمامة -رضي الله عنها-

---

(١) هو أحمد بن الحسين ابن الحافظ أبو بكر البيهقي النيسابوري الخسروجردي، فقيه جليل، حافظ كبير، أصولي نحرير، زاهد ورع قانت لله، قائم بنصرة المذهب أصولاً وفروعًا، ولد سنة ٣٨٤هـ، وله مصنفات منها: السنن الكبرى، المعرفة، معرفة السنن والآثار، الأسماء والصفات، توفي سنة ٤٥٨هـ. طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٤/٨) وما بعدها.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/٣٧٣، رقم ٣٤٢٤).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/٣٧٣، رقم ٣٤٢٥). وصححه الشيخ الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٥/٦٥٠، رقم ٢٤٩٣).

(٤) أخرجه مسلم (٤/١٨٠٨، رقم ٢٣١٦).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٢/٣٧٣، رقم ٣٤٢٥).

هو أقوى دليل لهم، لكنه هو دليل عليهم لا لهم. ووجه ذلك من عدة أوجه:

الوجه الأول: ظهر في الحديث أن النبي ﷺ كان يحملها، فإذا ركع وضعها وإذا سجد وضعها وإذا قام رفعها، فما السر في فعله عليه الصلاة والسلام هذا؟

السر في هذا: أنه ﷺ لم يتركها ترتع في المسجد حتى لا تشوش على المصلين، فاغتفرت الحركة الكثيرة منه ﷺ في حق نفسه، لدفع الضرر عن المصلين بكثرة حركتها لو تركها تتنقل في المسجد، ولتحصيل منفعة عدم التشويش والخشوع اضطر ﷺ لكثرة الحركة.

وإذا تأملنا نجد أنها حركات صدرت منه -عليه الصلاة والسلام-، فهل هؤلاء الذين يستدلون بهذا الحديث يصنعون كما صنع رسول الله ﷺ بأمامة أنه كان يحملها ليكفها عن العبث والتجول في المسجد، حتى لا تشوش على المصلين؟.

الوجه الثاني: وكان رسول الله ﷺ له تعلق كبير بصبيان أهل بيته وبقرابته، فعن عبدالله بن جعفر رضي الله عنه، قال: «كان رسول الله ﷺ إذا قدم من سفر تُلقي بصبيان أهل بيته، قال: وإنه قدم من سفر فسبق بي إليه، فحملني بين يديه، ثم جيء بأحد ابني فاطمة، فأردفه خلفه، قال: فأدخلنا المدينة، ثلاثة على دابة »[1].

وأما قرابته ﷺ فعن ابن عباس -رضي الله عنهما-، قال: «لما قدم النبي ﷺ مكة، استقبلته أغيلمة بني عبدالمطلب، فحمل واحدًا بين يديه، وآخر خلفه»[2].

---

(١) أخرجه مسلم (٤/ ١٨٨٥، رقم ٢٤٢٨).

(٢) أخرجه البخاري (٣/ ٧، رقم ١٧٩٨).

ومن تعلَّقه ﷺ بالصبيان، حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه، قال: «صليت مع رسول الله ﷺ الأولى، ثم خرج إلى أهله وخرجت معه، فاستقبله ولدان[1]، فجعل يمسح خدي أحدهم واحدًا واحدًا، قال: وأما أنا فمسح خدي، قال: فوجدت ليده بردًا أو ريحًا، كأنما أخرجها من جؤنة عطار»[2].

فإحضاره ﷺ لأمامة والحسن والحسين من هذا الباب، من تعلَّقه ﷺ، وليس تشريعًا عامًا.

فهؤلاء الذين يستدلون بأفعال رسول الله ﷺ مجردون لها عن سياقها الذي جاءت فيه، هم في الحقيقة مجردون للنصوص عن معانيها التي جاءت فيها، فلم ينظروا إلى كثرة حركة النبي ﷺ في الركعة الواحدة، وكانت حركته من حمل أمامة -رضي الله عنها- ووضعها كافة ومانعة لها من التجول في المسجد خشية إلحاق الضرر والتشويش على المصلين.

فلمَ لا ينظرون إلى سياق الحديث ويتأملونه، ثم يستنبطون منه ما يوافق النص، وأما أن يأخذ جواز إحضار الصبيان غير المميزين للمسجد بدون الحال التي رافقها إحضار النبي ﷺ فهذا تجنٍّ على النص.

وقد يقال: فلماذا أحضرها وأحضر الحسن والحسين -عليه الصلاة والسلام-؟.

الجواب: الذي يظهر والله أعلم أن سبب هذا أنها -رضي الله عنها- تعلَّقت به حين خروجه للصلاة، ولم يرد تركها خشية البكاء كما سبق.

والذي يدل على أنها تعلَّقت به إحدى الروايات عن أبي قتادة، صاحب

---

(١) في الطبراني: ولدان المدينة المعجم الكبير للطبراني (٢/٢٢٨، رقم ١٩٤٤).
(٢) أخرجه مسلم (٤/١٨١٤، رقم ٢٣٢٩).

رسول الله ﷺ قال: «بينما نحن ننتظر رسول الله ﷺ للصلاة في الظهر، أو العصر، وقد دعاه بلال للصلاة، إذ خرج إلينا وأمامة بنت أبي العاص بنت ابنته على عنقه»(١).

فقوله: «ننتظر» يدل على تأخره ﷺ، فلعل تأخره ﷺ كان سياسة منه ليجد فرصة سانحة للخروج للصلاة بالمسلمين، فلما رأى رسول الله ﷺ تأخره لم يجد بُدًّا من الخروج والصلاة بها.

ويدل على هذا المعنى أيضًا حديث الحسن والحسين الذي استدلوا به أيضًا، فهو أيضًا دليل عليهم؛ وذلك أنه مع قرب الحسن والحسين وأمهما -رضي الله عنهم- أجمعين من النبي ﷺ أكثر من قرب أمامة بنت زينب -رضي الله عنهم-، فقربهما سكنًا ومنزلة، فكان بيت فاطمة -رضي الله عنها- مطِلاً على المسجد وتحده جنوبًا حجرة عائشة -رضي الله عنها-، وغربًا المسجد، وشرقًا الطريق الخارج من باب جبريل، وتحده شرقاً حجرة أم سلمة -رضي الله عنها- ... وهو الآن أول شباك على يمين الخارج من باب جبريل(٢).

والأحاديث كثيرة، منها: عن أسامة بن زيد -رضي الله عنهما-: كان رسول الله ﷺ يأخذني فيقعدني على فخذه، ويقعد الحسن على فخذه الأخرى، ثم يضمهما، ثم يقول: «اللهم ارحمهما، فإني أرحمهما»(٣).

فعن البراء رضي الله عنه، قال: رأيت النبي ﷺ، والحسن بن علي على عاتقه، يقول: «اللهم إني أحبه فأحبه»(٤).

---

(١) أخرجه أبو داود (١/٢٤٢، رقم ٩٢٠). وهذا إسناد جيد ليس فيه إلا عنعنة محمد بن إسحاق.
(٢) بيوت الصحابة حول المسجد النبوي الشريف (ص: ٩٣-٩٤).
(٣) أخرجه البخاري (٨/٨، رقم ٦٠٠٣).
(٤) أخرجه البخاري (٥/٢٦، رقم ٣٧٤٩).

نهيه ﷺ للحسن رضي الله عنه عن أكله من تمر الصدقة، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أخذ الحسن بن علي -رضي الله عنهما-، تمرة من تمر الصدقة، فجعلها في فيه، فقال النبي ﷺ: «كخ كخ» ليطرحها، ثم قال: «أما شعرت أنا لا نأكل الصدقة»(١).

وهذا الحب والتعلق لم يُعرف لأمامة ولا لأحد من أحفاده ﷺ.

ومع كثرة هذا الالتصاق وحضورهما لرسول الله ﷺ لا نجد تكرارًا يذكر ويناسب هذا القرب والالتصاق في إحضاره ﷺ لهما، بل نادرًا.

فليس في الأحاديث الواردة في هذا الباب أحاديث كثيرة ومتعددة أن النبي ﷺ خرج بهما مرات إلى المسجد، وإنما الذي ورد هو مرات تعد أقل من أصابع الكف، وباقي الأحاديث فيها: أنه صلى ﷺ كان يصلي بأصحابه ثم جاء الحسن أو الحسين والنبي ﷺ ساجد، كما تقدم.

ومرة كان يخطب فجاء الحسن رضي الله عنه كما في حديث أبي بكرة رضي الله عنه فكيف يستدل بفعل الحسن والحسين -رضي الله عنهما- على جواز إحضار الصبيان للمسجد، ولم يكن حضورهما بأمره عليه الصلاة والسلام أو بعلمه ﷺ.

- وأما استدلالهم بالأحاديث التي فيها بكاء الصبي، فهذا الدليل كذلك عليهم لا لهم.

ووجه ذلك: أن البكاء عارض وليس ملازمًا للطفل دائمًا، بمعنى أن الطفل لا يلازمه البكاء دائمًا إنما يبكي بسبب الجوع أو المرض ونحو هذا، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يصح قياس الدائم -وهو عبث الطفل وتشويشه على المصلين- بالعارض، فلا يعلق الحكم بالعارض، كما هو معلوم من

(١) أخرجه البخاري (٢/١٢٧، رقم ١٤٩١)، ومسلم (٢/٧٥١، رقم ١٠٦٩).

القاعدة التي تقول: الأصل في الصفات العارضة العدم[١]

ومما يدخل في السياق وقد ذكرناه في قاعدة: مراعاة السياق ومرادفاته وملحقاته:

مراعاة المحيط الداخلي والخارجي وأقصد به هنا وهو حال الصبيان في الزمن الماضي وحالهم في هذا الوقت، ففي الزمن الماضي كان غالب صبيانهم ممن هم دون التمييز، فضلًا عن المميزين يتقبلون النصح والتوجيه والإرشاد بخلاف صبيان اليوم، وهذه بعض الشواهد في هذه:

١- ابن عباس -رضي الله عنهما- التقى بالنبي ﷺ يوم فتح مكة وكان عمره ثماني سنين -وهذه سن التمييز- وتوفي النبي ﷺ سنة إحدى عشرة وابن عباس عمره اثنا عشر عامًا تقريبًا، وقد حفظ ما حفظ عن رسول الله ﷺ هذا الحديث، فعن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: كنت خلف رسول الله ﷺ يومًا فقال: «يا غلام، إني أعلمك كلمات، احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام وجفت الصحف»[٢].

٢- وعن عمر بن أبي سلمى رضي الله عنه يقول: «كنت غلامًا في حجر رسول الله ﷺ

(١) مجلة الأحكام العدلية المادة (٩)، ولعلماء الأصول تعبيرات أخرى منها: الوصف العارض الأصل فيه العدم. درر الحكام (١/٦٧)، العدم أصل في الصفات العارضة. البحر الرائق (٦/٢٦).

(٢) أخرجه أحمد (١/٢٩٣، رقم ٢٦٦٩)، والترمذي (٤/٦٦٧، رقم ٢٥١٦) وقال: حسن صحيح. والحاكم (٣/٦٢٣ رقم ٦٣٠٢) وقال: عال من حديث عبدالملك بن عمير عن ابن عباس. والضياء (١٠/٢٥، رقم ١٥). أبو يعلى (٤/٤٣٠، رقم ٢٥٥٦).

وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا غلام، سم الله، وكل بيمينك، وكل مما يليك». فما زالت تلك طعمتي بعد»[1].

٣- وعن أنس رضي الله عنه قال: «خدمت النبي ﷺ عشر سنين، فما قال لي: أف، ولا: لِمَ صنعت؟ ولا: ألا صنعت»[2].

وفي لفظ عنه رضي الله عنه: «خدمت رسول الله ﷺ عشر سنين، والله ما قال لي: أفًّا قط، ولا قال لي لشيء: لم فعلت كذا؟ وهلا فعلت كذا؟ «زاد أبو الربيع[3]: ليس مما يصنعه الخادم، ولم يذكر قوله: والله»[4].

قال الحافظ ابن حجر -رحمه الله-: «ويستفاد من هذا ترك العتاب على ما فات؛ لأن هناك مندوحة عنه باستئناف الأمر به إذا احتيج إليه. وفائدة تنزيه اللسان عن الزجر والذم واستئلاف خاطر الخادم بترك معاتبته، وكل ذلك في الأمور التي تتعلق بحظ الإنسان، وأما الأمور اللازمة شرعًا فلا يتسامح فيها؛ لأنها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[5].

وكان الصحابة -رضي الله عنهم- يعتنون بصبيانهم، وعن عبدالله بن عروة بن الزبير[6] «أن النبي ﷺ كلم في غلمة من قريش ترعرعوا: عبدالله بن جعفر، وعبدالله بن الزبير، وعمرو بن أبي سلمة -رضي الله عنهم-[7] فقيل:

(١) أخرجه البخاري (٥/٢٠٥٦، رقم ٥٠٦١)، ومسلم (٣/١٥٩٩، رقم ٢٠٢٢).
(٢) أخرجه البخاري (٨/١٤، رقم ٦٠٣٨).
(٣) هو سليمان بن داود العتكي أبو الربيع الزهراني البصري، نزيل بغداد ثقة، لم يتكلم فيه أحد بحجة، من العاشرة مات سنة أربع وثلاثين. تقريب التهذيب (ص: ٢٥١).
(٤) أخرجه مسلم (٤/١٨٠٤، رقم ٢٣٠٩).
(٥) فتح الباري لابن حجر (١٠/٤٦٠).
(٦) هو: ابن العوام أبو بكر الأسدي ثقة ثبت فاضل من الثالثة بقي إلى أواخر دولة بني أمية، وكان مولده سنة خمس وأربعين خ م ت س ق. تقريب التهذيب (ص: ٣١٤).
(٧) تقدم التعريف به.

لو بايعتهم فتصيبهم بركتك ويكون لهم ذكر، فأتى بهم إليه فكأنهم تكعكعوا، فاقتحم عبدالله بن الزبير أولهم، فتبسم رسول الله ﷺ وقال: إنه ابن أبيه. وفي رواية أخرى: «كان رسول الله ﷺ قد جمع أبناء المهاجرين والأنصار الذين ولدوا في الإسلام حتى ترعرعوا، فوقفوا بين يديه فبايعهم وجلس لهم فجمع منهم ابن الزبير»(١).

قال عامر بن عبدالله بن الزبير(٢) يحدث أن أباه حدثه «أنه أتى النبي ﷺ وهو يحتجم فلما فرغ قال: يا عبدالله اذهب بهذا الدم فاهرقه حيث لا يراك أحد. فلما برزت عن رسول الله ﷺ عمدت إلى الدم فحسوته، فلما رجعت إلى النبي ﷺ قال: ما صنعت يا عبدالله؟ قال: جعلته في مكان ظننت أنه خاف على الناس. قال: فلعلك شربته؟ قلت: نعم قال: ومن أمرك أن تشرب الدم؟ ويل لك من الناس، وويل للناس منك»(٣).

قال عامر بن عبدالله بن الزبير، يحدث عن أبيه قال: احتجم رسول الله ﷺ وأعطاني دمه، وقال: «اذهب فواره، لا يبحث عنه سبع أو كلب أو إنسان» قال: فتنحيت عنه فشربته، ثم أتيت النبي ﷺ، فقال: «ما صنعت؟» قلت: صنعت الذي أمرتني، قال: «ما أراك إلا قد شربته» قلت: نعم، قال: «ماذا تلقى أمتي منك؟» زاد بعض الرواة: فيرون أن القوة التي كانت في ابن الزبير من قوة دم النبي ﷺ، قال الشيخ -رحمه الله-:(٤).

---

(١) الإصابة في تمييز الصحابة (٤/٩٢-٩٣).

(٢) عامر بن عبدالله بن الزبير بن العوام الأسدي، أبو الحارث المدني، ثقة عابد من الرابعة مات سنة إحدى وعشرين. تقريب التهذيب (ص: ٢٨٨).

(٣) أخرجه الحاكم (٥/٣٠٦، رقم ٦٣٤٣) وسكت عنه الذهبي.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ١٠٦، رقم ١٣٤٠٧).

قال: عمرو بن سلمة[1] في حديث قصة إسلام قومه ... فلما كانت وقعة أهل الفتح بادر كل قوم بإسلامهم، وبدر أبي قومي بإسلامهم، فلما قدم قال: جئتكم والله من عند النبي ﷺ حقًّا، فقال: «صلوا صلاة كذا في حين كذا، وصلوا كذا في حين كذا، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن أحدكم، وليؤمكم أكثركم قرآنًا»، فنظروا فلم يكن أحد أكثر قرآنًا مني لما كنت أتلقى من الركبان فقدموني بين أيديهم وأنا ابن ست سنين أو سبع، وكانت عليَّ بردة كنت إذا سجدت تقلصت عني، فقالت امرأة من الحي ألا تغطون عنا است قارئكم؟ فاشتروا فقطعوا لي قميصًا، فما فرحت بشيء فرحي بذلك القميص[2].

وأما صبياننا اليوم فهم -وإن كان في بعضهم ذكاء وفطنة-، ولكن ليس فيهم من الفهم والإدراك لما يقال لهم، فإن غالبهم إذا نُهوا لم ينتهوا، وإذا أمروا لم يأتمروا، فينبغي مراعاة هذا الفرق، ولا يقاس صبيان اليوم غير المميزين والمميزين الذين لم يتحقق فيهم الشرط السابق على الصبيان في ذلك الزمن.

فبان بهذا التقرير أنهم لم يراعوا سياق الأحاديث، وما يُلحق بها من المحيط الداخلي والخارجي، الذي تقدم التنبيه عليه في أثره في استنباط الأحكام من النصوص الشرعية.

---

(١) هو عمرو بن سلمة بن نفيع، وقيل: سلمة بن قيس، وقيل: سلمة بن لاي بن قدامة الجرمي أبو بريد. أدرك النبي ﷺ وكان يؤم قومه على عهد رسول الله ﷺ؛ لأنه كان أكثرهم حفظًا للقرآن. أسد الغابة (٤/٢٢٢).

(٢) أخرجه البخاري (٤/١٥٦٤، رقم ٤٠٥١).

الخاتمة

تبيّن للباحث بعد الانتهاء من بحثه:

- ضرورة البحث عن القواعد التي لها تعلق بالنصوص الشرعية، ومن ثم إفرادها بالجمع والتصنيف والتمثيل من خلال المسائل الفقهية.
- ضرورة دراسة فقه السنة من خلال هذه القواعد؛ لما لها من فوائد كثير، من أهمها: الوصول للصواب الموافق للشريعة.
- ضرورة الرجوع لأقوال أئمة الإسلام وعلماء المسلمين -رحمهم الله- فيما قالوه في مسائل العلم وفيما أصّلوه؛ لأن الحق والخير لا يخرج عنهم، وما من خير إلا وسبقونا إليه.
- أن كثيراً ما يرد الخطأ حين تقرأ النصوص بمعزل عن:
- عما قرره علماء المسلمين - رحمهم الله-
- عدم النظر والرجوع للقواعد التي ذكرتها في البحث.
- توسع كثير من طلبة العلم في الاستدلال بالنصوص وتحمليها ما لا تحتمله.
- إن إحضار الصبيان غير المميزين، والذين إذا كُفوا لم ينتهوا محرم لما تقدم.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه.

فهرس أهم مراجع

١. الأحاديث المختارة ضياء الدين المقدسي تحقيق: د عبدالملك دهيش، الناشر: دار خضر الطبعة: الثالثة، ١٤٢٠هـ

٢. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، المؤلف: ابن دقيق العيد، الناشر: مطبعة السنة المحمدية.

٣. أحكام حضور المساجد، المؤلف: د. عبدالله بن صالح الفوزان، الناشر: دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٤. الآداب الشرعية والمنح المرعية، المؤلف: ابن مفلح، (المتوفى: ٧٦٣هـ)، الناشر: عالم الكتب.

٥. الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي / دار البشائر الإسلامية الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ

٦. إرشاد الفحول، المؤلف: الشوكاني اليمني (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، دمشق، الناشر: دار الكتاب العربي.

٧. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المؤلف: الألباني)، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ

٨. أسرار البلاغة، المؤلف: عبدالقاهر الجرجاني (المتوفى: ٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، الناشر: مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة.

٩. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، المؤلف: ابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ

١٠. الإشراف على نكت مسائل الخلاف، المؤلف: عبدالوهاب البغدادي (٤٢٢هـ)، المحقق: الحبيب بن طاهر، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

١١. أصل صفة صلاة النبي ﷺ المؤلف: الألباني الناشر: مكتبة المعارف الطبعة: الأولى ١٤٢٧هـ

١٢. أصول النظر في مقاصد التشريع الإسلامي وبيان علاقة القواعد الفقهية بها، المؤلف: الدكتور نمر أحمد السيد مصطفى، الناشر: دار النوادر، سورية الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

١٣. الاعتصام، المؤلف: أبو إسحاق الشاطبي، دار النشر: المكتبة التجارية الكبرى – مصر.
١٤. إعراب القرآن وبيانه محيي الدين، الناشر: دار الإرشاد للشئون الجامعية الطبعة: الرابعة، ١٤١٥هـ
١٥. إعلام الموقعين عن رب العالمين، المؤلف: ابن قيم الجوزية، الناشر: دار الجيل - بيروت، ١٩٧٣، تحقيق: طه عبدالرءوف سعد.
١٦. الأعلام، المؤلف: الزركلي (المتوفى: ١٣٩٦هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشرة.
١٧. الإمام في بيان أدلة الأحكام، المؤلف: عز الدين بن عبدالسلام (المتوفى: ٦٦٠هـ)، المحقق: رضوان مختار بن غربية، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
١٨. إنباه الرواة المؤلف: القفطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: دار الفكر العربي ١٤٠٦هـ
١٩. أوهام المحدثين الثقات، المؤلف: سعيد باشنفر، الناشر: دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ
٢٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المؤلف:ابن نجيم المصري (المتوفى: ٩٧٠هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية - بدون تاريخ.
٢١. البحر المحيط في أصول الفقه، المؤلف: الزركشي الناشر: دار الكتبي، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ
٢٢. بدائع الفوائد، المؤلف: ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان.
٢٣. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، المؤلف: ابن الملقن. المحقق: مصطفى أبو الغيط الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض-السعودية، الطبعة: الاولى، ١٤٢٥هـ
٢٤. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، المؤلف: عبدالمتعال الصعيدي (المتوفى: ١٣٩١هـ)، الناشر: مكتبة الآداب، الطبعة: السابعة عشرة: ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
٢٥. بيوت الصحابة حول المسجد النبوي الشريف، المؤلف: محمد إلياس عبدالغني الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ

٢٦. التاج والإكليل لمختصر خليل، المؤلف: أبو عبدالله المواق المالكي (المتوفى: ٨٩٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.
٢٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ، المؤلف: الزيلعي (المتوفى: ٧٤٣هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣١٣هـ.
٢٨. تحذير الساجد من بدعة منع الصبيان من المساجد، جمعه: أبو حذيفة بن محمد البرقاوي، الناشر: مكتبة الضياء بجدة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.
٢٩. التحرير والتنوير المؤلف: ابن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤هـ.
٣٠. تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري، المؤلف: الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ)، المحقق: عبدالله السعد، الناشر: دار ابن خزيمة – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.
٣١. تذكرة الحفاظ المؤلف: الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ) الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م
٣٢. تفسير أبي السعود، المؤلف: أبو السعود (المتوفى: ٩٨٢هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٣٣. تفسير الطبري ابن جرير الطبري (المتوفى: ٣١٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
٣٤. تفسير القرآن العظيم، المؤلف: ابن كثير (المتوفى: ٧٧٤هـ)، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
٣٥. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)/ دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ-١٩٨٩م.
٣٦. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، اسم المؤلف: ابن عبدالبر النمري الوفاة: ٤٦٣، دار النشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب - ١٣٨٧، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبدالكبير البكري

٣٧. التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ، المؤلف: محمد بن إسماعيل الصنعاني المعروف كأسلافه بالأمير (المتوفى: ١١٨٢هـ)، المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، الناشر: مكتبة دار السلام، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٣٨. تهذيب الأسماء واللغات، النووي (ت٦٧٦هـ)/تحقيق مصطفى عبدالقادر عطا.

٣٩. تهذيب اللغة، المؤلف: الأزهري الهروي (المتوفى: ٣٧٠هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٤٠. تهذيب مسائل المدونة المسمى التهذيب في اختصار المدونة، المؤلف: خلف بن أبي القاسم محمد الأزدي البرادعي، الناشر: دار الغد الجديدة، الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ

٤١. التوضيح لشرح الجامع الصحيح: المؤلف: ابن الملقن (المتوفى: ٨٠٤هـ)المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث الناشر: دار النوادر، دمشق الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م المؤلف.

٤٢. التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: المناوي (المتوفى: ١٠٣١هـ)، الناشر: عالم الكتب ٣٨ عبدالخالق ثروت-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٤٣. الثقات، المؤلف: ابن حبان (المتوفى: ٣٥٤هـ)، دائرة المعارف العثمانية، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى، ١٣٩٣هـ=١٩٧٣م.

٤٤. الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب، المؤلف: الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ

٤٥. الجامع الصحيح المختصر، البخاري/ تحقيق د. مصطفى ديب البغا/ دار ابن كثير، اليمامة – بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

٤٦. جامع العلوم والحكم المؤلف: ابن رجب (المتوفى: ٧٩٥هـ)، المحقق: شعيب الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة: السابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٤٧. الجامع الكبير - سنن الترمذي، (المتوفى: ٢٧٩هـ)، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي – بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

٤٨. الجامع لأحكام المسجد والجامع، المؤلف: عبدالإله بن سليمان بن راشد الطيار، الناشر: مدار الوطن للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

٤٩. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، المؤلف: الخطيب البغدادي (المتوفى: ٤٦٣هـ)، المحقق: د. محمود الطحان، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض.

٥٠. جمهرة اللغة، المؤلف: ابن دريد الأزدي (المتوفى: ٣٢١هـ)، المحقق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٨٧م.
٥١. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، المؤلف: عبدالرحمن النجدي (المتوفى: ١٣٩٢هـ)، الناشر: (بدون ناشر)، الطبعة: الأولى - ١٣٩٧هـ.
٥٢. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المؤلف: الخفاجي دار النشر: دار صادر – بيروت.
٥٣. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، المؤلف: حسن العطار الشافعي (المتوفى: ١٢٥٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ
٥٤. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، المؤلف: زكريا بن السنيكي (المتوفى: ٩٢٦هـ)، المحقق: د. مازن المبارك، الناشر: دار الفكر المعاصر – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١هـ
٥٥. حلية الأولياء المؤلف: أبو نعيم الناشر: السعادة - مصر، ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٥٦. خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، المحقق: حسين إسماعيل الجمل، الناشر: مؤسسة الرسالة - لبنان – بيروت، الطبعة: الاولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٥٧. الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)، المؤلف: ابن عابدين (المتوفى: ١٢٥٢هـ)، الناشر: دار الفكر-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٥٨. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، المؤلف: علي حيدر خواجه أمين أفندي (المتوفى: ١٣٥٣هـ)، تعريب: فهمي الحسيني، الناشر: دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٥٩. دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين، المؤلف: أبو عاصم الشحات الناشر: دار النشر والتوزيع الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١ م.
٦٠. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب المؤلف: ابن فرحون، (المتوفى: ٧٩٩هـ) تحقيق وتعليق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، الناشر: دار التراث للطبع والنشر، القاهرة

٦١. ذيل طبقات الحفاظ للذهبي، المؤلف: جلال الدين السيوطي (المتوفى: ٩١١هـ) المحقق: الشيخ زكريا عميرات، الناشر: دار الكتب العلمية

٦٢. ذيل طبقات الحنابلة، المؤلف: ابن رجب (المتوفى: ٧٩٥هـ)، المحقق: د عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر: مكتبة العبيكان – الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥ م.

٦٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ / ١٩٩٤م.

٦٤. سلسلة الأحاديث الصحيحة المؤلف: الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الأولى.

٦٥. سنن ابن ماجه، (المتوفى: ٢٧٣هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٦٦. سنن أبي داود، (المتوفى: ٢٧٥هـ)، المحقق: شعَيب الأرناؤوط الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٦٧. سنن الدارمي، / تحقيق فواز أحمد زمرلي دار الكتاب العربي الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ

٦٨. السنن الكبرى، المؤلف: أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: محمد عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦٩. سير أعلام النبلاء، المؤلف: الذهبي (المتوفى: ٧٤٨هـ)، المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥ م.

٧٠. شذرات الذهب في أخبار من ذهب المؤلف: ابن العماد الحنبلي، (المتوفى: ١٠٨٩هـ)حققه: محمود الأرناؤوط الناشر: دار ابن كثير، دمشق – بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦ م

٧١. شرح التلويح على التوضيح، المؤلف: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (المتوفى: ٧٩٣هـ)، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٧٢. الشرح الكبير على متن المقنع، المؤلف: ابن قدامة (المتوفى: ٦٨٢هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا صاحب المنار.

٧٣. شرح سنن ابن ماجه، المؤلف: مغلطاي (المتوفى: ٧٦٢هـ)، المحقق: كامل عويضة، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٧٤. شَرْحُ صَحِيح مُسْلِمِ لِلقَاضِى عياض (المتوفى: ٥٤٤هـ)، المحقق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨ م.

٧٥. شعب الإيمان، المؤلف: البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، حققه: الدكتور عبدالعلي عبدالحميد حامد، الناشر: مكتبة الرشد الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٧٦. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، (المتوفى: ٣٥٤هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٧٧. صحيح ابن خزيمة المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.

٧٨. صحيح أبي داود، المؤلف: الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.

٧٩. صحيح الترغيب والترهيب، المؤلف: الألباني الناشر: مكتبة المعارف الطبعة الخامسة.

٨٠. صحيح مسلم المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٨١. صفة صلاة النبي ﷺ المؤلف: الألباني (المتوفى: ١٤٢٠هـ)، الناشر: مكتبة المعارف الرياض.

٨٢. طبقات الشافعية المؤلف: ابن قاضي شهبة (المتوفى: ٨٥١هـ) المحقق: د. الحافظ عبدالعليم خان دار النشر: عالم الكتب - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ

٨٣. طبقات الشافعيين المؤلف: ابن كثير (المتوفى: ٧٧٤هـ) تحقيق: د أحمد عمر هاشم، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية تاريخ النشر: ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م

٨٤. طبقات الفقهاء الشافعية المؤلف: ابن الصلاح (المتوفى: ٦٤٣هـ) المحقق: محيي الدين علي نجيب، الناشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٢م

٨٥. طبقات الفقهاء، المؤلف: الشيرازي (المتوفى: ٤٧٦هـ)، هذبهُ: محمد بن مكرم ابن منظور (المتوفى: ٧١١هـ)، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار الرائد العربي، الطبعة: الأولى، ١٩٧٠م.

٨٦. طريق الهجرتين وباب السعادتين، المؤلف: ابن قيم الجوزية (المتوفى: ٧٥١هـ)، الناشر: دار السلفية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ.

٨٧. عقد الدرر البهية في شرح الرسالة السمرقندية للملوي تحقيق: عدنان الخطيب، الناشر: دار التقوى، دمشق، عام ٢٠٠٦م.

٨٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت

٨٩. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، أبو العباس الحنفي (المتوفى: ١٠٩٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٩٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، ابن حجر، الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩، رقم كتبه محمد فؤاد عبدالباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبدالعزيز بن عبدالله ابن باز.

٩١. فتح الباري شرح صحيح البخاري، المؤلف ابن رجب، تحقيق: محمود بن شعبان وآخرون الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م.

٩٢. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث للعراقي، المؤلف: السخاوي (المتوفى: ٩٠٢هـ)، المحقق: علي حسين علي، الناشر: مكتبة السنة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٩٣. فتح المنعم شرح صحيح مسلم، المؤلف: الأستاذ الدكتور موسى شاهين لاشين، الناشر: دار الشروق، الطبعة: الأولى (لدار الشروق)، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢ م.

٩٤. الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، المؤلف: ابن تيمية حققه عبدالقادر الأرناؤوط، الناشر: مكتبة دار البيان، دمشق، عام النشر: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٩٥. الفروق، المؤلف: القرافي (المتوفى: ٦٨٤هـ)، الناشر: عالم الكتب،

٩٦. فقه اللغة وسر العربية، المؤلف: الثعالبي (المتوفى: ٤٢٩هـ)، المحقق: عبدالرزاق المهدي، الناشر: إحياء التراث العربي، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٩٧. القرائن في علم المعاني، المؤلف: الدكتور ضياء الدين عبدالغني القالِش، الناشر: دار النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.

٩٨. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، المؤلف: د. محمد مصطفى الزحيلي، الناشر: دار الفكر - دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٩٩. القواعد، المؤلف: ابن رجب الناشر: دار الكتب العلمية.
١٠٠. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار ابن أبي شيبة (المتوفى: ٢٣٥هـ) تحقيق: محمد عوامة.
١٠١. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور البهوتي، تحقيق: أبو عبدالله محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية.
١٠٢. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المؤلف: الكفوي، (المتوفى: ١٠٩٤هـ)، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت.
١٠٣. لسان العرب، المؤلف: ابن منظور الناشر: دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤١٤هـ
١٠٤. المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، المؤلف: ضياء الدين بن الأثير (المتوفى: ٦٣٧هـ)، المحقق: أحمد الحوفي، بدوي طبانة، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة ـ القاهرة.
١٠٥. المجتبى من السنن، المؤلف: النسائي (المتوفى: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ – ١٩٨٦م.
١٠٦. مجلة الأحكام العدلية، المؤلف: لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، المحقق: نجيب هواويني، الناشر: نور محمد، كارخانه تجارتِ كتب، آرام باغ، كراتشي.
١٠٧. مجلة البحوث الإسلامية (صادرة عن الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء) العدد (٩٥).
١٠٨. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المؤلف: الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، حقّقه حسين سليم أسد الدّاراني، الناشر: دار المأمون للتّراث.
١٠٩. مجمل اللغة، المؤلف: القزويني (المتوفى: ٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الثانية - ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١١٠. مجموع رسائل العلامة الملا علي القاري، المؤلف: محمد خلوف العبدالله، الناشر: دار اللباب، تركيا، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ -٢٠١٦م.
١١١. المجموع شرح المهذب، المؤلف: النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.
١١٢. محاسن التأويل، المؤلف: القاسمي (المتوفى: ١٣٣٢هـ)، المحقق: محمد باسل عيون السود، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٨هـ

١١٣. المحلى بالآثار، المؤلف: ابن حزم (المتوفى: ٤٥٦هـ)، الناشر: دار الفكر - بيروت.

١١٤. المخصص، المؤلف ابن سيده المرسي (المتوفى: ٤٥٨هـ)، المحقق: خليل إبراهم جفال، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١١٥. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، المؤلف: علي جمعة محمد عبدالوهاب، الناشر: دار السلام - القاهرة، الطبعة: الثانية - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١١٦. المدخل إلى كتاب الإكليل، المؤلف: أبو عبدالله الحاكم (المتوفى: ٤٠٥هـ)، المحقق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، الناشر: دار الدعوة - الاسكندرية.

١١٧. المدخل، المؤلف: ابن الحاج (المتوفى: ٧٣٧هـ)، الناشر: دار التراث.

١١٨. المدونة، المؤلف: مالك بن أنس (المتوفى: ١٧٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١١٩. مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود، المؤلف: سيدي عبدالله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي، راجعه الدكتور محمد ولد سيدي الشنقيطي، توزيع دار المنارة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ

١٢٠. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، المؤلف: المباركفوري (المتوفى: ١٤١٤هـ)، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء - الجامعة السلفية الطبعة: الثالثة - ١٤٠٤هـ ١٩٨٤ م.

١٢١. مستخرج أبي عوانة، (المتوفى: ٣١٦هـ)، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، الناشر: دار المعرفة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١٢٢. المستدرك على الصحيحين، المؤلف: الحاكم تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠م.

١٢٣. مسند أبي داود الطيالسي، الناشر: دار المعرفة - بيروت

١٢٤. مسند أبي يعلى الموصلي، (المتوفى: ٣٠٧هـ)، المحقق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث - دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ - ١٩٨٤م.

١٢٥. مسند إسحاق بن راهويه، (المتوفى: ٢٣٨هـ)، المحقق: د. عبدالغفور بن عبدالحق البلوشي، الناشر: مكتبة الإيمان - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، ١٤١٢ - ١٩٩١م.

١٢٦. مسند الإمام أحمد بن حنبل، (المتوفى: ٢٤١هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط إشراف: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١ م.

١٢٧. مسند البزار المتوفى: ٢٩٢هـ، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله، (الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨م، وانتهت ٢٠٠٩م)

١٢٨. المسند المستخرج على صحيح مسلم، المؤلف: أبو نعيم الأصبهاني المحقق: محمد حسن الشافعي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٢٩. مشاهير علماء الأمصار، ابن حبان (ت٣٥٤هـ)/ تحقيق مرزوق علي إبراهيم/ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع – المنصورة، الطبعة الاولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٣٠. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: الفيومي ثم الحموي، أبو العباس (المتوفى: نحو ٧٧٠هـ)، الناشر: المكتبة العلمية – بيروت.

١٣١. معالم السنن، المؤلف: الخطابي الناشر: المطبعة العلمية الطبعة: الأولى ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.

١٣٢. المعجم الأوسط، المؤلف: الطبراني المحقق: طارق بن عوض الله الناشر: دار الحرمين – القاهرة.

١٣٣. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني/ تحقيق حمدي بن عبدالمحيد السلفي/مكتبة ابن تيمية.

١٣٤. معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبدالحميد عمر (المتوفى: ١٤٢٤هـ)، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

١٣٥. المعجم الوسيط، المؤلف: إبراهيم مصطفى ـ أحمد الزيات ـ حامد عبدالقادر ـ محمد النجار

١٣٦. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (المتوفى: ٣٩٥هـ)، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

١٣٧. مفاتيح الغيب المؤلف: فخر الدين الرازي (المتوفى: ٦٠٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ

١٣٨. المفردات في غريب القرآن، المؤلف: الراغب الأصفهانى (المتوفى: ٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ

١٣٩. مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤلف: ابن عاشور، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، الناشر: دار النفائس، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ

١٤٠. مَنَاهِجُ التَّحصِيلِ ونتائج لطائف التَّأْوِيل في شَرحِ المدَوَّنة وحَلِّ مُشكِلاتها، المؤلف الرجراجي (المتوفى: بعد ٦٣٣هـ)، المحقق: أبو الفضل الدّميَاطي الناشر: دار ابن حزم، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ

١٤١. المنتخب من مسند عبد بن حميد، (المتوفى: ٢٤٩هـ)، تحقيق: الشيخ مصطفى العدوي، الناشر: دار بلنسية للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١٤٢. المنتقى شرح الموطإ، المؤلف: الباجي (المتوفى: ٤٧٤هـ)، الناشر: مطبعة السعادة - مصر، الطبعة: الأولى، ١٣٣٢هـ

١٤٣. المنصف لابن جني، (المتوفى: ٣٩٢هـ)، الناشر: دار إحياء التراث القديم، الطبعة: الأولى في ذي الحجة سنة ١٣٧٣هـ - أغسطس سنة ١٩٥٤م.

١٤٤. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، المؤلف: ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ)، المحقق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٤٥. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المؤلف: النووي (المتوفى: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ

١٤٦. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، المؤلف: الهيثمي (المتوفى: ٨٠٧هـ)، المحقق: حسين سليم أسد الناشر: دار الثقافة العربية، الطبعة: الأولى، (١٤١١ - ١٤١٢هـ) = (١٩٩٠م -١٩٩٢ م).

١٤٧. الموافقات، المؤلف: الشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ)، المحقق: أبو عبيدة مشهور ابن حسن آل سلمان، الناشر: دار ابن عفان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

١٤٨. موطأ مالك رواية يحيى الليثي، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، مصر، عام النشر: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥ م.

١٤٩. النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة، المؤلف: أبو إسحاق الحويني (المعاصر)، الناشر: دار الصحابة للتراث، الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٥٠. نصب الراية لأحاديث الهداية، الزيلعي الوفاة: ٧٦٢، دار النشر: دار الحديث ١٣٥٧، تحقيق: محمد يوسف البنوري.

١٥١. النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، المؤلف: (أبو زيد) (المتوفى: ٣٨٦هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م.

١٥٢. نيل الابتهاج بتطريز الديباج، المؤلف: لأحمد بابا التنبكتي، الناشر: كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس، الطبعة الأولى، عام ١٩٨٩م.

١٥٣. الهداية في تخريج أحاديث البداية (بداية المجتهد لابن رشد)، المؤلف: الغُمَارِي الحسني الأزهري (المتوفى: ١٣٨٠هـ)، تحقيق يوسف عبدالرحمن المرعشلي - وآخرون الناشر: دار عالم الكتب، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.



السكوت التشريعي
وأثره في اختلاف الفقهاء
بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد
«نموذجًا»

سعيد الشوية تازة

المملكة المغربية

السكوت التشريعي وأثره في اختلاف الفقهاء.

- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد نموذجًا -

تمهيد.

الاختلاف سنة كونية، شاء الله تعالى بحكمته أن جعل المشروع منه - الذي تقتضيه طبيعة الدين واللغة والبشر والكون والحياة - رحمة وتوسعة على الناس. وقبل الحديث - بإيجاز - عن المقصد من الخلاف المشروع، وسكوت الشارع باعتباره سببًا من أسباب الخلاف الفقهي، لا بد من الوقوف مع الدلالة المعجمية والاصطلاحية للخلاف الفقهي؛ ليتضح معناه وينجلي.

- تعريف الخلاف الفقهي:

- **الخلاف لغة:** المضادة، كما قال ابن سَيدَهْ (ت ٤٥٨هـ)، وقد خالفهُ مُخَالفَة وَخِلَافًا. وفِي المثل: إِنَّمَا أَنْت خِلافَ الضَّبُع الراكبَ، أَي: تخَالف خلاف الضَّبع؛ لأن الضبع إذا رأت الراكِب هربت منه، وتخالف الأمران، واخْتلفا: لم يَتَّفقا، وكل مَا لم يَتساو فقد تخَالف واخْتَلف[1]. وهذا الكلام ذكره ابن منظور في «لسانه» باللفظ نفسه دون زيادة ولا نقصان[2]، ولعله نقله عن ابن سَيدَهْ؛ لأنه كثير النقل عنه[3].

وفي «المفردات» للراغب الأصفهاني: الاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كلّ واحد طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخِلَاف أعمّ من الضّدّ؛ لأنّ

---

(١) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده، باب الخاء واللام والفاء.

(٢) ينظر: لسان العرب لابن منظور، مادة: (خلف).

(٣) ذكر ابن منظور في «لسانه» ابن سيده أزيد من ست عشرة ومئتين وثلاث آلاف مرة، (٣٢١٦).

كلّ ضدّين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدّين، ولّما كان الاختلاف بين النّاس في القول قد يقتضي التّنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة[١].

يُلحظ مما سبق أن ابن سَيده وابن منظور يذهبان إلى التفريق بين الخلاف والاختلاف، حيث يعرفان الخلاف بمعنى المضادة، وأما الاختلاف فإنهما يعتبرانه نقيض الاتفاق، أي: بمعنى التفاوت وعدم التساوي.

- **أما الخلاف الفقهي في الاصطلاح:** فـ«هو تغاير أحكام الفقهاء في مسائل الفروع سواء كان ذلك على وجه التقابل، كأن يقول بعضهم في حكم مسألة ما بالجواز، ويقول البعض الآخر فيها بالمنع، أو كان ذلك على وجه دون ذلك، كأن يقول أحدهم حكم هذه المسألة الوجوب، ويقول غيره حكمها الندب أو الإباحة»[٢]، وقال العلامة عبد الرؤوف المناوي: «الاختلاف: افتعال من الخلاف: وهو تقابل بين رأيين فيما ينبغي انفراد الرأي فيه»[٣].

لا فرق بين الخلاف والاختلاف من حيث المفهوم الاصطلاحي؛ لأن معناهما العام واحد، فكل واحد منهما يدل على ما يدل عليه الآخر، وهذا هو مذهب الراغب الأصفهاني كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقًا، وهو ما رجحه الدكتور أحمد البوشيخي[٤] والدكتور محمد الروكي[٥]؛ لأنه مذهب

---

(١) مفردات الراغب الأصفهاني، مادة: (خلف).

(٢) قسم دراسة الدكتور أحمد البوشيخي لكتاب «تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك»: ١/٨٦، والخلاف الفقهي للدكتور أحمد البوشيخي كذلك، ص: ٦.

(٣) التوقيف على مهمات التعريف لعبدالرؤوف المناوي، فصل الخاء، ص: ٤١.

(٤) ينظر: قسم دراسة الدكتور أحمد البوشيخي لكتاب «تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك»: ١/٨٦، والخلاف الفقهي للدكتور أحمد البوشيخي كذلك، ص: ٦.

(٥) ينظر: نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي، ص: ١٧٩ - ١٩١.

جمهور الفقهاء، كما تدل على ذلك مؤلفاتهم، إذ تجدهم تارة يعبرون عن تغاير وتباين أقوال الفقهاء واجتهاداتهم وآرائهم بالخلاف وتارة أخرى يعبرون عن ذلك بالاختلاف دون التفريق بينهما، كما فعل ذلك مثلًا الإمام الشافعي في «رسالته»[1]؛ على عكس ما ذهب إليه بعض المعاصرين من التفريق بين «الخلاف» و«الاختلاف»، كما حكى ذلك التهانوي في «كشافه» عن بعض العلماء أن: «الاختلاف يستعمل في قول بني على دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه»[2]، وكذلك ما ذكره أبو البقاء الكفوي بأن الاختلاف: هو أن يكون الطريق مختلفًا والمقصود واحد، والخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفًا، وقال كذلك بأن الاختلاف: ما يستند إلى دليل، وهو من آثار الرحمة، والخلاف: ما لا يستند إلى دليل، وهو من آثار البدعة[3].

- الخلاف الفقهي المشروع رحمة وتوسعة:

يجب أن لا ننظر إلى الخلاف الفقهي المعتبر نظرة سلبية، فنعتبره عاملًا من عوامل التمزق والخصومات، وهو لا يعني بحال من الأحوال أن تتفرق الأمة فرقًا كثيرة وشيعًا مختلفة، بل هو ضرورة وسمة من سمات الصحة فيها؛ لأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع قطعًا لا ينكره عاقل، وإذا وقع

---

(١) قال الإمام الشافعي، وهو يتحدث عن الاختلاف المحرم وغيره: «كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً: لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل، ويُدرك قياساً، فذهب المتأول أو القائس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره: لم أقل أنه يُضَيِّق عليه ضِيقَ الخلاف في المنصوص». الرسالة للإمام الشافعي، ص: ٤٨٩.

(٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي: ١/١١٦.

(٣) ينظر: الكليات للكفوي، ص: ٥٠ – ٥١.

من أهله وفي محله، وكان الباعث عليه طلب الحق، مع صدق التوجه، وكمال التحري، فهو رحمة وتوسعة ورفق ولطف بالأمة.

فقد روي عن القاسم بن محمد بن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال: «لقد نفع الله تعالى باختلاف أصحاب النبي ﷺ في أعمالهم، لا يعمل العالم بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة، ورأى أن خيرًا منه قد عمله»(١)، وقال كذلك رحمة الله عليه: «لقد أوسع الله على الناس باختلاف أصحاب محمد ﷺ، أي ذلك أخذت به لم يكن في نفسك منه شيء»(٢)، وروى ابن وهب عن القاسم كذلك، عن أبيه، أنه قال: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه: «ما أحب أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا؛ لأنه لو كان قولًا واحدًا كان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم، ولو أخذ رجل بقول أحدهم كان في سعة»(٣)، وقال أبو عمر رحمه الله: «هذا فيما كان طريقه الاجتهاد»(٤).

لقد فتح الصحابة -رضوان الله عليهم- للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنهم لو لم يفتحوه وكان قولًا واحدًا؛ لوقع الناس في ضيق وحرج، ولجمدت الحياة ووقف التطور، ولكان المجتهدون في ضيق؛ لأن مجال الاجتهاد ومجالات الظنون والمسكوت عنه لا تتفق عادة، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم، وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق وأبلغ الحرج، فوسع

(١) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر: ٢/٩٠١، والاعتصام للشاطبي: ٢/٤٠٩.
(٢) جامع بيان العلم وفضله لابن عبدالبر: ٢/٩٠١.
(٣) جامع بين العلم وفضله لابن عبدالبر: ٢/٩٠١ - ٩٠٢.
(٤) جامع بين العلم وفضله لابن عبدالبر: ٢/٩٠٢.

الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيها طالما أن الأصول والكليات متفق عليها، واعتبر اختلافهم في الفروع دون الأصول، والجزئيات دون الكليات كاتفاقهم فيها[1].

- سكوت الشارع سبب من أسباب الخلاف الفقهي:

يعتبر سكوت الشارع من أهم أسباب الخلاف الفقهي؛ ولذا كان مجال المسكوت عنه من أكثر مجالات الاجتهاد المختلف فيها، فالشارع الحكيم سكت قصدا عن الكثير من الأحكام الشرعية رحمة بالناس، واختلاف العلماء في تحديد هذا المسكوت عنه توسعة ورأفة بهم كذلك، ولو أراد الشارع ألا يُختلف فيه لما سكت عنه، ولنص على حكمه نصا محكما، قطعيا، صريحا لا مجال للاختلاف فيه؛ لكنه لم يشأ سبحانه ذلك، بل أراد أن يكون في أحكام دينه المسكوت عنه والمنصوص عليه، والمحكم والمتشابه، والقطعي والظني وغير ذلك. وقد ثبت عنه ﷺ أنه قال: (مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلَالٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوا مِنَ اللَّهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُنْ نَسِيًّا، ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَٰلِكَ ۚ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤][2]، واضح من هذا

---

(١) ينظر: الاعتصام للشاطبي: ٢/ ٤١٠، والخلاف الفقهي للدكتور أحمد البوشيخي، ص: ١٧ – ١٨، وفقه الائتلاف لمحمود محمد الخزندار، ص: ٢٦، وأدب الخلاف ودوره في مواجهة التطرف للدكتور حماده عيد عبدالعزيز حمدان، ص: ٣٧ – ٣٨.

(٢) أخرجه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الضحايا، باب ما لم يذكر تحريمه، حديث رقم: ١٩٧٢٤، والدارقطني في سننه، كتاب الزكاة، باب الحث على إخراج الصدقة وبيان قسمتها، حديث رقم: ٢٠٦٦، وأخرجه الحاكم في مستدركه، كتاب التفسير، تفسير سورة مريم، حديث رقم: ٣٤٧٧، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وأخرجه كذلك =

الحديث أن ما سكت عنه الشارع الحكيم كان قصدًا لا نسيانًا؛ ليُعمل العلماء عقولهم فيه – بعد زمن الوحي - بالاجتهاد والاستنباط، كل بما يناسب زمانه ومكانه وأحواله؛ فيختلفوا بسبب ذلك اختلافًا يحقق مصالحهم بما لا يناقض قواعد الشرع وروحه. وقد قال الدكتور محمد الروكي: «والدليل على أن هذا الاختلاف رحمة: أنه واقع في القسم المسكوت عنه، وقد صرح النبي ﷺ بأن سكوت الله عنه إنما كان رحمة بنا، فإذا كان الله تعالى قد جعل ما سكت عن بيانه رحمة بنا وهو يعلم أننا سنختلف فيه، فهذا دليل على إباحته الاختلاف – إن وقع – وجعله رحمة»(١).

ومن أنبل الكلام وأوعبه في الجمع بين سكوت الشارع والخلاف الفقهي والمقصد منهما، ما ذكره القاضي ابن العربي في سياق شرحه لقوله -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 ﴾ [المائدة: ١٠١]، حيث بيَّن رحمة الله عليه انطلاقًا من هذه الآية أن هذا المسكوت عنه هو من باب التكليف، الذي لا يُبينه إلا الشارع، وسكوته عنه هو فتح لباب اجتهاد العلماء فيه بعد موت الرسول ﷺ؛ فيقع بينهم الاختلاف فيه، واختلافهم في ذلك رحمة بالخلق وتوسعة عليهم، كما يبدو ذلك من قوله رحمة الله عليه: «قوله تعالى: ﴿وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ﴾، وهذا يشهد

=البزار في مسنده، مسند أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، حديث أبي الدرداء، حديث رقم: ٤٠٨٧، وقال: «إسناده صالح». اللفظ للبيهقي.

(١) نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي، ص: ١٩٧.

لكونها من باب التكليف الذي لا يبينه إلا نزول القرآن، وجعل نزول القرآن سببًا لوجوب الجواب، إذ لا شرع بعد موت النبي ﷺ؛ يحقق ذلك قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَا﴾، أي: أسقطها... والذي يسقط لعدم بيان الله سبحانه فيه وسكوته عنه هو باب التكليف، فإنه بعد موت النبي ﷺ تختلف العلماء فيه، فيحرم عالم، ويحل آخر، ويوجب مجتهد، ويُسقط آخر؛ واختلاف العلماء رحمة للخلق، وفسحة في الحق، وطريق مَهْيَعٌ إلى الرفق»[1].

وقلَّ من أشار من العلماء إلى كون السكوت التشريعي سببًا مباشرًا في الخلاف الفقهي بين العلماء، إذ لم أعثر - حسب بحثي المتواضع – على أية دراسة أكاديمية تناولت بالدراسة «السكوت التشريعي باعتباره سببًا من أسباب الخلاف الفقهي» بشكل مستقل، وحتى المؤلفات التي اختصت بدراسة الخلاف الفقهي وأسبابه، لم تف «السكوت التشريعي» حقه كسبب من الأسباب المهمة للخلاف الفقهي[2]، بل أكثر من ذلك العديد منها لم

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي: ٢/ ١٧٩.

(٢) خصص الدكتور أحمد البوشيخي مطلبًا بكتابه «الخلاف الفقهي»، للحديث عن «الاختلاف فيما سكت الشرع عنه، ولم يرد فيه منه نص بحكمه»، ولكنه لم يتجاوز في الحديث عنه صفحة تقريبًا، واقتصر في التمثيل له بمثال واحد. وقد نقل الدكتور حمد الصاعدي هذا الكلام عن الدكتور أحمد البوشيخي بكامله – من دون زيادة أو نقصان - وبالعنوان نفسه، وذلك في كتابه «أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية»، وتحدث الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي عن الترك كسبب من أسباب الخلاف، بكتابه «أسباب اختلاف الفقهاء»، تحت عنوان: «هل الترك من أقسام الأفعال؟»، بين من خلاله خلاف العلماء في المسألة باختصار، واعتبر الدكتور مصطفى الخن «عدم وجود نص في المسألة» من أهم أسباب الاختلاف في الفروع، ثم قال: «ومن أسباب الاختلاف البارزة بين الفقهاء أن لا يكون في المسألة نص من كتاب الله أو= = سنة رسوله». يُنظر: كتاب الخلاف الفقهي للدكتور أحمد البوشيخي، ص: ٧٧- ٧٨، وأثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى الخن، ص: ١١٠، وأسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية للدكتور حمد الصاعدي، ص: ٩٥- ٩٦- ٩٧، وأسباب اختلاف الفقهاء للدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ص: ٢١١.

يتطرق إلى الحديث عنه إطلاقًا – حسب ما يسر الله لي الاطلاع عليه منها-.

ومعلوم أن كل ما سكت عنه الشرع ولم يرد منه نص بحكمه من مسائل الفروع الفقهية، فلا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع، وما كان سبيل العلم به ذلك؛ فلا ريب في وقوع الخلاف فيه؛ لأنه يكون محل اجتهاد المجتهدين، الذين تختلف أنظارهم وتتفاوت مداركهم وقدراتهم.

فسكوت الشارع عن الحكم؛ يقتضي من العلماء إعمال النظر وبذل غاية الجهد في الكشف عن الحكم الشرعي في المسائل المسكوت عنها؛ مما يضطرهم إلى إعمال وتوظيف جملة من القواعد والأصول العامة كالقياس والاستصلاح والاستحسان وسد الذرائع والاستصحاب... للاستناد إليها والاعتماد عليها في بيان الحكم الشرعي واستنباطه؛ وفي اختيار هذه المبادئ والقواعد العامة يقع الخلاف في الأحكام التكليفية بين أهل النظر والاجتهاد. إذ غالبا ما يرجع الاختلاف في الأحكام الشرعية المسكوت عنها؛ إلى الاختلاف في هذه القواعد والأصول التي يستند إليها كل مجتهد في اجتهاده، والذي يعود بدوره وبالأساس إلى سكوت الشارع عن الحكم الشرعي وترك تعيينه وتحديده.

ويعتبر الإمام ابن رشد – حسب ما يسر الله لي الاطلاع عليه - أكثر العلماء تصريحًا بكون السكوت التشريعي سببًا مباشرًا في الخلاف الفقهي، الحاصل في العديد من الأحكام التكليفية المسكوت عنها. وكيف لا يصرح

بذلك، وقد جعل رحمة الله عليه الحديث عن المسكوت عنه، الذي اشتهر فيه الخلاف بين العلماء من بين أغراض كتابه «بداية المجتهد»، كما نص على ذلك في أكثر من مناسبة، إذ قال رحمة الله عليه: «فإن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلتها، والتنبيه على نكت الخلاف فيها، ما يجري مجرى الأصول والقواعد، لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع»[1]. وفي موضع آخر قال رحمة الله عليه: «وذلك أن قصدنا في هذا الكتاب كما قلنا غير مرة: إنما هو أن نثبت المسائل المنطوق بها في الشرع المتفق عليها والمختلف فيها، ونذكر من المسائل المسكوت عنها التي شهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار، فإن معرفة هذين الصنفين من المسائل هي التي تجري للمجتهد مجرى الأصول في المسكوت عنها وفي النوازل التي لم يشتهر الخلاف فيها بين فقهاء الأمصار»[2].

الطرق التي تتلقى منها أحكام المسكوت عنه:

وقد بيَّن الإمام ابن رشد في مقدمة كتابه، الطريق الذي تتلقى منه أحكام المسكوت عنه بقوله: «وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له»[3]. واستدل رحمة الله عليه على

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٩.
(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٧٨٧.
(٣) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٩.

هذا الطريق بشهادة العقل بثبوته، وذلك أن الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنصوص والأفعال والإقرارات متناهية، ومحال أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى[١]. ولم تفته رحمة الله عليه الفرصة في هذه المناسبة لبيان المفهوم الاصطلاحي للقياس الشرعي، والمتمثل في كونه «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه؛ لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم، أو لعلة جامعة بينهما»، واستفاد رحمة الله عليه من هذا التعريف صنفين من القياس الشرعي: قياس الشبه وقياس العلة[٢].

غير أنه في اقتصاره رحمة الله عليه على القياس عند ذكره لأصناف الطرق التي تتلقى منها أحكام المسكوت عنه ليس على سبيل الحصر، وإنما اقتصر عليه - والله أعلم -؛ لأنه هو أول طريق يلجأ إليه المجتهد لاستنباط الحكم فيما لا نص فيه؛ ولأنه أوضح الطرق وأقواها وأكثرها استعمالًا في هذا الشأن، كما نص على ذلك العلامة عبدالوهاب خلاف، في سياق حديثه عنه ضمن كتابه «مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه»، والذي جعله أول مصدر من مصادر التشريع في المسكوت عنه؛ فاستهل به كتابه، وأردف به باقي المصادر الأخرى؛ من استحسان واستصلاح وعرف واستصحاب[٣]. والمتتبع لمضمون كتاب «بداية المجتهد» يقف على أمثلة تشهد بإعماله رحمة الله عليه وتوظيفه لمصادر أخرى في الكشف عن حكم المسكوت عنه

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٩.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢١.

(٣) ينظر: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبدالوهاب خلاف، ص: ٢٥- ٨٩- ١٠٧- ١٦٩- ١٧٧.

غير القياس، كما سيتم الوقوف على جزء من ذلك من خلال التطبيقات.

ولما كان القياس واللفظ الخاص الذي يراد به العام يتقاربان جدًا فيما بينهما، ويلتبسان على الفقهاء كثيرًا جدًّا، كما أشار إلى ذلك ابن رشد، أردف رحمة الله عليه ذلك ببيان حقيقة كل منهما؛ ليظهر الفرق وينجلي الإشكال؛ وذلك بتنصيصه رحمة الله عليه على أن القياس يكون على الخاص الذي أريد به الخاص، وعلى أن المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما، لا من جهة دلالة اللفظ؛ لأن إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به من جهة تنبيه اللفظ ليس بقياس، وإنما هو من باب دلالة اللفظ، وأرجع رحمة الله عليه سبب اللبس الحاصل فيهما إلى كون كليهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به[1]. ويلحظ من كلام ابن رشد في الفرق بين القياس واللفظ الخاص الذي أريد به العام أن كليهما مسلك من مسالك معرفة حكم المسكوت عنه، إلا أن الأول هو إلحاق للمسكوت عنه بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما، بينما الثاني هو إلحاق له من جهة دلالة اللفظ.

مراتب القياس الواردة عند ابن رشد وأنواعه والخلاف فيها:

وإن كان الإمام ابن رشد قد استفاد من تعريفه للقياس الشرعي صنفين منه – كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقًا-، وهما: قياس الشبه، وقياس العلة، فإنه أشار في كتابه إلى ضروب أخرى من القياس، وهي:

- **القياس المرسل:** الذي يسميه بالقياس المصلحي[2]، وعرفه بأنه القياس

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢١.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٨٣٣.

الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع، إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه. وأشار بعد هذا التعريف - الذي جاء في سياق حديثه عن إعمال الإمام مالك لهذا النوع من القياس - إلى أن مالكًا رحمة الله عليه يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها(١). وهذه الإشارة توحي إلى أن هذا النوع من القياس هو ما يسمى بالمصلحة المرسلة عند الإمام مالك، ولعله كذلك كما قال محمد علي بن حسين المكي(٢). وقد أكد ابن رشد في غير ما موضع أن هذا النوع من القياس لا يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلا مالكًا(٣)، وبينَّ محمد علي بن حسين المكي أن مالكًا لم يختص بالقول بالمصلحة المرسلة بل عملت بها سائر المذاهب الأخرى(٤).

- **قياس المعنى**(٥): وهو «أن يكون المسكوت عنه في معنى المنطوق به في الحكم، كقوله عليه الصلاة والسلام: (مَنْ أَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ قُوِّمَ عَلَيْهِ الْبَاقِي)(٦)، فإن الأمة تلتحق بالعبد وهي في معناه، وهذا يسمونه بالقياس في معنى الأصل. ولهذا أيضا عرض في الظهور وقلة الظهور»(٧). وهو من

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٦٠- ٤١٩- ٤٧٧.

(٢) ينظر: تهذيب الفروق لمحمد علي بن حسين المكي المالكي، بحاشية الفروق للقرافي، ومعه إدرار الشروق لابن الشاط، الفرق الخامس والعشرون والمئتان: ٤/ ٦١.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٦٠- ٤٧٧- ٦٨٤.

(٤) ينظر: تهذيب الفروق لمحمد علي بن حسين المكي المالكي، بحاشية الفروق للقرافي، ومعه إدرار الشروق لابن الشاط، الفرق الخامس والعشرون والمئتان: ٤/ ٦١.

(٥) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٦٠- ٧٠١.

(٦) هذا الحديث ذكره الإمام البخاري بلفظ: (مَنْ أَعْتَقَ شِقْصًا لَهُ مِنْ عَبْدٍ، أَوْ شِرْكًا، أَوْ قَالَ: نَصِيبًا، وَكَانَ لَهُ مَا يَبْلُغُ ثَمَنَهُ بِقِيمَةِ العَدْلِ فَهُوَ عَتِيقٌ، وَإِلَّا فَقَدْ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ). كتاب الشركة، باب تقويم الأشياء بين الشركاء بقيمة عدل، حديث رقم: ٢٤٩١.

(٧) الضروري في أصول الفقه لابن رشد، ص: ١٢٧.

باب القياس بنفي الفارق، أي: أن يتم الجمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق؛ كإلحاق الذكور بالإناث من الرقيق في التشطير؛ لأن قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۚ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ ۚ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ ۚ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ [النساء: ٢٥]، لم يتناول الذكور؛ فألحقوا بهن لعدم الفارق خاصة لا لحصول الجامع؛ ولأن الحكم في محلِّ السكوت مساوياً للحكم في محلِّ الذِّكر(١). ولعل هذا ما يطلق عليه اسم مفهوم الموافقة المساوي، أو لحن الخطاب(٢).

- **قياس الأولى والأحرى**(٣): وهو القياس الذي يكون فيه المسكوت عنه أحرى وأولى من المنطوق به في تعلق الحكم به، ويطلق عليه العلماء اسم فحوى الخطاب، وأكثرهم ليس يسميه قياسًا، كما قال ابن رشد(٤). وقد

(١) ينظر: اللباب في علوم الكتاب لابن عادل الدمشقي الحنبلي (ت ٨٨٠ هـ): ١٢/٢٥٧، وتهذيب الفروق لمحمد علي بن حسين المكي المالكي، بحاشية الفروق للقرافي، ومعه إدرار الشروق لابن الشاط، الفرق التسعون والمائة: ٣/٤٢٣.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٨٣، وإيصال السالك في أصول الإمام مالك للعلامة محمد يحيى الولاتي (ت ١٣٣٠ هـ)، ص: ٣٤- ٣٥، والمهذب في علم أصول الفقه المقارن للدكتور عبدالكريم النملة: ٤/١٧٤٥.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٨٩.

(٤) ينظر: الضروري في أصول الفقه لابن رشد، ص: ١٢٧.

ذكره رحمة الله عليه باسم مفهوم الأولى والأحرى[١]، ويسمى كذلك باسم مفهوم الموافقة الأولوي[٢].

ويبدو مما سبق – والله أعلم – أن سبب اقتصار ابن رشد في القياس الشرعي على قياس الشبه وقياس العلة دون غيرهما، أي: دون القياس المرسل وقياس المعنى وقياس الأولى؛ يرجع بالأساس إلى كون هذه الأقيسة الأخيرة في الغالب لا تسمى عند الأصوليين باسم القياس، وهي كلها مسالك لمعرفة حكم المسكوت عنه؛ إذ في كلها يتم إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق به.

وقد وقع الخلاف في القياس بمختلف مراتبه وأنواعه كما هو ثابت في «بداية المجتهد» من عدة أوجه، منها:

- **الاختلاف في حجيته:** ومثاله قول الإمام ابن رشد: «وأما ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس. وقال أهل الظاهر: القياس في الشرع باطل، وما سكت عنه الشارع فلا حكم له»[٣]. وقوله كذلك: «وأما داود فهو يمنع القياس على الجملة»[٤].

- **الاختلاف في الأخذ ببعض الأقيسة دون غيرها عند أهل القياس:** ومثال ذلك قوله رحمة الله عليه في القياس المرسل: «وهو الذي ليس له أصل معين يستند إليه، وقد أنكره كثير من العلماء، والظاهر من مذهب مالك القول به»[٥]. وقال كذلك: «وبين العلماء فيه اختلاف، أعني: بين القائلين

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦١١.
(٢) ينظر: إيصال السالك في أصول الإمام مالك للعلامة محمد يحيى الولاتي، ص: ٣٤- ٣٥.
(٣) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٩.
(٤) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٦٣.
(٥) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٤٧.

بالقياس»[1]. وقوله أيضًا: «والمنقول عن مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك»[2]. وقوله في قياس الشبه: «قوم نفوا قياس الشبه»[3].

- **الاختلاف في الأقيسة من حيث القوة والضعف:** ومن ذلك مثلًا قوله رحمة الله عليه: «وأما القاضي أبو بكر الباقلاني فلما كان قياس الشبه عنده ضعيفًا، وكان قياس المعنى عنده أقوى منه اعتبر في هذا الموضع قياس المعنى، إذ لم يتأت له قياس علة»[4]. وقوله كذلك: «وقياس مالك أقوى من قياس الشافعي»[5]. وقوله في قياس المعنى: «وهو أرفع مراتب القياس»[6].

- **الاختلاف في مجالات إعمال القياس وتوظيفه:** كقول رحمة الله عليه: «القياس في العبادات يضعف»[7]. وقوله أيضًا: «وقد يقاس على الرخص عند قوم... وقوم منعوا القياس على الرخص»[8]. وقوله كذلك: «وسبب اختلافهم: هل تقاس الكفارات بعضها على بعض أم لا؟»[9]. وقوله: «فسببه [أي: الاختلاف]: هل يقاس في الكفارات عند من يقول بالقياس؟ وهل القياس أصل من أصول الشرع عند الذين يختلفون فيه؟»[10].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٩١.
(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٤.
(٣) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٦٠.
(٤) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٦٠.
(٥) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٧٠١.
(٦) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٧٦٨.
(٧) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٧٢.
(٨) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٦٣.
(٩) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٨٧.
(١٠) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٤١.

- **الاختلاف في إعمال القياس الواحد وتوظيفه:** كالاختلاف في وجه الشبه الذي يحمل عليه قياس الشبه، ومن ذلك قول ابن رشد في اختلاف الفقهاء في رجعة المولي، هل من شرطها أن يطأ في العدة أم لا؟: «فسبب الخلاف: قياس الشبه، وذلك أن من شبه الرجعة بابتداء النكاح أوجب فيها تجدد الإيلاء، ومن شبه هذه الرجعة برجعة المطلق لضرر لم يرتفع منه ذلك الضرر قال: يبقى على الأصل»(١).

- **الاختلاف في تحديد العلة وتعيينها بين أصحاب القياس:** ومن ذلك مثلا الاختلاف في علة منع التفاضل في الأشياء التي لا يجوز فيها ذلك. فالذي استقر عليه حذاق المالكية أن علة منع التفاضل في الأصناف الأربعة: البر، والشعير، والتمر، والملح، هي الاقتيات والادخار، وفي الذهب والفضة هي الثمنية. وقد وافق الشافعية المالكية في علة منع التفاضل في الصنفين الأخيرين، بينما خالفوهم في الأربعة الأول، حيث جعلوا علة المنع فيها الطعم فقط مع اتفاق الصنف الواحد. في حين ذهب الحنفية إلى أن علة منع التفاضل في الأصناف الستة واحدة وهي الكيل أو الوزن مع اتفاق الصنف(٢).

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٥.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٥٩- ٥٦٠. وقد كان ترك الشارع الحكيم إظهار علة تحريم التفاضل في الأصناف الأربعة مقصودًا تحقيقًا للمصلحة، كما تفطن إلى ذلك الإمام الباجي حين نص على أنه متى نهانا الرسول ﷺ عن التفاضل في البر، ودل الدليل على أن المعنى الذي جعل علمًا على التحريم في التفاضل هو الطعم والاقتيات وجب المصير إلى ما دل الدليل عليه، ثم تساءل تساؤلًا افتراضيًا قال فيه: فإن قيل: لو كانت العلة هي الطعم والاقتيات لنص عليها الشارع بدل نصه على البر، وكان ذلك أولى من نصه على البر؛ لأنه ﷺ إنما بعث مبينا ولم يبعث ملغزا، ثم أجاب رحمة الله عليه قائلًا: والجواب أن هذا غلط؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم الباري تعالى المصلحة في ترك إظهار العلة والعلامة التي علق عليها الحكم، وأنه لو أظهرها لكان في ذلك مفسدة، كما ترك تفصيل إجمال الألفاظ في بعض المواضع وسكته عن بيانها مع قدرته=

فالخلاف الحاصل في القياس الذي يعتبر من أهم مسالك الكشف عن الحكم الشرعي المسكوت عنه، واقع كذلك في باقي المسالك الأخرى التي اقتضاها سكوت الشارع عن الحكم، إذ لا يمكن الاهتداء إليه واستنباطه والكشف عنه دونها. والاختلاف في هذه الأصول يؤول حتمًا إلى الاختلاف في فروع المسائل الفقهية، كما سيظهر ذلك جليًّا من خلال هذا المقال، الذي لن يتم فيه استقصاء جميع المسائل المسكوت عنها أو المختلف فيها بسبب القياس أو غير، وإنما سيتم الاقتصار على جملة من الأمثلة التي تم التصريح فيها بأن سبب الخلاف فيها راجع إلى سكوت الشارع أو ما في معناه؛ لتعذر ذلك أولا؛ ولأن جل التطبيقات وأغلبها العمدة فيها «بداية المجتهد»، وليس من قصد صاحبه استقصاء هذا الأمر، كما قال رحمة الله عليه: «وليس قصدنا في هذا الكتاب في الأكثر ذكر الخلاف الذي يوجبه القياس، كما ليس قصدنا ذكر المسائل المسكوت عنها في الشرع إلا في الأقل، وذلك إما من حيث هي مشهورة وأصل لغيرها، وإما من حيث هي كثيرة الوقوع»[1].



= على ذلك؛ لعلمه بالمصالح في ذلك الإجمال، كما ترك تعيين الأئمة ووكل اختيارهم للأمة، مع قدرته على النص عليهم، وترك النص على إرش الجنايات، وقيم المتلفات، ونفقات الزوجات، ومتعة المطلقات، وجزاء الصيد، وقيمة المثل، والاجتهاد في جهة القبلة، ووكل ذلك كله إلى المكلفين، مع القدرة على النص على جميع ذلك كله. ينظر: إحكام الفصول للباجي: ٢/٥٤٧.

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٩١.

المبحث الأول

في الاختلاف في أحكام العبادات.

تمهيد.

القاعدة الأصولية الفقهية: أن «الأصل في العبادة التَّوَقُّفُ»[١]، وبعبارة أخرى: أن «الأصل في العبادات التوقيف فلا يشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى ورسوله»[٢]، وفي لفظ آخر: «الأصل في العبادات البطلان إلا ما شرعه الله ورسوله»[٣]. فهذه الألفاظ يفسر بعضها بعضًا؛ وهي تنص على أنه من ادَّعى عبادة من العبادات طولب بإقامة الدليل على ثبوتها، وأنه ليس لأحد الحق في أن ينشئ شيئًا من العبادات لنفسه؛ ليتقرب بها إلى ربه عز وجل؛ لأنه لا أحد يعرف لما اختار سبحانه وتعالى عبادة من العبادات دون غيرها، ولا يعلم الحكمة من تشريعه شعيرة من الشعائر بعينها دون سواها؛ ومن ثَمَّ كان لزامًا على العبد ألا يعبد الله تعالى إلا بما شرع في كتابه وسنة رسوله ﷺ دون ما سكت عنه؛ لأنه تعالى لا يكلف عباده بعبادة سكت عن أصلها وترك بيانها؛ لأن في ذلك تكليفًا بما لا يطاق، ولهذا كانت الشريعة منشئة في مجال العبادات وضابطة في مجال المعاملات.

---

(١) ينظر: القواعد النورانية لابن تيمية، ص: ١٦٤، وفتح الباري لابن حجر: ٣/ ٥٤.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى: ٢٩/ ١٣، والفتاوى الكبرى لابن تيمية: ٤/ ١٣.

(٣) أحكام أهل الذمة لابن القيم: ٢/ ٧١٥.

لقد نص الشارع الحكيم على جميع أصول العبادات وفروعها، التي ارتضاها لعباده والشعائر التي اختارها لهم ليتعبدهم بها، وفصَّل أحكامها تفصيلا دقيقًا وافيًا، ولم يسكت إلا على بعض الفروع والأمور الجزئية المتعلقة بها، كسكوته وتركه لما لا داعية له تقتضيه، ولا موجب يقرر لأجله، ولا وقع سبب تقريره، فهذا الضرب من المسكوت عنه – كما قال الإمام الشاطبي -: «إذا حدثت أسبابه فلا بد من النظر فيه وإجرائه على أصوله إن كان من العاديات أو من العبادات، التي لا يمكن الاقتصار فيها على ما سمع؛ كمسائل السهو والنسيان في أجزاء العبادات»(١).

ولهذا كانت تفريعات الشريعة في مجال العبادات أكبر وتفصيلاتها فيها أعظم، وهذا ما يؤكده الأمام محمد الطاهر بن عاشور بقوله: «قد تتبعت تفريعَ الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمَهُ في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف بخلاف أبواب المعاملات؛ وذلك لأن العبادات مبنيةٌ على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور، إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة»(٢). ولهذا كانت كذلك «أحاديث العبادات كثيرة جدًّا في كتب السنة وفيها تفصيل كل شيء؛ لأن العبد في العبادات ما يتحرك إلا بأثر – حديث – صحيح؛ لأنه يتعبد الله عز وجل بقيامه وقعوده وكلامه وسكوته...»(٣).

---

(١) الاعتصام: ١/٢٦٥- ٢٦٦، والموافقات للشاطبي: ٢/٤٠٣- ٤٠٤.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية للإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ١٣٤.

(٣) كتاب الحج من بلوغ المرام لعبدالله بن مانع الروقي، ص: ٧.

ومن ثَمَّ كان القياس في مجال العبادات ضعيفًا ونطاقه ضيقًا، كما قال الإمام ابن رشد: «القياس في العبادات يضعف»[١]، وأكد ذلك الإمام ابن العربي حين قال: «ونطاق القياس في العبادات ضيق، وإنما ميدانه المعاملات والمناكحات وسائر أحكام الشرعيات، والعبادات موقوفة على النَّص»[٢]. ولم يجر الجمهور القياس في العبادات إلا في فروع ومسائل مسكوت عنها دون أصولها. وقد بيَّن الإمام القرافي لماذا قال العلماء بجواز القياس في فروع العبادات دون أصولها، وذلك بقوله: «والفرق أن أصل العبادة أمر مهم في الدين، فيكون بالتنصيص من جهة صاحب الشرع لاهتمامه به، والفرع بعد ذلك يُنبه عليه أصله، فيكفي فيه القياس»[٣].

وعليه، فإذا كانت القاعدة أن الشريعة تأتي منشئة في مجال العبادات، وأن الشارع الحكيم قد شرع لعباده الشعائر التي يتعبدهم بها، وفصَّلها لهم تفصيلًا كافيًا شافيًا؛ كان نطاق المسكوت عنه في العبادات ضيقًا ومجاله محدودًا، ومن ثَمَّ كان الخلاف فيها بسبب السكوت التشريعي قليلًا ومحصورًا مقارنة بمجال المعاملات. وسيتم من خلال هذا المبحث – وبالله التوفيق – الوقوف على أمثلة من المسائل الفقهية المختلف فيها بسبب سكوت الشارع في مختلف أبواب العبادات.

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٧٢.

(٢) المحصول لابن العربي، ص: ٩٥.

(٣) شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للقرافي، ص: ٤٠٠.

المطلب الأول: في الاختلاف في أحكام الطهارة.

الفرع الأول: الاختلاف في المسح على الخف المخرق.

اتفق الفقهاء على جواز المسح على الخف الصحيح، لكنهم اختلفوا في المخرَّق، فذهب الإمام مالك وأصحابه إلى جواز ذلك إذا كان الخرق يسيرًا، بينما حدده الإمام أبو حنيفة بما يكون الظاهر منه أقل من ثلاثة أصابع. وروي عن الثوري جواز المسح على الخف المنخرق ما دام يسمى خفًّا وإن تفاحش خرقه. ومنع الإمام الشافعي أن يكون في مقدم الخف خرق يظهر منه القدم، ولو كان يسيرًا، في أحد قوليه[1].

وأرجع الإمام ابن رشد سبب اختلافهم في ذلك، إلى اختلافهم في انتقال الفرض من الغسل إلى المسح، هل هو لموضع ستر الخف القدمين، أم هو لموضع المشقة في نوع الخفين؟ وهذا الأمر مسكوت عنه؛ ولذلك اختلفوا فيه. ولهذا قال رحمة الله عليه: «قلت: هذه المسألة هي مسكوت عنها، فلو كان فيها حكم مع عموم الابتلاء به لبينه ﷺ، وقد قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ فِى ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ لَنُبَوِّئَنَّهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً ۖ وَلَأَجْرُ ٱلْءَاخِرَةِ أَكْبَرُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٤٤][2].

الفرع الثاني: الاختلاف في نقض طهارة المسح على الخف بنزعه.

أجمع الفقهاء على أن نواقض طهارة المسح على الخفين هي نواقض

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٥.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٥.

الوضوء بعينها، لكنهم اختلفوا في نزع الخف، هل هو ناقض لهذه الطهارة أم لا؟ فذهب الإمام مالك وأصحابه والإمام الشافعي والإمام أبو حنيفة إلى أن المكلف إن نزعه وغسل قدميه فطهارته باقية، وإن لم يغسلهما وصلى أعاد الصلاة بعد غسل قدميه، إلا أن الإمام مالك يرى أنه إن أخر ذلك استأنف الوضوء على رأيه في وجوب الموالاة. وقال داود وابن أبي ليلى بأن طهارته باقية حتى يحدث حدثًا ينقض الوضوء، وليس عليه غسل. وقال الحسن بن حي ببطلان طهارته في حال نزعه لخفيه(١).

قال الإمام ابن رشد: «وبكل واحد من هذه الأقوال الثلاثة قالت طائفة من فقهاء التابعين، وهذه المسألة هي مسكوت عنها.

وسبب اختلافهم: هل المسح على الخفين هو أصل بذاته في الطهارة، أو بدل من غسل القدمين عند غيبوبتهما في الخفين؟»(٢).

الفرع الثالث: الاختلاف في معرفة انتقال الطهر إلى الحيض والعكس.

اختلف الفقهاء في أقل أيام الحيض، فلا حد لها عند الإمام مالك، بل قد تكون الدفعة الواحدة عنده حيضًا، إلا أنه لا يعتد بها في الأقراء في الطلاق. وقال الإمام الشافعي: أقله يوم وليلة. وقال الإمام أبو حنيفة: أقله ثلاثة أيام. وقال إسحاق بن راهُويه: قال عطاء: الحيض يوم واحد. كما اختلفوا كذلك في أقل الطهر، فروي عن الإمام مالك روايات مضطربة، فروي عنه عشرة أيام، وروي عنه ثمانية أيام، وروي عنه خمسة عشر يومًا؛ وإلى هذه الرواية

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٧.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٧.

الأخيرة مال البغداديون من أصحابه، وبها قال الإمام الشافعي وأبو حنيفة. وقيل بأن أقله سبعة عشر يومًا، وهو أقصى ما انعقد عليه الإجماع فيما يحسبه الإمام ابن رشد[1]. وقال الظاهرية لا حد لأقل الطهر ولا لأكثره[2].

ويرجع سبب اختلاف الفقهاء في هاتين المسألتين إلى كونهما من المسائل المسكوت عنها شرعًا، ويُستند في تحديدهما وتقديرهما إلى العرف والعادة، كما أكد ذلك الإمام ابن رشد في أكثر من مناسبة، فقال رحمة الله عليه: «وهذه الأقاويل كلها المختلف فيها عند الفقهاء في أقل الحيض وأكثره وأقل الطهر، لا مستند لها إلا التجربة والعادة، وكلٌّ إنما قال من ذلك ما ظن أن التجربة أوقفته على ذلك، ولاختلاف ذلك في النساء عَسُر أن يعرف بالتجربة حدود هذه الأشياء في أكثر النساء، ووقع في ذلك هذا الخلاف الذي ذكرنا»[3]. وفي السياق نفسه قال موفق الدين ابن قدامة في أقل الحيض وأكثره: «إنه ورد في الشرع مطلقًا من غير تحديد، ولا حد له في اللغة، ولا في الشرع؛ فيجب الرجوع فيه إلى العرف والعادة»[4].

وقد نص الإمام ابن رشد في ختام الباب الذي تناول فيه هاتين المسألتين وغيرهما، والذي أفرده للحديث عن علامات الطهر والحيض، نص على أربع مسائل مسكوت عنها شرعًا، مسألتان هما موضوع حديث هذا الفرع، والمتمثلتان في: معرفة انتقال الطهر إلى الحيض، ومعرفة انتقال الحيض إلى

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٢، والمغني لموفق الدين ابن قدامة: ١/ ٣٨٨- ٣٨٩.

(٢) ينظر: المحلى لابن حزم: ٢/ ٣٠٠.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٤.

(٤) المغني لموفق الدين ابن قدامة: ١/ ٣٨٩.

الطهر. ومسألتان هما موضوع الفرعين الآتيين، وتتمثلان في: معرفة انتقال الحيض إلى الاستحاضة، ومعرفة انتقال النفاس إلى الاستحاضة. وهذا ما يتضح جليًّا من قوله رحمة الله عليه: «فهذه هي مشهورات المسائل التي في هذا الباب، وهي بالجملة واقعة في أربعة مواضع:

أحدها: معرفة انتقال الطهر إلى الحيض.

والثاني: معرفة انتقال الحيض إلى الطهر.

والثالث: معرفة انتقال الحيض إلى الاستحاضة.

والرابع: معرفة انتقال الاستحاضة إلى الحيض، وهو الذي وردت فيه الأحاديث، وأما الثلاثة فمسكوت عنها، أعني: عن تحديدها، وكذلك الأمر في انتقال النفاس إلى الاستحاضة»[١].

الفرع الرابع: الاختلاف في معرفة انتقال الحيض إلى استحاضة.

اختلف العلماء في أكثر أيام الحيض، كما اختلفوا في أقلها، فروي عن الإمام مالك: أن أكثر أيام الحيض خمسة عشر يومًا، وبه قال الإمام الشافعي. بينما ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أن أكثره عشرة أيام. ويلزم من ذهب إلى هذا التحديد أن يكون ما زاد على ذلك القدر المحدد لأكثر الحيض عنده استحاضة وليس بحيض[٢].

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٧.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٢.

ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى كون مقدار أكثر أيام الحيض من المسائل المسكوت عنها شرعًا - كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقًا -، وأن المستند في تحديده التجربة والعادة[١].

الفرع الخامس: الاختلاف في معرفة انتقال النفاس إلى الاستحاضة.

اختلف العلماء في أكثر النفاس كما اختلفوا في أقله، فذهب الإمام مالك مرة إلى أن أكثر النفاس ستون يومًا، ثم رجع عن ذلك فقال: يُسأل عن ذلك النساء، بينما ثبت أصحابه على القول الأول، الذي قال به الإمام الشافعي كذلك. غير أن أكثر أهل العلم من الصحابة ذهبوا إلى أن أكثره أربعون يومًا، وبه قال الإمام أبو حنيفة. وقد قيل: تعتبر المرأة في ذلك أيام أشباهها من النساء، فإذا جاوزتها فهي مستحاضة. وفرق قوم بين ولادة الذكر وولادة الأنثى، فقالوا: للذكر ثلاثون يومًا وللأنثى أربعون يومًا[٢].

ويرجع هذا الاختلاف إلى كون معرفة انتقال النفاس إلى الحيض من الأمور المسكوت عنها، الذي يعتمد في تقديره وتحديده على العرف والتجربة[٣] - كما سبق ذكر ذلك-، وفي هذا السياق قال الإمام ابن رشد: «وسبب الخلاف: عسر الوقوف على ذلك بالتجربة لاختلاف أحوال النساء في ذلك؛ ولأنه ليس هناك سنة يعمل عليها كالحال في اختلافهم في أيام الحيض والطهر»[٤].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٢- ٦٧.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٤.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٧.

(٤) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦٤.

المطلب الثاني: في الاختلاف في أحكام الصلاة.

الفرع الأول: الاختلاف في جواز إمامة الفاسق.

اختلف العلماء في إمامة الفاسق، فردها قوم بإطلاق، وأجازها قوم بإطلاق، وقال آخرون بالتفصيل. فأوجب الإمام مالك الإعادة أبدًا على من ائتم بمن يشرب الخمر وإن لم يسكر، وذهب القاضي عبدالوهاب وأبو العباس القباب وابن عرفة وغيرهم إلى عدم جواز إمامة الفاسق(١)، وفرق أبو بكر الأبهري بين الفاسق بإجماع وبين الفاسق بالتأويل؛ فإنه معتقد التقرب، فهو أخف من القادم على ما يعتقده معصية(٢). وقال أبو طاهر ابن بشير بأن الخلاف في إمامة الفاسق خلاف حال، فإن كان من التهاون والجرأة بأن يترك ما اؤتمن عليه من فروض الصلاة كالنية والطهارة؛ فلا تصح إمامته، وإن كان مما اضطره هوى غالب إلى ارتكاب كبيرة مع براءته من التهاون والجرأة؛ صحت إمامته وهذا يعلم بقرينة الحال(٣).

وحكى الإمام ابن عرفة في إمامة الفاسق ستة أقوال، أولها: يطلب في الإمام عدم فسقه، وثانيها: في إعادة مأموم الفاسق في الوقت أو أبدًا، وثالثها: إن تأول، ورابعها: إن كان واليًا أو خليفة لم يعيدوا أبدًا، وخامسها: إن خرج فسقه عن الصلاة أجزأت وإلا أبدًا، وسادسها: لا إعادة لنفل(٤).

---

(١) ينظر: التلقين للقاضي عبدالوهاب البغدادي، ص: ٤٨، والذخيرة للقرافي: ٢/٢٣٩، والتاج والإكليل للمواق بحاشية مواهب الجليل للحطاب: ٢/٤١٣.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٤٨، والذخيرة للقرافي: ٢/٢٣٩.

(٣) ينظر: التاج والإكليل للمواق بحاشية مواهب الجليل للحطاب: ٢/٤١٣.

(٤) ينظر: مواهب الجليل للحطاب، وبهامشه التاج والإكليل للمواق: ٢/٤١٣.

وقال الإمام الشافعي: «وكذلك أكره إمامة الفاسق، والمُظْهِر البدع، ومن صلى خلف واحد منهم أجزأته صلاته، ولم تكن عليه إعادة إذا أقام الصلاة»[1]. وقد فصَّل الماوردي من الشافعية بين الفسق الذي يخرج صاحبه من الملة ويباين به أهل الشريعة ويصير به كافرًا، كشارب الخمر بعينها ويعتقد إباحتها وتحليلها، أو من زنى أو لاط مصرًّا لا يرى ذلك حراما، ولا أنه عند الله عظيم، فمن كان بهذه المثابة من الفسق فهو كافر وإمامته غير جائزة، فمن ائتم به كان كمن ائتم بكافر. وأما الفسق الذي لا يخرج صاحبه من الملة، ولا يباين به أهل الشريعة، وهو على ضربين: إما أن يكون في الفعل، وإما أن يكون في الاعتقاد. فهذان الضربان من الفسق لا يكون بهما كافرًا وإمامة من هذا وصفه مكروهة ولا إعادة على من ائتم به[2].

وعند الحنابلة في إمامة الفاسق روايتان، إحداهما: لا تصح إمامة الفاسق مطلقًا، وهي الأشهر، وبها قال أكثر أصحابه[3].

قال ابن حزم: «وتجوز إمامة الفاسق كذلك ونكرهه، إلا أن يكون هو الأقرأ، والأفقه، فهو أولى حينئذ من الأفضل، إذا كان أنقص منه في القراءة، أو الفقه، ولا أحد بعد رسول الله ﷺ إلا وله ذنوب»[4].

وأرجع الإمام ابن رشد سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى كونها من المسائل المسكوت عنها، حيث قال رحمة الله عليه: «وسبب اختلافهم في هذا أنه شيء

(١) الأم للإمام الشافعي: ٢/٣٢٦.

(٢) ينظر: الحاوي الكبير للإمام الماوردي: ٢/٣٢٨- ٣٢٩.

(٣) ينظر: الكافي في الفقه الحنبلي لموفق الدين ابن قدامة: ١/٤١٤، والمبدع شرح المقنع لابن مُفلح الحنبلي (ت ٨٨٤ هـ): ٢/٧٤.

(٤) المحلى لابن حزم: ٤/٢١٢.

مسكوت عنه شرعًا، والقياس فيه متعارض»[١]. كما أشار رحمة الله عليه في ختام كلامه عن الفصل المخصص لمعرفة شروط الإمامة وصفات الإمام، أن الكثير من المسائل المختلف فيها المتعلقة بهذا الباب قد تركها؛ نظرًا لسكوت الشارع عنها، وهذا ما يبدو من قوله رحمة الله عليه: «وفي هذا الباب مسائل كثيرة أعني من اختلافهم في الصفات المشترطة في الإمام تركنا ذكرها لكونها مسكوتًا عنها في الشرع»[٢].

الفرع الثاني: الاختلاف في الزمان الذي يجوز للمسافر إذا أقام فيه في بلد أن يقصر صلاته.

اختلف العلماء في الزمان الذي يجوز للمسافر إذا أقام فيه في بلد أن يقصر الصلاة اختلافًا كثيرًا، حكى ابن عبدالبر نحوًا من أحد عشر قولًا، منها: قول الإمام مالك والشافعي والليث والطبري وأبي ثور: إذا نوى إقامة أربعة أيام أتم، وهو قول سعيد بن المسيب في رواية. وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري: إذا نوى إقامة خمسة عشر يومًا أتم، وإن كان أقل قصر، وهو قول ابن عمر وقول سعيد بن المسيب في رواية أخرى. وقال الأوزاعي: إن نوى إقامة ثلاثة عشر يومًا أتم، وإن نوى أقل قصر، وعن سعيد بن المسيب قول ثالث: إذا أقام ثلاثًا أتم. وقيل: إذا أزمع المسافر على مقام اثني عشر أتم الصلاة رواه نافع عن ابن عمر. وقال الإمام أحمد بن حنبل: إذا أجمع المسافر مقام إحدى وعشرين صلاة مكتوبة قصر، وإن زاد على ذلك أتم[٣].

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٤٨.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٤٩.

(٣) ينظر: التمهيد لابن عبدالبر: ١١/ ١٨١- ١٨٢- ١٨٣، وبداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٧٠.

غير أن الأشهر من هذه الأقوال ما عليه فقهاء الأمصار: الإمام مالك والشافعي ومن وافقهما: أنه إذا أزمع المسافر على إقامة أربعة أيام أتم. والإمام أبو حنيفة ومن وافقه أنه إذا أزمع على إقامة خمسة عشر يومًا أتم. والإمام أحمد وداود أنه إذا أزمع على أكثر من أربعة أيام أتم(١).

«وسبب الخلاف: أنه أمر مسكوت عنه في الشرع. والقياس على التحديد ضعيف عند الجميع، ولذلك رام هؤلاء كلهم أن يستدلوا لمذهبهم من الأحوال التي نقلت عنه عليه الصلاة والسلام أنه أقام فيها مقصرًا، أو أنه جعل لها حكم المسافر»(٢).

المطلب الثالث: في الاختلاف في أحكام الصيام.

الفرع الأول: الاختلاف فيما يرد الجوف مما ليس بمغذ، وفيما يرده لكن من غير منفذ الطعام والشراب، وفيما يرد باطن سائر الأعضاء ولا يرد الجوف، هل يجب الإمساك عنه أم لا؟.

استهل ابن رشد حديثه عن الإمساك - الذي هو الركن الثاني من أركان الصيام - بذكر إجماع العلماء، على وجوب الإمساك على الصائم زمان الصوم عن المطعوم والمشروب والجماع، ثم أردف رحمة الله عليه ذلك بإيراد ما اختلفوا فيه، سواء كان مسكوتًا عنه أو منطوقًا به، كما يتضح من قوله: «واختلفوا من ذلك في مسائل: منها مسكوت عنها، ومنها منطوق بها»(٣).

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٧٠.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ١٧٠.

(٣) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٧٨.

وذكر من المسكوت عنه ثلاث مسائل:

إحداها: الاختلاف فيما يرد الجوف مما ليس بمغذ.

ثانيها: الاختلاف فيما يرد الجوف من غير منفذ الطعام والشراب، مثل: الحقنة.

ثالثها: الاختلاف فيما يرد باطن سائر الأعضاء ولا يرد الجوف مثل أن يرد الدماغ ولا يرد المعدة(١).

ويبدو أن السبب الحقيقي والمباشر في الاختلاف في هذه المسائل هو كونها من المسائل مسكوت عنها شرعًا. هذا السكوت الذي اقتضى من العلماء إعمال جملة من الأصول الشرعية للكشف عن الحكم السكوت عنه، منها القياس الذي اختلف فيه، فكان سبب الاختلاف هو قياس المغذي على غير المغذي، وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذي والمسكوت عنه غيره. فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول لم يلحق المغذي بغير المغذي، ومن رأى أنها عبادة غير معقولة، وأن المقصود منها إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف سوى بين المغذي وغير المغذي(٢).

الفرع الثاني: الاختلاف في وجوب الإطعام على المعسر الذي أفطر عمدًا في رمضان إذا أيسر، بعدما كان معسرًا في وقت الوجوب.

اختلف الفقهاء في وجوب الإطعام على المعسر الذي أفطر عمدًا في رمضان إذا أيسر، بعدما كان معسرًا في وقت الوجوب، هل يجب عليه الإطعام أم لا؟ قال

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٧٨.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٧٨.

الأوزاعي: لا شيء عليه إن كان معسرًا. وأما الإمام الشافعي فتردد في ذلك[1].

«والسبب في اختلافهم في ذلك: أنه حكم مسكوت عنه فيحتمل أن يشبه بالديون، فيعود الوجوب عليه في وقت الإثراء، ويحتمل أن يقال: لو كان ذلك واجبًا عليه لبينه له عليه الصلاة والسلام»[2].

المطلب الرابع: في الاختلاف في أحكام الاعتكاف.

الفرع الأول: الاختلاف في العمل الذي يخص الاعتكاف.

اختلف العلماء في العمل الذي يخص المعتكف على قولين:

فقيل: يشرع للمعتكف الصلاة وذكر الله وقراءة القرآن لا غير ذلك من أعمال البر والقرب، وهو مذهب ابن القاسم والإمام الشافعي وأبي حنيفة.

وقيل: يشرع له جميع أعمال القرب والبر المختصة بالآخرة، وهو مذهب ابن وهب، فعلى هذا المذهب يشهد الجنائز ويعود المرضى ويدرس العلم، وعلى المذهب الأول لا، وهذا هو مذهب الثوري[3].

قال ابن رشد مبينًا سبب هذا الاختلاف: «وسبب اختلافهم: أن ذلك شيء مسكوت عنه، أعني: أنه ليس فيه حد مشروع بالقول»[4]. ثم بيَّن رحمة الله عليه وجه ما ذهب إليه كل قول، فمن فهم من الاعتكاف حبس النفس على الأفعال المختصة بالمساجد، قال بأن المعتكف لا يجوز له إلا الصلاة

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٩٣.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٩٣.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٩٩.

(٤) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٩٩.

والقراءة. ومن فهم منه حبس النفس على القرب الأخروية كلها أجاز له غير ذلك مما ذكر من أعمال الخير، سواء كانت مختصة بالمساجد أو غير ذلك[١].

الفرع الثاني: الاختلاف في المدة التي ينقطع بها اعتكاف المعتكف إذا خرج من المسجد لغير حاجة.

اختلف الفقهاء إذا خرج المعتكف من معتكفه لغير حاجة متى ينقطع اعتكافه. فقال الإمام الشافعي: ينتقض اعتكافه عند أول خروجه، وبعضهم رخص في الساعة، وبعضهم في اليوم[٢]. قال محمد بن الحسن الشيباني: «قال أبو حنيفة: إذا خرج ساعة من المسجد من غير عذر استقبل الاعتكاف. وكذلك إذا خرج من المسجد لغير حاجة يومًا أو أكثر من نصف يوم، فعليه أن يستقبل اعتكافه في قول أبي يوسف»[٣].

ويرجع الاختلاف في هذه المسألة إلى كون الشارع الحكيم ترك تحديدها وسكت عنها؛ فكانت محل أنظار المجتهدين، كما قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم: أنه ليس في ذلك حد منصوص عليه إلا الاجتهاد، وتشبيه ما لم يتفقوا عليه بما اتفقوا عليه»[٤].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٢٩٩.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٠٢، والهداية شرح بداية المبتدئ لبرهان الدين المرغيناني (المتن)، وبحاشية شرح العلامة عبدالحي اللكنَوِي: ٢/٢٩٢، وتحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي (ت ٥٣٩ هـ): ١/٣٧٤.

(٣) الأصل للإمام الشيباني:٢/١٨٤.

(٤) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٠٢.

الفرع الثالث: الاختلاف في الأشياء التي إذا قطعت الاعتكاف أوجبت الاستئناف أو البناء.

اختلف الفقهاء في الأشياء التي إذا قطعت الاعتكاف، هل توجب الاستئناف أم البناء مثل المرض؟ فإن منهم من قال: إذا قطع المرض الاعتكاف بنى المعتكف، وهو قول الإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي. ومنهم من قال: يستأنف الاعتكاف، وهو قول الثوري. ولا خلاف عندهم أن الحائض تبني[1]. وقال محمد بن الحسن الشيباني: «وإذا مرض المعتكف فخرج من المسجد يومًا أو أكثر من نصف يوم، فعليه أن يستقبل الاعتكاف إن كان اعتكافًا واجبًا. وهذا قول أبي يوسف»[2].

وقال شهاب الدين عبدالرحمن ابن عسكر المالكي: «ومن عرض له ما يمنعه إتمامه من مرض أو حيض ولم يمكنه المقام خرج وعليه حرمة الاعتكاف، فإذا زال عذره عاد في الفور»[3]. وقال ابن جزي الغرناطي: «ولا يخرج من معتكفه إلا لأربعة أشياء: لحاجة الإنسان، ولما لا بد منه من شراء معاشه، وللمرض، والحيض. وإذا خرج لشيء من ذلك فهو في حكم الاعتكاف حتى يرجع»[4].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «وإن نذر اعتكاف مدة متتابعة فخرج لما لا بد منه كالأكل والشرب، وقضاء حاجة الإنسان، والحيض، والمرض، وقضاء

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٠٤.

(٢) الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني: ٢/ ١٨٤.

(٣) إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك لابن عسكر، ص: ٧٩.

(٤) القوانين الفقهية لابن جزي الغرناطي، ص: ٢٢٧.

العدة، وأداء شهادة تعينت عليه لم يبطل اعتكافه، فإن خرج لما له منه بد من زيارة، وعيادة، وصلاة جمعة بطل اعتكافه إلا أن يكون قد شرط ذلك في نذره فلا يضره»[١].

والاختلاف في هذه المسألة يرجع بالأساس إلى سكوت الشارع الحكيم عنها وترك تحديدها، كما يتضح من قول الإمام ابن رشد: «والسبب في اختلافهم في هذا الباب: أنه ليس في هذه الأشياء شيء محدود من قبل السمع، فيقع التنازع من قبل تشبيههم ما اتفقوا عليه بما اختلفوا فيه، أعني: بما اتفقوا عليه في هذه العبادة، أو في العبادات التي من شرطها التتابع مثل صوم النهار وغيره»[٢].

المطلب الخامس: في الاختلاف في أحكام الذبائح.

الفرع الأول: الاختلاف في الوقت الذي يذبح فيه أضحيته من ليس له إمام من أهل القرى.

أشار ابن رشد في سياق حديثه عن الباب الثالث من كتاب الضحايا، المتعلق بأحكام الذبح إلى فرع مسكوت عنه حصل فيه الخلاف بين العلماء، وهو كما قال رحمة الله عليه: «واختلفوا من هذا الباب في فرع مسكوت عنه وهو: متى يذبح من ليس له إمام من أهل القرى؟»[٣]. وفيه أربعة أقوال:

الأول: يتحرون ذبح أقرب الأئمة إليهم، وهو قول الإمام مالك.

---

(١) التنبيه في الفقه الشافعي لأبي إسحاق الشيرازي، ص: ٦٨.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٠٤.

(٣) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٠٧.

والثاني: يتحرون قدر الصلاة والخطبة ويذبحون. وإليه ذهب الإمام الشافعي.

والثالث: قول أبي حنيفة: من ذبح من هؤلاء بعد الفجر أجزأه.

والرابع: قال قوم من ذبح بعد طلوع الشمس أجزأه[1].

وسبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة راجع إلى كونها مسألة مسكوتًا عنها شرعًا – كما هو واضح من قول ابن رشد -؛ إذ ليس هناك نص شرعي يعتمد عليه في تحديد الوقت الذي يذبح فيه من لا إمام له من أهل القرى، فكان ذلك محل اجتهاد العلماء، وما كان مسلك تحديده الاجتهاد فلا ريب في الاختلاف فيه.

الفرع الثاني: الاختلاف في استقبال القبلة بالذبيحة.

اختلف العلماء في استقبال القبلة بالذبيحة، فاستحبه قوم، وأجاز آخرون ذلك، وأوجبه قوم، وكرهه قوم آخر، والكراهية والمنع موجودان في المذهب المالكي[2]. وحكى أبو بكر الحدادي الحنفي الاتفاق على أن استقبال القبلة بالذبيحة ليس بواجب، وإنما هو سنة. وقال ابن رفعة الشافعي باستحبابها، وردَّ على من قال بكراهتها لكون الذبح هو حالة إخراج نجاسة؛ كحالة التغوط والبول، ببيان الفرق بين الحالتين، وهو أن هذه حالة يستحب فيها ذكر الله تعالى؛ فاستحب فيها استقبال القبلة؛ بخلاف تلك مع أن كشف العورة يلازمها[3].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٠٧.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤١٩.

(٣) ينظر: كفاية النبيه في شرح التنبيه لابن رفعة: ٨/١٥٣- ١٥٤، والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشربيني: ٢/٥٧١- ٥٧٢.

وقال جمال الدين الصردفي الريمي مبينًا مذاهب العلماء في هذه المسألة: «عند الشافعي وكافة العلماء استقبال القبلة بالذبيحة مستحب غير واجب، وبه قال من الزيدية الناصر. وعند الإمامية يجب ذلك عند إمكانه، وعند ابن عباس يكره ذلك. وعند أبي طالب من الزيدية إذا اعتقد غير هذه القبلة أنها قبلة فاستقبل إليها بنفسه أو بالذبيحة لا تؤكل لكفره، وكذا لو ترك الاستقبال استخفافًا، حرم لكفره»(١).

وهذه المسألة المختلف فيها مسكوت عنها كما قال ابن رشد: «وهي مسألة مسكوت عنها، والأصل فيها الإباحة إلا أن يدل الدليل على اشتراط ذلك، وليس في الشرع شيء يصلح أن يكون أصلًا تقاس عليه هذه المسألة»(٢)؛ ولهذا حصل الخلاف فيها بين العلماء.

المبحث الثاني
في الاختلاف في أحكام المعاملات.

تمهيد:

القاعدة الأصولية الفقهية: أن «الأصل في العادات عدم الحظر، فلا يحظر منها إلا ما حظره الله سبحانه وتعالى»(٣)، وفي لفظ آخر: أن «الأصل في

(١) المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة لجمال الدين الصردفي الريمي: ١/٤٢٦.
(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤١٩.
(٣) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٩/١٣.

العادات العفو، فلا يحظر منها إلا ما حرمه الله تعالى»[1]، وبعبارة أخرى: «الأَصل في المعاملات أن لا يُحْذَر منها إلا ما حَذَّرَ اللَّهُ منه»[2].

فالمعاملات والعادات من بيع وشراء وإجارة وأكل وشرب ولباس وغيرها من الوسائل والتدابير، التي يحتاجها الإنسان لتسيير شؤونه الاقتصادية والاجتماعية، وتلبية رغباتهم واحتياجاتهم الفردية والجماعية، هي مسائل متشعبة ومتجددة، يصعب حصرها والإحاطة بجميعها؛ لأنها تتجدد بتجدد مطالب الناس وحاجاتهم الفردية والجماعية، وتتسع وتتطور بتطور حياتهم واتساعها، ولهذا جاءت الشريعة الإسلامية ضابطة ومقننة للمعاملات والعادات؛ فنصت على الضوابط التي ينبغي للإنسان أن ينضبط بها، ورسمت له الحدود التي لا يحل له أن يتخطاها، وسكتت عن أكثر الأحكام الفرعية وأغلب التفاصيل الجزئية للمعاملات؛ لأن من سماتها عدم الثبات والتغير بتغير الأماكن والأزمان والأحوال، فالحمل فيها على حكم لا يتغير إيقاع للناس في الحرج والمشقة، كما قال محمد الطاهر بن عاشور: «فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحملُ فيها على حكم لا يتغيّرُ حرجٌ عظيم على كثير من طبقات الأمة (...) ولذلك نجد أحكام المعاملات في القرآن مسوقة غالبًا بصفة الكلية»[3]. ولهذا كانت «الأحاديث في المعاملات قليلة؛ لأن «الأصل في المعاملات الحل»، وإنما

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية: ٢٩/١٣.

(٢) فيض الباري على صحيح البخاري لمحمد أنور شاه الكشميري، وبحاشيته بدر الساري إلى فيض الباري لمحمد بدر عالم الميرتهي: ٢/٤٦٨.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية للإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ١٣٤.

جاءت الشرائع بوضع ضوابط للعباد، مثل: (البَيِّعَانِ بِالخِيَارِ...)[١] و(لاَ تَبِعْ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ)[٢]. فالأحاديث في البيوع مثلاً قليلة، فربما لا تكون بقدر ما جاء في بعض أبواب العبادات»[٣].

ومن ثَمَّ كان نطاق المسكوت عنه في باب المعاملات كبيرًا ومجاله واسعًا، خلافًا للعبادات؛ ولهذا كان القياس ميدانه العادات والمناكحات وسائر أحكام الشرعية المتعلقة بها؛ لأنه يعتبر من أهم مسالك الكشف عن الحكم الشرعي المسكوت عنه. قال ابن العربي: «ونطاق القياس في العبادات ضيق، وإنما ميدانه المعاملات والمناكحات وسائر أحكام الشرعيات، والعبادات موقوفة على النَّص»[٤]. وقال ابن عاشور: «ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلاً نادراً، وكان معظمه داخلاً في المعاملات»[٥].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في عدة مواضع، منها: كتاب البيوع، باب إذا بيَّن البيعان ولم يكتما ونصحا، حديث رقم: ٢٠٧٩، وباب ما يمحق الكذب والكتمان في البيع، حديث رقم: ٢٠٨٢، وباب كم يجوز الخيار؟ حديث رقم: ٢١٠٨، وأخرجه كذلك الإمام مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، حديث رقم: ١٥٣٢، والإمام أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في خيار المتبايعين، حديث رقم: ٣٤٥٩، وأخرجه الإمام الترمذي في سننه كذلك، كتاب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا، حديث رقم: ١٢٤٦، والإمام النسائي في «السنن الصغرى»، كتاب البيوع، باب وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما، حديث رقم: ٤٤٦٤، والإمام ابن ماجه، أبواب التجارات، باب البيعان بالخيار ما لم يفترقا، حديث رقم: ٢١٨٢.

(٢) أخرجه الإمام أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، حديث رقم: ٣٥٠٣، والإمام الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، حديث رقم: ١٢٣٢، وأخرجه الإمام النسائي في سننه كذلك، كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع، حديث رقم: ٤٦١١، والإمام ابن ماجه في سننه، أبواب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يضمن، حديث رقم: ٢١٨٧. قال الترمذي: حديث حسن.

(٣) كتاب الحج من بلوغ المرام لعبدالله بن مانع الروقي، ص: ٧.

(٤) المحصول لابن العربي، ص: ٩٥.

(٥) مقاصد الشريعة الإسلامية للإمام محمد الطاهر بن عاشور، ص: ١٣٤.

وعليه، فإذا كانت القاعدة أن الشريعة الإسلامية أتت ضابطة ومقننة للمعاملات، وأن الشارع الحكيم ترك التنصيص على معظم الأحكام الجزئية المتعلقة بها وسكت عن أكثر تفصيلاتها، وأوكل التصرف فيها للإنسان بما وهبه من وسائل الإدراك والتفكير، وبما وضع له من قواعد وضوابط يسترشد بها في حياته واكتفى بتوجيهه وتقويمه؛ فإذا كان الأمر كذلك، كان الاختلاف في أحكام المعاملات وفروعها بسبب سكوت الشارع كثيرًا ومجاله واسعًا. وسيتم في هذا المطلب – وبالله التوفيق – ذكر مسائل فقهية مختلف فيها في مجال المعاملات، يرجع سبب الخلاف فيها إلى سكوت الشارع الحكيم وتركه، ونظرًا لكثرة هذه الفروع وتعددها؛ سيتم الاقتصار في الغالب على الأمثلة التي صُرح فيها بأن سبب الاختلاف فيها يرجع أساسًا إلى سكوت الشارع عن الحكم أو ما في معناه.

المطلب الأول: في الاختلاف في أحكام الزواج والطلاق.

الفرع الأول: الاختلاف في الإعسار بالصداق.

اختلف الفقهاء في الإعسار بالصداق، فقال الإمام الشافعي: تخير إذا لم يدخل بها، وبه قال الإمام مالك. واختلف أصحابه في قدر التلوم له؛ فقيل: ليس له في ذلك حد، وقيل: سنة، وقيل: سنتين. وقال أبو حنيفة: هي غريم من الغرماء لا يفرق بينهما ويؤخذ بالنفقة، ولها أن تمنع نفسها حتى يعطيها المهر[1].

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤١٩.

وهذه مسألة مسكوت عنها؛ ولهذا اختلف فيها العلماء، فمنهم من رأى تغليب شبه النكاح في ذلك بالبيع، ومنهم من رأى تغليب شبه الضرر اللاحق للمرأة في ذلك من عدم الوطء بالإيلاء والعنة[١].

الفرع الثاني: الاختلاف في الإعسار بالنفقة.

اختلف الفقهاء في الإعسار بالنفقة، فقال الإمام مالك والشافعي وأحمد وأبو ثور وأبو عبيد وجماعة: يفرق بينهما، وهو مروي عن أبي هريرة وسعيد بن المسيب. وقال الإمام أبو حنيفة والثوري: لا يفرق بينهما، وبه قال أهل الظاهر[٢].

وسبب اختلافهم في هذه المسألة يرجع إلى كونها بالأساس من المسائل المسكوت عنها، والتي سبيل معرفة الحكم المترتب عنها الاجتهاد؛ فاستند الجمهور في تحديد الحكم المترتب عن الإعسار بالنفقة على القياس، وذلك بتشبيه الضرر الواقع من ذلك بالضرر الواقع من العنة. بينما ذهب أبو حنيفة ومن وافقه إلى استصحاب الحال وترك إعمال القياس؛ لأنه يرى أن العصمة قد ثبتت بالإجماع، فلا تنحل إلا بإجماع أو بدليل من كتاب الله أو سنة نبيه[٣].

الفرع الثالث: الاختلاف في المفقود الذي تجهل حياته وموته.

اختلف العلماء في المفقود الذي تجهل حياته أو موته في أرض الإسلام، فقال الإمام مالك: يضرب لامرأته أجل أربع سنين من يوم ترفع أمرها إلى

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٨٩.
(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٨٩.
(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٨٩- ٤٩٠.

الحاكم، فإذا انتهى الكشف عن حياته أو موته فجهل ذلك ضرب لها الحاكم الأجل، فإذا انتهى اعتدت عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرًا وحلت، قال: وأما ماله فلا يورث حتى يأتي عليه من الزمان ما يعلم أن المفقود لا يعيش إلى مثله غالبًا. فقيل: سبعون، وقيل: ثمانون، وقيل: تسعون، وقيل: مئة فيمن غاب وهو دون هذه الأسنان، وروي هذا القول عن عمر بن الخطاب، وهو مروي أيضًا عن عثمان -رضي الله عنهما- وبه قال الليث. وقال الشافعي وأبو حنيفة والثوري: لا تحل امرأة المفقود حتى يصح موته، وقولهم مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما[1].

والسبب في اختلافهم في هذه المسألة هو معارضة استصحاب الحال للقياس؛ لأنها من المسائل المسكوت عنها، وذلك أن استصحاب الحال يوجب أن لا تنحل عصمة إلا بموت أو طلاق حتى يدل الدليل على غير ذلك. وأما القياس فهو تشبيه الضرر اللاحق لها من غيبته بالإيلاء والعنة، فيكون لها الخيار كما يكون في هذين[2].

الفرع الرابع: الاختلاف في عدة الأمة المتوفى عنها من تحل له.

الأمة المتوفى عنها من تحل له لا تخلو أن تكون زوجة، أو ملك يمين، أو أم ولد، أو غير أم ولد، فأما الزوجة فقال الجمهور: إن عدتها نصف عدة الحرة قاسوا ذلك على الدية. وقال أهل الظاهر: بل عدتها عدة الحرة، وكذلك عندهم عدة الطلاق مصيرًا إلى التعميم.

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٩٠.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٤٩٠.

وأما أم الولد فقال الإمام مالك والشافعي وأحمد والليث وأبو ثور وجماعة: عدتها حيضة، وبه قال ابن عمر. وقال الإمام مالك: وإن كانت ممن لا تحيض اعتدت ثلاثة أشهر، ولها السكنى. وقال الإمام أبو حنيفة وأصحابه والثوري: عدتها ثلاثة حيض، وهو قول علي وابن مسعود رضي الله عنهما. وقال قوم: عدتها نصف عدة الحرة المتوفى عنها زوجها. وقال قوم: عدتها عدة الحرة أربعة أشهر وعشر(١).

قال الإمام ابن رشد مبينا سبب الخلاف في عدة الأمة: «فسبب الخلاف أنها مسكوت عنها، وهي مترددة الشبه بين الأمة والحرة»(٢).

المطلب الثاني: في الاختلاف في أحكام الإيلاء.

الإيلاء في اللغة من فعل آلَى يُؤْلِي إِيلَاءً: حَلَفَ(٣)، وأما في الاصطلاح فهو - كما عرفه ابن رشد - أن يحلف الرجل أن لا يطأ زوجته، إما مدة هي أكثر من أربعة أشهر، أو أربعة أشهر، أو بإطلاق على الاختلاف المذكور في ذلك عنده(٤).

وقد استهل رحمة الله عليه كتاب الإيلاء بالتنصيص على أن الأصل المعتمد عليه في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿ ۞ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا۟ ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ ۚ إِنَّ

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٢٩.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٢٩.

(٣) ينظر: كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ)، مادة: (ألا)، ولسان العرب لابن منظور (ت ٧١١ هـ)، مادة: (ألا).

(٤) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٢.

﴿اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴿٢٤٣﴾ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٤]، ثم بعد كلامه رحمة الله عليه عن بعض مسائل هذا الباب، والمتعلقة بانقضاء الأشهر الأربعة ويمين الإيلاء ومدته، بيَّن السبب الرئيس في الاختلاف الحاصل في هذا الباب، والذي أرجعه أساسًا إلى أمرين اثنين: الأول: عموم الآية أو الإجمال الحاصل فيها، والثاني: سكوت الشارع عن الحكم. حيث قال رحمة الله عليه: «والسبب في اختلافهم في المدة: إطلاق الآية. فاختلافهم في وقت الفيء، وفي صفة اليمين ومدته هو كون الآية عامة في هذه المعاني أو مجملة، وكذلك اختلافهم في صفة المولي والمولى منها ونوع الطلاق على ما سيأتي بعد. وأما ما سوى ذلك فسبب اختلافهم فيه: هو سبب السكوت عنها»[1].

وفي هذا المطلب – وبالله التوفيق – سيتم الوقف على بعض أحكام الإيلاء المختلف فيها بسبب السكوت التشريعي، والتي أشار إليها ابن رشد بقوله: «وأما ما سوى ذلك فسبب اختلافهم فيه: هو سبب السكوت عنها»، ثم فصَّل القول فيها بعد ذلك، وهي مجملة في خمسة فروع.

الفرع الأول: الاختلاف في المولي الذي لم يفئ ولم يعزم الطلاق.

اختلف الفقهاء في المولي الذي أبى الفيء أو الطلاق، هل يطلق القاضي أو يحبس حتى يطلق؟ فإن الإمام مالك قال: يطلق القاضي عليه. وقال أهل الظاهر: يحبس حتى يطلقها بنفسه.

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٣- ٥٣٤.

وسبب الخلاف يرجع بالأساس إلى سكوت الشارع عن الحكم، الذي اضطر معه العلماء إلى الاجتهاد للكشف عن الحكم واستنباطه؛ فتعارض لديهم الأصل المعروف في الطلاق مع المصلحة، فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال: لا يقع الطلاق إلا من الزوج. ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال: يطلق السلطان وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل، والمنقول عن الإمام مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك[١].

وهذا ما أكده القاضي محمد ثناء الله الحنفي المظهري (ت ١١٢٥ هـ) في سياق شرحه للآيات المتعلقة بالإيلاء، إذ قال بعد حديثه عن شقين منه: «وبقي شق ثالث وهو أن لا يفيء ولا يعزم على الطلاق، وحكم هذا الشق مسكوت عنه؛ فاختلف فيه قول القائلين بهذا التأويل. فقال أكثرهم: يطلّق الحاكم عليه؛ لأنه لما امتنع عن الإمساك بالمعروف ينوب الحاكم عنه في التسريح بالإحسان كما في العنين. وفي رواية عن الإمام الشافعي وأحمد أنه يضيق الحاكم عليه حتى يطلق. وقال الإمام أبو حنيفة: تأويله: إن عزموا وقوع الطلاق باستمراره على ترك الفيء حتى انقضت المدة وقع الطلاق به»[٢].

الفرع الثاني: الاختلاف في تكرار الإيلاء إذا طلق الزوج زوجته المولى منها، ثم راجعها.

اختلف الفقهاء هل يتكرر الإيلاء إذا طلق الزوج زوجته ثم راجعها أم لا؟

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٢٤.

(٢) تفسير المظهري للقاضي محمد ثناء الله الحنفي المظهري: ١/٣٢٥- ٣٢٦.

فإن الإمام مالك يقول: إذا راجعها فلم يطأها تكرر الإيلاء عليه، وهذا عنده في الطلاق الرجعي والبائن. وقال الإمام أبو حنيفة: الطلاق البائن يسقط الإيلاء، وهو أحد قولي الإمام الشافعي، وهذا القول هو الذي اختاره المزني وجماعة من العلماء على أن الإيلاء لا يتكرر بعد الطلاق إلا بإعادة اليمين.

والسبب في اختلافهم في هذه المسألة يرجع إلى كون سبيل معرفتها هو الاجتهاد؛ لأنها من المسائل المسكوت عنها؛ فتعارض عند الفقهاء المصلحة مع ظاهر شرط الإيلاء، وذلك أنه لا إيلاء في الشرع إلا حيث يكون يمين في ذلك النكاح بنفسه لا في نكاح آخر، ولكن إذا راعينا هذا وجد الضرر المقصود إزالته بحكم الإيلاء، ولذلك رأى مالك أنه يحكم بحكم الإيلاء بغير يمين إذا وجد معنى الإيلاء[1].

الفرع الثالث: الاختلاف في عدة الزوجة المولى منها.

اختلف الفقهاء في الزوجة المولى عنها، هل تلزمها عدة أم ليس تلزمها؟ فذهب الجمهور إلى أن العدة تلزمها. وقال جابر بن زيد: لا تلزمها عدة إذا كانت قد حاضت في مدة أربعة الأشهر ثلاث حيض، وقال بقوله طائفة، وهو مروي عن ابن عباس. وحجته أن العدة إنما وضعت لبراءة الرحم، وهذه قد حصلت لها البراءة. وحجة الجمهور أنها مطلقة، فوجب أن تعتد كسائر المطلقات[2].

وسبب الخلاف في هذه المسألة أنها من المسائل المسكوت عنها، وأنها محل أنظار المجتهدين، الذين لاحظوا أن العدة جمعت بين عبادة ومصلحة:

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٤.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٤.

فمن لحظ جانب المصلحة لم ير عليها عدة، ومن لحظ جانب العبادة أوجب عليها العدة[١].

الفرع الرابع: الاختلاف في إيلاء العبد.

اختلف العلماء في إيلاء العبد، فإن مالكًا قال: إيلاء العبد شهران، على النصف من إيلاء الحر، قياسًا على حدوده وطلاقه. وقال الشافعي وأهل الظاهر: إيلاؤه مثل إيلاء الحر أربعة أشهر تمسكًا بالعموم، والظاهر أن تعلق الأيمان بالحر والعبد سواء، والإيلاء يمين، وقياسًا أيضًا على مدة العنين. وقال أبو حنيفة: النقص الداخل على الإيلاء معتبر بالنساء لا بالرجال كالعدة، فإن كانت المرأة حرة كان الإيلاء إيلاء الحر وإن كان الزوج عبدًا، وإن كانت أمة فعلى النصف. ويرجع سبب اختلافهم في هذه المسألة إلى سكوت الشارع عن حكمها، كما أشار إلى ذلك ابن رشد؛ فكان مستندهم الرئيس في تحديد مدة إيلاء العبد هو الاجتهاد؛ فحصل الخلاف[٢].

الفرع الخامس: الاختلاف في شرط الرجعة.

اختلف الفقهاء في شرط الرجعة، هل من شرطها أن يطأ المولي في العدة أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أن ذلك ليس من شرطها. وأما مالك فإنه قال: إذا لم يطأ فيها من غير عذر مرض أو ما أشبه ذلك فلا رجعة عنده له عليها وتبقى على عدتها، ولا سبيل له إليها إذا انقضت العدة. وحجة الجمهور: أنه

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٤.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٥.

لا يخلو أن يكون الإيلاء يعود برجعته إياها في العدة أو لا يعود، فإن عاد لم يعتبر واستؤنف الإيلاء من وقت الرجعة، وإن لم يعد الإيلاء لم يعتبر أصلا إلا على مذهب من يرى أن الإيلاء يكون بغير يمين. وكيفما كان فلا بد من اعتبار أربعة الأشهر من وقت الرجعة. وأما مالك فإنه قال: كل رجعة من طلاق كان لرفع ضرر، فإن صحة الرجعة معتبرة فيه بزوال ذلك الضرر، وأصله المعسر بالنفقة إذا طلق عليه ثم ارتجع، فإن رجعته تعتبر صحتها بيساره[1].

وهذه المسألة من المسائل المسكوت عنها؛ ولهذا تباينت أقوال الفقهاء فيها، إذ عوَّلوا في تحديدها – أساسًا – على قياس الشبه؛ فاختلفوا في الوجه الذي تشبه به الرجعة، فمن شبهها بابتداء النكاح أوجب فيها تجدد الإيلاء، ومن شبهها برجعة المطلق لضرر لم يرتفع منه ذلك الضرر قال: يبقى على الأصل[2].

المطلب الثالث: في الاختلاف في أحكام البيوع.

استهل ابن رشد الباب الثالث من كتاب البيوع، والمتعلق بالبيوع المنهي عنها من قبل الغبن الذي سببه الغرر، بذكر ضروب الغرر الحاصلة في المبيعات من جهة الجهل، الذي يأتي على أوجه: إما من جهة الجهل بتعيين المعقود عليه، أو تعيين العقد، أو من جهة الجهل بوصف الثمن والمثمون المبيع أو بقدره أو بأجله إن كان هنالك أجل، وإما من جهة الجهل بوجوده

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٥.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٣٥.

أو تعذر القدرة عليه، وهذا راجع إلى تعذر التسليم، وإما من جهة الجهل بسلامته[١].

وأردف ذلك رحمة الله عليه ببيان أنواع البيوع التي توجد فيها هذه الضروب من الغرر، والتي قسمها إلى قسمين:

الأول: بيوع منطوق بها، وأكثرها متفق عليه، وإنما حصل الخلاف فيها في شرح أسمائها فقط.

والثاني: بيوع مسكوت عنها، وهي بيوع مختلف فيها بسبب سكوت الشارع عنها.

وهذا ما يتضح جليًّا من قوله: «ومن البيوع التي توجد فيها هذه الضروب من الغرر: بيوع منطوق بها، وبيوع مسكوت عنها، والمنطوق به أكثره متفق عليه، وإنما يختلف في شرح أسمائها، والمسكوت عنه مختلف فيه. ونحن نذكر أولًا المنطوق به في الشرع، وما يتعلق به من الفقه، ثم نذكر بعد ذلك من المسكوت عنه ما شهر الخلاف فيه بين فقهاء الأمصار ليكون كالقانون في نفس الفقه، أعني: في رد الفروع إلى الأصول»[٢].

فبعد أن فصَّل رحمة الله عليه القول في البيوع المنطوق بها، شرع في بيان أشهر البيوع المسكوت عنها والمختلف فيها بين الفقهاء؛ لتكون أصلًا لغيرها كما تمت الإشارة إلى ذلك سابقا في أكثر من مناسبة، وهذا ما أكده رحمة الله عليه مرة أخرى – هنا - في بداية حديثه عن المسائل المسكوت عنها في هذه

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٧٥.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٧٥.

البيوع بقوله: «وأما المسائل المسكوت عنها في هذا الباب المختلف فيها بين فقهاء الأمصار فكثيرة، لكن نذكر منها أشهرها لتكون كالقانون للمجتهد النظار»[1]. وإجمالها في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الاختلاف في المبيع الغائب أو المتعذر الرؤية.

اختلف الفقهاء في جواز بيع مبيع غائب أو متعذر الرؤية، فقال قوم: بيع الغائب لا يجوز بحال من الأحوال لا ما وصف ولا ما لم يوصف، وهذا أشهر قولي الشافعي، وهو المنصوص عند أصحابه، يعني: أن بيع الغائب على الصفة لا يجوز. وقال مالك وأكثر أهل المدينة: يجوز بيع الغائب على الصفة إذا كانت غيبته مما يؤمن أن تتغير فيه قبل القبض صفته. وقال أبو حنيفة: يجوز بيع العين الغائبة من غير صفة، ثم له إذا رآها الخيار، فإن شاء أنفذ البيع وإن شاء رده. وكذلك المبيع على الصفة من شرطه عندهم خيار الرؤية وإن جاء على الصفة، وعند مالك أنه إذا جاء على الصفة فهو لازم، وعند الشافعي لا ينعقد البيع أصلًا في الموضعين[2].

وسبب الخلاف في هذه المسألة: هل نقصان العلم المتعلق بالصفة عن العلم المتعلق بالحس هو جهل مؤثر في بيع الشيء فيكون من الغرر الكثير، أم ليس بمؤثر وأنه من الغرر اليسير المعفو عنه؟ هذا أمر مسكوت عنه، وهو السبب الرئيس في اختلاف الفقهاء، الذين اجتهدوا في تحديد نوع الغرر في هذا الصنف من البيوع المسكوت عنها فاختلفت اجتهاداتهم؛ فالإمام الشافعي

(١) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٨٢.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٨٢.

رآه من الغرر الكثير، بينما رآه الإمام مالك من الغرر اليسير، وأما أبو حنيفة فإنه رأى أنه إذا كان له خيار الرؤية أنه لا غرر هناك، وإن لم تكن له رؤية؛ وأما مالك فرأى أن الجهل المقترن بعدم الصفة مؤثر في انعقاد البيع[١].

الفرع الثاني: الاختلاف في بيع الأعيان إلى أجل.

ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز بيع الأعيان إلى أجل، وأن من شرطها تسليم المبيع إلى المبتاع بأثر عقد الصفقة، إلا أن مالكًا وربيعة وطائفة من أهل المدينة أجازوا بيع الجارية الرفيعة على شرط المواضعة، ولم يجيزوا فيها النقد كما لم يجزه مالك في بيع الغائب، وإنما منع ذلك الجمهور لما يدخله من الدين بالدين، ومن عدم التسليم، ويشبه أن يكون بيع الدين بالدين من هذا الباب، يعني: لما يتعلق بالغرر من عدم التسليم من الطرفين لا من باب الربا. ويرجع سبب الخلاف في هذا النوع من البيع إلى كونه من البيوع المسكوت عنها، كما أشار إلى ذلك ابن رشد[٢].

الفرع الثالث: الاختلاف في بيع التمر الذي يثمر بطونا مختلفة.

اختلف الفقهاء في جواز بيع التمر الذي يثمر بطونًا مختلفة؛ وتحصيل مذهب مالك في ذلك أن البطون المختلفة لا تخلو أن تتصل أو لا تتصل، فإن لم تتصل لم يكن بيع ما لم يخلق منها داخلًا فيما خلق، كشجر التين يوجد فيه الباكور والعصير، ثم إن اتصلت فلا يخلو أن تتميز البطون أو لا تتميز،

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٨٢.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٨٢.

فمثال المتميز: جزّ القصيل[1] الذي يُجز مدة بعد مدة. ومثال غير المتميز: المباطخ، والمقاثئ، والباذنجان، والقرع، ففي الذي يتميز عنه وينفصل روايتان: إحداهما الجواز، والأخرى المنع. وفي الذي يتصل ولا يتميز قول واحد وهو الجواز، وخالفه الكوفيون، وأحمد، وإسحاق، والشافعي في هذا كله، فقالوا: لا يجوز بيع بطن منها بشرط بطن آخر[2].

وسبب الخلاف في هذا النوع من البيع هو كونه من البيوع المسكوت عنها شرعا، كما أشار إلى ذلك ابن رشد سابقًا.

الفرع الرابع: : الاختلاف في الزيادة والنقصان اللذين يقعان في الثمن الذي انعقد عليه البيع بعد البيع بما يرضى به المتبايعان.

«وفي هذا الباب مسائل مسكوت عنها كثيرة ليست مما قصدناه. ومن مشهور مسائلهم في هذا الباب: الزيادة، والنقصان اللذان يقعان في الثمن الذي انعقد عليه البيع بما يرضى به المتبايعان، أعني: أن يزيد المشتري البائع بعد البيع على الثمن الذي انعقد عليه البيع أو يحط منه البائع، هل يتبع حكم الثمن أم لا؟»[3].

وهذه مسألة مسكوت عنها ولهذا اختلف الفقهاء في حكمها؛ فذهب أبو

---

(١) القصيل: اسم مفعول من قصَلَ يَقصِل قَصْلاً، بمعنى قطع، القصْل: القطع، والليث وغيره: القصْل قطع الشيء من وسطه أو أسفل من ذلك قطعا وَحِيًّا. والقصيل: ما اقتصل من الزرع أخضر، أي: اقتطع. وسمي القصيل الذي تعلف الدواب قصيلًا لسرعة اقتصاله من رَخاصَته. ينظر: تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري، مادة: (قصل)، ولسان العرب لابن منظور، مادة: (قصل).

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٨٣.

(٣) بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦١٢- ٦١٣.

حنيفة إلى أنها من الثمن إلا أنه قال: لا تثبت الزيادة في حق الشفيع ولا في بيع المرابحة، بل الحكم للثمن الأول، وبه قال الإمام مالك. بينما قال الإمام الشافعي: لا تلحق الزيادة والنقصان بالثمن أصلًا، وهو في حكم الهبة[١].

المبحث الثالث

في مسائل متفرقة

الفرع الأول: الاختلاف في موضع الإطعام في جزاء الصيد.

واختلف الفقهاء في موضع الإطعام في جزاء الصيد، فقال مالك: في الموضع الذي أصاب فيه الصيد إن كان ثم طعام، وإلا ففي أقرب المواضع إلى ذلك الموضع. وقال أبو حنيفة: حيثما أطعم. وقال الشافعي: لا يطعم إلا مساكين مكة[٢].

ويرجع سبب اختلافهم في الموضع الإطعام في جزاء الصيد إلى الإطلاق، يعني: أن الشارع الحكيم لم يشترط فيه موضع، بل سكت عن ذلك وترك تحديده لأنظار المجتهدين. فمن شبهه بالزكاة في أنه حق للمساكين قال: لا ينقل من موضعه. ومن رأى أن المقصود بذلك إنما هو الرفق بمساكين مكة قال: لا يطعم إلا مساكين مكة. ومن اعتمد ظاهر الإطلاق قال: يطعم حيث شاء[٣].

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٦١٣.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٣٩.

(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٣٤١.

الفرع الثاني: الاختلاف في قدر النقص الحاصل في الرقبة المؤثر في القربة في كفارة الظهار.

اختلف الفقهاء هل من شرط الرقبة أن تكون سالمة من العيوب أم لا؟ ثم إن كانت سليمة فمن أي العيوب تشترط سلامتها؟ فالذي عليه الجمهور أن للعيوب تأثيرًا في منع إجزاء العتق. ثم اختلف هؤلاء في عيب مما يعتبر في الإجزاء أو عدمه. أما العمى وقطع اليدين أو الرجلين فلا خلاف عندهم في أنه مانع للإجزاء، واختلفوا فيما دون ذلك؛ فمنها هل يجوز قطع اليد الواحدة؟ أجازه أبو حنيفة، ومنعه مالك، والشافعي. وأما الأعور فقال مالك: لا يجزئ، وقال عبدالملك: يجزئ. وأما قطع الأذنين فقال مالك: لا يجزئ، وقال أصحاب الشافعي: يجزئ. وأما الأصم فاختلف فيه في مذهب مالك، فقيل: يجزئ، وقيل: لا يجزئ. وأما الأخرس فلا يجزئ عند مالك، وعن الشافعي في ذلك قولان. أما المجنون فلا يجزئ. أما الخصي فقال ابن القاسم: لا يعجبني الخصي، وقال غيره: لا يجزئ، وقال الشافعي: يجزئ. وإعتاق الصغير جائز في قول عامة فقهاء الأمصار، وحكي عن بعض المتقدمين منعه. والعرج الخفيف في المذهب يجزئ، أما البين العرج فلا[1].

قال ابن رشد: «والسبب في اختلافهم: اختلافهم في قدر النقص المؤثر في القربة، وليس له أصل في الشرع إلا الضحايا»[2]. وهذا يعني أنه مسكوت عنه شرعًا؛ ولهذا وقع الخلاف فيه.

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٤٢- ٥٤٣.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٥٤٣.

الفرع الثالث: الاختلاف في نصيب البنتين من الميراث إذا انفردتا.

أجمع المسلمون على أن ميراث البنات من والدهن ووالدتهن إذا انفردن النصف إن كانت واحدة، والثلثان إن كن ثلاثًا فما فوق ذلك. واختلفوا في الاثنتين، فذهب الجمهور إلى أن لهما الثلثين؛ لوجوه يطول المقام بذكرها، جمعها ابن العربي في ستة[1]، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: للبنتين النصف؛ آخذًا بظاهر قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١١]، الذي يدل على أن الثلثين فرض الثلاث من البنات؛ حيث جعل الثلثين للنساء إذا زدن على الثنتين، وسكت عن حق البنتين[2].

وقال ابن العربي في سياق حديثه عن هذه الآية: «هي معضلة عظيمة، فإنه تعالى لو قال: فإن كن اثنتين فما فوقهما فلهن ثلثا ما ترك لانقطع

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٣٦٠- ٣٦١.

(٢) ينظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ): ١/ ٣٨٧، وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي (ت ٣٧٥ هـ): ١/ ٣٣٦، والنكت والعيون لأبي الحسن الماوردي (ت ٤٥٠ هـ): ١/ ٤٥٨، والوسيط في تفسير القرآن المجيد لأبي الحسن الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ): ٢/ ١٩، وتفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني: ١/ ٤٠١، وتفسير الراغب الأصفهاني: ٢/ ١١٢٢، وغرائب التفسير وعجائب التأويل لمحمود الكرماني، ص: ٢٨٥، والكشاف للزمخشري (ت ٥٣٨)، ص: ٢٢٣، والمحرر الوجيز لابن عطية (ت ٥٤١ هـ): ٢/ ٤٨٠، وبداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٧٤٩.

النزاع، فلما جاء القول هكذا مشكِلًا وبين حكم الواحدة بالنصف، وحكم ما زاد على الاثنتين بالثلثين، وسكت عن حكم البنتين أشكلت الحال، فروي عن ابن عباس أنه قال: تعطى البنات النصف، كما تعطى الواحدة؛ إلحاقًا للبنتين بالواحدة من طريق النظر؛ لأن الأصل عدم الزيادة على النصف، وأن ذلك لما زاد على البنتين فتختص الزيادة بتلك الحال»[1].

وأجاب رحمة الله تعالى عن هذا الأمر مبينًا قصد الشارع الحكيم من سوقه مساق الإشكال بقوله: «الجواب: أن الله سبحانه وتعالى لو كان مبينًا حال البنتين بيانه لحال الواحدة وما فوق البنتين لكان ذلك قاطعًا، ولكنه ساق الأمر مساق الإشكال؛ لتتبين درجة العالِمين، وترتفع منزلة المجتهدين في أي المرتبتين [في] إلحاق البنتين أحق؟»[2].

وأرجع ابن رشد سبب الاختلاف في هذه المسألة إلى تردد المفهوم في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوْقَ ٱثْنَتَيْنِ﴾ هل حكم الاثنتين المسكوت عنه يلحق بحكم الثلاثة أو بحكم الواحدة؟ وقال رحمة الله عليه: والأظهر من باب دليل الخطاب أنهما لاحقان بحكم الواحدة[3].

لكن ما ذهب إليه عبدالله بن عباس -رضي الله عنهما- لم يعمل به الصحابة رضوان الله عليهم، ولا العلماء من بعدهم، بل حكى أبو المنصور الماتريدي وأبو الليث السمرقندي وأبو الحسن الواحدي وابن عطية وعبدالله الشِّنْشَوَرِيُّ (ت ٩٩٩ هـ) وغيرهم إجماع المسلمين على أن نصيب البنتين الثلثان، واعتبروا

(١) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٣٦٠.
(٢) أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٣٦٠.
(٣) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٧٤٩.

مذهب ابن عباس -رضي الله عنهما- مذهبًا غريبًا منكرًا لا يصح[١]، بل قيل: إن المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما مثل قول الجمهور[٢]، وقد يشير هذا إلى أنه ﷺ ربما رجع عن قوله، وهو ما صححه الشريف الأُرْمَوِيُّ (ت ٩٣١ هـ) حين نص على أنه قد صح عن ابن عباس رضي الله عنهما رجوعه عن ذلك، وصار إجماعا؛ إذ الإجماع بعد الاختلاف حجة[٣].

وفي ختام هذه الدراسة نتوصل إلى أن السكوت التشريعي سبب رئيس من أسباب الخلاف الفقهي، وأن نطاق المسكوت عنه في مجال المعاملات أوسع على الخلاف من ذلك في مجال العبادات؛ ولهذا كانت المسائل المختلف فيها بسبب سكوت الشارع في المعاملات أعظم بكثير مما هو عليه الأمر في العبادات.

ملخص البحث:

الاختلاف سنة كونية، شاء الله تعالى بحكمته أن جعل المشروع منه -الذي تقتضيه طبيعة الدين واللغة والبشر والكون والحياة- رحمة وتوسعة على الناس، ولهذا يجب أن لا ننظر إلى الخلاف الفقهي المعتبر نظرة سلبية، فنعتبره عاملًا من عوامل التمزق والخصومات، وهو لا يعني بحال من الأحوال أن تتفرق الأمة فرقًا كثيرة وشيعًا مختلفة، بل هو ضرورة

---

(١) ينظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي: ١/٣٨٧، وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي: ١/٣٣٦، والوسيط في تفسير القرآن المجيد لأبي الحسن الواحدي النيسابوري: ٢/١٩، والمحرر الوجيز لابن عطية: ٢/٤٨٠، والعذب الفائض شرح عمدة الفارض للشيخ إبراهيم بن عبدالله الفرضي: ١/٥٢.

(٢) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد الحفيد، ص: ٧٤٩.

(٣) ينظر: العذب الفائض شرح عمدة الفارض للشيخ إبراهيم بن عبدالله الفرضي: ١/٥٢.

وسمة من سمات الصحة فيها؛ لأن الخلاف في مسائل الاجتهاد واقع قطعًا لا ينكره عاقل، وإذا وقع من أهله وفي محله، وكان الباعث عليه طلب الحق، مع صدق التوجه، وكمال التحري، فهو رحمة وتوسعة ورفق ولطف بالأمة.

ويعتبر سكوت الشارع من أهم أسباب الخلاف الفقهي؛ ولذا كان مجال المسكوت عنه من أكثر مجالات الاجتهاد المختلف فيها، فالشارع الحكيم سكت قصدًا عن الكثير من الأحكام الشرعية رحمة بالناس، واختلاف العلماء في تحديد هذا المسكوت عنه توسعة ورأفة بهم كذلك، ولو أراد الشارع ألا يُختلف فيه لما سكت عنه، ولنص على حكمه نصًّا محكمًا، قطعيًّا، صريحًا لا مجال للاختلاف فيه؛ لكنه لم يشأ سبحانه ذلك، بل أراد أن يكون في أحكام دينه المسكوت عنه والمنصوص عليه، والمحكم والمتشابه، والقطعي والظني وغير ذلك.

وقلَّ من أشار من العلماء إلى كون السكوت التشريعي سببًا مباشرًا في الخلاف الفقهي بين العلماء، إذ لم أعثر - حسب بحثي المتواضع – على أية دراسة أكاديمية تناولت بالدراسة «السكوت التشريعي باعتباره سببًا من أسباب الخلاف الفقهي» بشكل مستقل، وحتى المؤلفات التي اختصت بدراسة الخلاف الفقهي وأسبابه، لم تف «السكوت التشريعي» حقه كسبب من الأسباب المهمة للخلاف الفقهي، بل أكثر من ذلك العديد منها لم يتطرق إلى الحديث عنه إطلاقًا – حسب ما يسر الله لي الاطلاع عليه منها-.

ومعلوم أن كل ما سكت عنه الشرع ولم يرد منه نص بحكمه من مسائل الفروع الفقهية، فلا سبيل إلى العلم بها إلا عن طريق استفراغ الجهد

وبذل غاية الوسع، وما كان سبيل العلم به ذلك؛ فلا ريب في وقوع الخلاف فيه؛ لأنه يكون محل اجتهاد المجتهدين، الذين تختلف أنظارهم وتتفاوت مداركهم وقدراتهم.

ويعتبر الإمام ابن رشد أكثر العلماء تصريحًا بكون السكوت التشريعي سببا مباشرًا في الخلاف الفقهي، الحاصل في العديد من الأحكام التكليفية المسكوت عنها. وكيف لا يصرح بذلك وقد جعل رحمة الله عليه الحديث عن المسكوت عنه الذي اشتهر فيه الخلاف بين العلماء من بين أغراض كتابه «بداية المجتهد»، كما نص على ذلك في أكثر من مناسبة.

وقد خلصت في ختام هذه الدراسة إلى أن السكوت التشريعي سبب رئيس من أسباب الخلاف الفقهي، وأن نطاق المسكوت عنه في مجال المعاملات أوسع على الخلاف من ذلك في مجال العبادات؛ ولهذا كانت المسائل المختلف فيها بسبب سكوت الشارع في المعاملات أعظم بكثير مما هو عليه الأمر في العبادات.



فهرس المصادر والمراجع:

١. أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، تحقيق رضى فرج الهمامي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢. أحكام أهل الذمة للإمام شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر ابن القيم، حققه وعلق عليه أبي براء يوسف بن أحمد البكري وأبي أحمد شاكر ابن توفيق العاروري، رمادي للنشر، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٣. سنن أبي داود للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور شعيب الأرناؤوط ومحمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٤. الجامع الكبير، سنن الترمذي للإمام الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور شعيب الأرناؤوط وعبداللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٥. سنن النسائي للإمام الحافظ أبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار الخرساني النسائي، اعتنى به أبو عبدالرحمن عماد الدين بن زين العابدين بن علي، دار الكلمة، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٦. السنن للإمام الحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، حققه وضبط نصه وخرج أحاديثه وعلق عليه الدكتور شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد ومحمد كامل قره بللي وعبداللطيف حرز الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٧. صحيح البخاري بحاشية السندي، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، دون طبعة ودون تاريخ.

٨. صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية، ودار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

٩. السنن الكبرى للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٠. سنن الدارقطني للحافظ الكبير علي بن عمر الدارقطني، وبذيله تعليق المغني على الدارقطني للمحدث العلامة أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، حققه وضبط نصه وعلق عليه الدكتور شعيب الأرناؤوط وحسن عبدالمنعم الشلبي وعبداللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٤م.

١١. المستدرك على الصحيحين للإمام الحافظ أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، طبعة متضمنة انتقادات الذهبي رحمه الله، وبذيله تتبع أوهام الحاكم التي سكت عليها الذهبي لأبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي، دار الحرمين، مصر والسودان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٢. البحر الزخار المعروف بمسند البزار، تأليف الحافظ الإمام أبي بكر أحمد ابن عمرو بن عبدالخالق العتكي البزار، تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

١٣. إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك للعلامة شهاب الدين عبدالرحمن بن عسكر البغدادي المالكي، ومعه الإسعاد في مشكل الإرشاد لأحمد مصطفى قاسم الطهطاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دون طبعة، ودون تاريخ.

١٤. الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق ودراسة الدكتور محمد بوينوكالن، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

١٥. الاعتصام للعلامة الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي، تحقيق سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، دون طبعة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

١٦. الموافقات في أصول الفقه لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، بتعليقات الأئمة الأعلام: الشيخ محمد الخضر حسين، والشيخ محمد حسنين مخلوف العدوي المالكي، والشيخ عبدالله الدراز، دراسة وتحقيق الشيخ أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي والدكتور سيد زكرياء سيد الصباغ، دار الفضيلة، القاهرة، دون طبعة، ودون تاريخ.

١٧. الأم للإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وتخريج الدكتور رِفعت فوزي عبدالمطلب، دار البقاء، المنصورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

١٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تأليف القاضي أبي الوليد محمد بن أحمد ابن محمد بن أحمد ابن رشد القرطبي، حققه وعلق عليه هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م. تفسير المظهري للقاضي محمد ثناء الله الحنفي المظهري: ١/٣٢٥- ٣٢٦.

١٩. كتاب التنبيه في الفقه الشافعي للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزأبادي الشيرازي، إعداد مركز الأبحاث والخدمات العلمية، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٢٠. التوقيف على مهمات التعاريف للإمام عبدالرؤوف المناوي، تحقيق الدكتور عبدالحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

٢١. جامع بيان العلم وفضله لأبي عمر يوسف بن عبدالبر، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٢٢. الخلاف الفقهي: دراسة في المفهوم والأسباب والآداب للدكتور أحمد البوشيخي، من منشورات المحجة، طبع مطبعة آنفو – برانت، فاس، دون طبعة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢٣. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء للدكتور مصطفى الخن، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٢٤. أسباب اختلاف الفقهاء في الفروع الفقهية، تأليف الدكتور حمد بن حمدي الصاعدي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٢٥. أسباب اختلاف الفقهاء، تأليف الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٢٦. لسان العرب للإمام العلامة ابن منظور، طبعة جديدة مصححة اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبدالوهاب ومحمد الصادق العبيري، دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

٢٧. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تأليف الإمام العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، قدم له وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

٢٨. الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفى لأبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٩. فيض الباري على صحيح البخاري من أمالي الفقيه محمد أنور الكشميري، جمع هذه الأمالي وحررها وحققها مع حاشية البدر الساري إلى فيض الباري صاحب الفضيلة الأستاذ محمد بدر عالم الميرتهي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٣٠. الرسالة للإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر، دار الأثار، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م.

٣١. تهذيب المسالك في نصرة مذهب مالك على منهج العدل والإنصاف في شرح مسائل الخلاف لأبي الحجاج يوسف بن دوناس الفندلاوي، حققه وعلق عليه الأستاذ الدكتور أحمد البوشيخي، دار الغرب الإسلامي، تونس، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٣٢. تهذيب اللغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، دار المصرية للتأليف والترجمة، حققه عبدالسلام محمد هارون ويعقوب عبدالنبي ومحمد أبو الفضل إبراهيم وإبراهيم الأبياري ومحمد علي النجار وعبدالله دردیش وعبدالسلام سرحان وآخرون، دون طبعة، ودون تاريخ.

٣٣. القوانين الفقهية للإمام محمد بن أحمد بن جزي الغرناطي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون طبعة، ودون تاريخ.

٣٤. كتاب الحج من بلوغ المرام للشيخ عبدالله بن مانع الروقي، الدار العالمية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٣٥. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للعلامة محمد علي التهانوي، تحقيق الدكتور علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٣٦. المحصول في أصول الفقه للإمام الحافظ أبي بكر ابن العربي المعافري المالكي، أخرجه واعتنى به حسين علي يدري، وعلق على مواضع منه سعيد عبداللطيف فودة، دار البيارق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٣٧. المحصول في أصول الفقه للإمام الحافظ أبي بكر ابن العربي المعافري المالكي، أخرجه واعتنى به حسين علي يدري، وعلق على مواضع منه سعيد عبد اللطيف فودة، دار البيارق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

٣٨. المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة، تصنيف الإمام محمد بن عبدالله بن أبي بكر الصردفي الريمي، تحقيق السيد محمد مهنى، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

٣٩. المغني لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، شرح مختصر الخرقي لأبي القاسم عمر بن الحسين بن عبدالله، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي والدكتور عبدالفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٤٠. مفردات ألفاظ القرآن، تأليف العلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دار القلم، دمشق، دار الشامية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٤١. مقاصد الشريعة الإسلامية، تأليف الإمام محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون بتونس، ودار السلام بمصر، دون طبعة، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

٤٢. نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء للدكتور محمد الروكي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٤٣. فقه الائتلاف: قواعد التعامل مع المخالفين بالإنصاف، إعداد محمود محمد الخزندار، دار الطيبة للنشر والتوزيع، دون طبعة، ودون تاريخ.

٤٤. أدب الاختلاف ودوره في مواجهة التطرف: دراسة فقهية معاصرة، للدكتور حماده عيد عبدالعزيز حمدان، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، دون طبعة، ٢٠١٤م.

٤٥. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، تأليف أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني، وبهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبي عبدالله المواق، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكرياء عميرات، دار عالم الكتب، دون طبعة، ودون تاريخ.

٤٦. التلقين في الفقه المالكي للقاضي أبي محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر البغدادي، ومعه تحصيل ثلج اليقين في حل معقدات التلقين للإمام الفقيه اللغوي أبي الفضل السجلماسي، تحقيق وتعليق الفقيه أبي أويس محمد بوجبزة الحسني التطواني وأبي الفضل بدر بن عبدالله العمراني الطنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨م.

٤٧. الذخيرة للإمام شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٤٨. التمهيد لما في الموطإ من المعاني والأسانيد، تأليف الإمام الحافظ أبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر النمري الأندلسي، حققه وعلق على حواشيه وصححه الأستاذ مصطفى بن أحمد العلوي، والأستاذ محمد عبد الكبير البكري، ومحمد التائب السعيدي، وسعيد أحمد أعراب، ومحمد الفلاح، وعبدالله بن الصديق، والدكتور عمر الجيدي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، دون دار النشر، دون تاريخ.

٤٩. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تصنيف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، قدم له وقرظه الأستاذ الدكتور محمد بكر إسماعيل والأستاذ الدكتور عبدالفتاح أبو سنة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

٥٠. القواعد النورانية الفقهية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، حققه وخرج أحاديثه الدكتور أحمد بن محمد الخليل، دار ابن الجوزي، دون طبعة، ودون تاريخ.

٥١. الكافي لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية الإسلامية بدار هجر، جيزة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

٥٢. المبدع شرع المقنع لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله ابن محمد بن مفلح الحنبلي، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٥٣. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٥٤. اللباب في علوم الكتاب، تأليف الإمام المفسر أبي حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، تحقيق وتعليق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، شارك في تحقيقه برسالة جامعية الدكتور محمد سعد رمضان حسن والدكتور محمد متولي الدسوقي حرب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

٥٥. أنوار البروق في أنواء الفروق للإمام أبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي، ومعه إدرار الشروق على أنواء الفروق للإمام أبي القاسم قاسم بن عبدالله بن الشاط، وبحاشية الكتابين تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية للشيخ محمد علي بن حسين المكي المالكي، ضبطه وصححه خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م..

٥٦. المحكم والمحيط الأعظم لأبي الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي المعروف بابن سيده، تحقيق الدكتور عبدالحميد الهنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٥٧. إيصال السالك في أصول الإمام مالك للعلامة محمد يحيى الولاتي، اعتنى به أبو سلمان عبدالكريم قبول، دار الرشاد، الدر البيضاء، دون طبعة، ودون تاريخ.

٥٨. المهذب في علم أصول الفقه المقارن، تأليف الدكتور عبدالكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩.

٥٩. الهداية شرح بداية المبتدي، للإمام برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر المرغيناني، مع شرح العلامة عبدالحي اللكوني، اعتنى بإخراجه وتنسيقه وتخريج أحاديثه من نصب الراية والدراية نعيم أشرف نور أحمد، من منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ

٦٠. تحفة الفقهاء لعلاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

٦١. إحكام الفصول في أحكام الأصول للإمام أبي الوليد الباجي، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبدالمجيد التركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٦٢. تفسير القرآن العظيم المسمى تأويلات أهل السنة، تصنيف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الحنفي، تحقيق فاطمة يوسف الخمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٦٣. بحر العلوم لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود والدكتور زكرياء عبدالمجيد النوتي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٦٤. النكت والعيون، تفسير الماوردي، تصنيف أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، راجعه وعلق عليه السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ومؤسسة الكتب الثقافية، بيروت كذلك، دون طبعة، ودون تاريخ.

٦٥. تفسير القرآن للإمام أبي المظفر السمعاني: منصور بن محمد بن عبدالجبار التميمي الشافعي السلفي، تحقيق أبي تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

٦٦. تفسير الراغب الأصفهاني، دراسة وتحقيق الدكتور عادل بن علي الشدي، مدار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.غرائب التفسير وعجائب التأويل للشيخ تاج القراء محمود بن حمزة الكرماني، تحقيق الدكتور شمران سركال يونس العجلي، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، دون طبعة، ودون تاريخ.

٦٧. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، اعتنى به وخرج أحاديثه وعلق عليه خليل مأمون شيحا، وعليه تعليقات كتاب «الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال» للإمام ناصر الدين ابن منير المالكي، دار المعرفة بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م.

٦٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبدالحق بن عطية الأندلسي، تحقيق وتعليق الرحالة الفاروق، وعبدالله بن إبراهيم الأنصاري، والسيد عبدالعال السيد إبراهيم، ومحمد الشافعي الصادق العناني، دار الخير، دمشق وبيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٦٩. الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، والدكتور أحمد محمد صيرة، والدكتور أحمد عبدالغني الجمل، والدكتور عبدالرحمن عويس، قدمه وقرظه الدكتور عبدالحي الفرماوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م.

٧٠. العذب الفائض شرح عمدة الفارض لإمام الفرضيين الشيخ إبراهيم بن عبدالله بن إبراهيم الفرضي، على منظومة كل فارض في علم الوصايا والفرائض، المعروف بألفية الفرائض، للشيخ صالح بن حسن الأزهري الحنبلي، دون دار الطبع، دون طبعة.

٧١. كتاب العين مرتبًا على حروف المعجم، تصنيف الخليل بن أحمد الفراهيدي، ترتيب وتحقيق الدكتور عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

٧٢. كفاية النبيه شرح التنبيه في فقه الإمام الشافعي، تأليف الإمام الفقيه أبي العباس نجم الدين أحمد بن محمد ابن رفعة، ويليه الهداية إلى أوهام الكفاية، تأليف الإمام جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٧٣. الإقناع في حل ألفاظ أبي الشجاع، تأليف الشيخ شمس الدين محمد بن محمد الخطيب الشربيني، دراسة وتحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، قدم له وقرظه الأستاذ الدكتور محمد بكر إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

٧٤. مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، اعتنى بها وخرج أحاديثها عامر الجزار وأنور الباز، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

٧٥. الفتاوى الكبرى للإمام العلامة تقي الدين ابن تيمية، تحقيق وتعليق وتقديم محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.

٧٦. مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه للعلامة عبدالوهاب خلاف، دار القلم، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.



الأحكام المتعلقة بالزوجين
في فقه الطهارة

الدكتورة/ عـزيـزة بنت مطلق الشـــهري

أستاذ الفقه المساعد بقسم الشريعة والدراسات الإسلامية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة الملك عبدالعزيز

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد.

فقد أولت الشـريعة الإسـلامية فقه الأسـرة وما يتعلق بها من أحكام اهتماماً بالغًا، ويكاد ربع الفقه الإسـلامي ينظـم علاقة أفـرادها، وألبست العلاقة بين الزوجين -تحديدًا - عنايتها الخاصة، والمطالع للفقه الإسـلامي بشـكل عام يجد عددًا كبيرًا من الأحكام الفقهية التي تتعلق بالزوجين، اقتضتها طبيعة هـذه العلاقة المتينة التي تربط بينهمـا مما شـعب تلك الأحكام في مختلف أبواب الفقه ومسـائله، وقد اشتمل فقه العبادات على عددٍ من تلك المسائل.

هذا وقد شرعت في سلسلة من الدراسات الفقهية في الأحكام المتعلقة بالزوجين في العبادات كان هذا الموضوع باكورتها، وأسميته بـ: «الأحكام المتعلقة بالزوجين في فقه الطهارة»، وقد اتسمت هذه الدراسة بالطول نظيراً لمثيلاتها، لطبيعة فقه الطهارة، وما يتضمنه من مسائل فقهية لها تعلق مباشر بالزوجين، أو شبه مباشر لكنه مؤثر جدًّا في جواز أو حرمة الاستمتاع بين الزوجين مما شعب الموضوع وأطاله، رغم حرصي الشديد ألا يخرج عن صميمه.

مشكلة البحث:

يمكن أن تُلخص في التساؤلات الآتية: ما هي الفروع الفقهية المتعلقة بالزوجين في فقه الطهارة؟ وكيف ستتم دراستها؟ وما هو القول الراجح فيها؟

الهدف من البحث وجديده:

جمع الفروع الفقهية المتناثرة من فقه الطهارة والمناطة بالزوجين تحت عنوان واحد، مكونة بذلك وحدة موضوعية مترابطة. مع دراستها دراسة فقهية مقارنة، والترجيح في كل مسألة.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تكمن أهمية هذا الموضوع وسبب اختياره في:

١- أنّ هذا البحث يجمع ويناقش مسائل مهمة جدًّا يحتاجها الأزواج والمقبلون على الزواج، والذي أرجو أن يكون إضافة علمية للمكتبة الفقهية في هذا الجانب.

٢- كثرة الأسئلة حول هذا الموضوع من قبل الرّجال والنّساء، مع عظيم الحاجة إليه، ويقدر هذا من تصدى لتدريس الفقه ممّا يقتضي بيان الحكم الشرعي لمسائله بالتفصيل. وبحكم تخصصي فكثيرًا ما تسألني الأخوات عن تفصيلاته مما أثار الدافع في نفسي للمساهمة في كتابة بحث مستقل في هذا الموضوع- مع ما خالجني من التردد فيه لخصوصية موضوعاته وحساسيتها، والتحرج من عرضها على الجنسين- راجية الله أن ينفع به كاتبته وقارئه.

٣- أنّ فهم مسائل هذا الموضوع على الوجه الصحيح سبب لدفع النزاع بين الزّوجين، والذي ربما وصل بهما إلى حد التعنّت، وحل الإشكالات الزوجية مطلب شرعي، وإن شاء الله يجد الزوجان في هذا البحث ما يعين على ذلك.

٤- مع التقدم الطبي اليوم، فإن الباحثين بحاجة لمراجعة الاجتهادات الفقهية التي ظهرت فيها حقائق علمية جديدة، والتي تؤثر على الترجيح الفقهي. أسأل الله الرشد والصواب.

المنهج المتبع في البحث:

اعتمدت على المنهج الاستقرائي في جمع الفروع الفقهية المتعلقة بالزوجين في الطهارة، والمنهج الوصفي المقارن في عرض المسائل، مع الاعتماد على المصادر المعتمدة في كل مذهب، واقتصرت في ذلك على المذاهب الفقهية الأربعة والمذهب الظاهري في غالب البحث، وقد أُشير لأقوال السلف لكن لم ألتزمها في معظم البحث والمصادر، التي اعتنت بآيات وأحاديث الأحكام وشروحات كتب الحديث، مع الالتزام بالمنهج العلمي الخاص المتبع في البحوث الشرعية، والذي يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

١- عزو الآيات لمواضعها من سور القرآن.

٢- تخريج الأحاديث الشريفة، مع الاكتفاء بتخرج الحديث من الصحيحين إن كان فيهما أو في أحدهما، فإن كان في غيرهما فإني أخرجه من كتب السنة الأخرى مع ذكر حكم المحدثين المتقدمين عليه باختصار إن

وجد، واتبعه بحكم المختصين من المعاصرين كأحمد شاكر والألباني وشعيب الأرناؤوط.

٣- أما ما يتعلق بدراسة مسائل البحث فيتضمن تصوير المسألة المراد بحثها تصويرًا يوضح المقصود منها، بذكر مواطن الاتفاق من مظانها المعتبرة، وأما مسائل الخلاف فيُحرر النزاع فيها، ويُشار لسببه إذا احتاجت المسألة لذلك، وترتيب الخلاف ومصادر الفقهاء فيه تبعاً للتقدم الزمني للمذاهب الفقهية، مع الاعتماد على المصادر المعتبرة في كل مذهب، والاقتصار على المذاهب الأربعة والظاهرية، وقد أذكر رأي من سبقهم من السلف أو من تأخر عليهم لكن لم ألتزمه في كل المسائل، وإنما في مواطن الحاجة، ولم التزم بترتيب المذاهب في الاستدلال إذا كان هناك فائدة كتلافي تكرار الاستدلال، أو التدرج في الاستدلال. وعند العزو للمصادر في الهامش الواحد فإني أرتبها: كتب التفسير ثم الحديث ثم أصول الفقه ثم الفقه. ولا أتكلف في توثيق المعلومة الواحدة أكثر من مرجعين إلا ما ندر، وذلك لفائدة أو حاجة بيان. وقد أرجع في المسألة الواحدة لعشرات المراجع للإلمام بتفاصيلها لكن عند التوثيق، فمنهجي الاختصار والاقتصار تخفيفاً لهوامش البحث.

٤- التعريف بالمصطلحات الفقهية والغريبة الواردة في ثنايا البحث، والتي تحتاج إلى بيان.

٥- الترجمة المختصرة للأعلام غير المشهورين، والشهرة وإن كانت نسبية، لكن ما غلب على ظني عدم جهل أهل الاختصاص به لم أترجم

له، كمشاهير الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب الفقهية وتلامذتهم ومشاهير المحدثين والفقهاء.

٦- اقتضت طبيعة هذا الموضوع الرجوع في بعض مسائله لعلوم أخرى كالطب، وعلم الأجنة، لفهم ما يُشكل في تصور بعض الحالات، ولما كانت المراجع العربية المتوفرة لدي في هذا الجانب فيها قصور عن مثيلاتها في الغرب، لتفوقهم في هذا الجانب، فإني بعد المراجعة مع أهل الاختصاص في هذا الشأن قد رجعت لبعض المراجع الأجنبية والمواقع الإلكترونية المعتمدة عندهم، وعذري في ذلك أن هذا إرث إنساني مشترك يُكتب للإنسانية كلها فلا يتهمون فيه. ولكن لبعد التخصص وعدم توافر مراجعه فيما تحت يدي، فقد تطلب مني ذلك وقتاً وجهداً إضافيين في البحث والترجمة والمراجعة مع المختصين في هذا الجانب، فجزى الله خيراً كل من أعانني وأفادني.

خطة البحث:

اشتمل هذا البحث على أربعة فصول وخاتمة وفهرس للمصادر والمراجع وآخر للموضوعات. وتقسيم فصوله على النحو الآتي:

الفصل الأول: الأحكام المتعلقة بطهارة الزوجين (الوضوء - الغسل - التيمم).

ويتضمن تمهيداً، وثلاثة مباحث:

التمهيد: في تعريف الوضوء والتيمم والغسل.

المبحث الأول: الأحكام المتعلقة بطهارة الوضوء، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مشروعية الوضوء بعد الجماع للنوم أو معاودة الجماع أو الأكل والشرب.

المطلب الثاني: انتقاض الوضوء بالمباشرة من الزوجين، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: انتقاض الوضوء بلمس بشرة الآخر.

المسألة الثانية: انتقاض الوضوء بلمس أحدهما شعر وسن وظفر الآخر.

المسألة الثالثة: اللمس من وراء الحائل.

المبحث الثاني: الأحكام المتعلقة بطهارة الغسل، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اغتسال الزوجين معاً من إناء واحد، واغتسال أحدهما بفضل الآخر.

المطلب الثاني: اغتسال الزوجين من الجماع، ويتضمن أربع مسائل:

المسألة الأولى: الجماع في الفرج من غير إنزال.

المسألة الثانية: الغسل بالإيلاج في دبر الزوجة.

المسألة الثالثة: الغسل بالإيلاج مع وجود حائل (الواقي).

المسألة الرابعة: الغسل من جماع الزوجة البكر.

المطلب الثالث: جماع الزوجة بعد انقطاع الحيض وقبل الاغتسال منه.

المبحث الثالث: الأحكام المتعلقة بطهارة التيمم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: جماع الزوجة عند عدم الماء.

المطلب الثاني: جماع الزوجة بعد انقطاع الحيض بطهارة التيمم.

الفصل الثاني: الأحكام المتعلقة بحيض الزوجة، ويتضمن تمهيداً، وثلاثة مباحث:

التمهيد: في التعريف بالحيض.

المبحث الأول: الاستمتاع بالزوجة الحائض، ويتضمن خمسة مطالب:

المطلب الأول: حكم مخالطة الزوج للحائض ومجالستها.

المطلب الثاني: جماع الزوجة الحائض في الفرج.

المطلب الثالث: الاستمتاع بالزوجة الحائض فيما عدا الفرج.

المطلب الرابع: استمتاع الزوجة بزوجها أثناء الحيض.

المطلب الخامس: ادعاء الزوجة الحيض.

المبحث الثاني: الكفارة بجماع الزوجة في الحيض، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حكم كفارة الجماع على الزوج.

المطلب الثاني: حكم كفارة الجماع على الزوجة.

المطلب الثالث: الكفارة على الجاهل والناسي والمكره.

المطلب الرابع: حكم الكفارة بالجماع بعد الطهر وقبل الاغتسال.

المطلب الخامس: مقدار الكفارة عند القائلين بوجوبها أو استحبابها.

المبحث الثالث: طلاق الزوجة الحائض وخلعها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: طلاق الحائض.

المطلب الثاني: خلع الحائض.

الفصل الثالث: الأحكام المتعلقة باستحاضة الزوجة، ويتضمن تمهيداً وثلاثة مباحث:

التمهيد: التعريف بالاستحاضة.

المبحث الأول: ضوابط في التفرقة بين دمي الحيض والاستحاضة.

المبحث الثاني: جماع الزوجة المستحاضة.

المبحث الثالث: الدم الذي تراه الحامل، وأثره في منع المعاشرة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدم المنتظم كعادتها قبل الحمل.

المطلب الثاني: الدم المختلف عن عادتها قبل الحمل.

الفصل الرابع: الأحكام المتعلقة بنفاس الزوجة، ويتضمن تمهيداً، وأربعة مباحث:

التمهيد: في التعريف بالنفاس.

المبحث الأول: في الأحكام المترتبة على النفاس.

المبحث الثاني: الإجهاض الذي يثبت به حكم النفاس.

المبحث الثالث: حكم الدم الذي تراه الحامل مع مخاض الولادة.

المبحث الرابع: جماع الزوجة إذا طهرت قبل أقصى مدة النفاس.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث.

ثم ذيلت البحث بفهرسي المراجع والموضوعات.

هذا وقد بذلت جهدي في البحث في أقوال العلماء الأجلاء، وما استدلوا به

من أدلة -والذين كان لهم السبق والفضل- ثم تخيرت من أقوالهم ما رأيت أنه أقرب للحق والصواب، مع الاستئناس بحقائق العلم وأقوال المختصين، ليقيني أن «العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح »[1]، وإن كنت لا أدعي أن البحث أخذ حقه مني، وأعترف بأنه جهد المقل، فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وله الفضل و المنة، وما كان فيه من خطأ أو خلل أو تقصير فأستغفر الله وأتوب إليه، ولا أملك إلا الرجوع للحق متى عرفته، وأتوب إلى الله من كل زلل أو خطأ، ولا معصوم إلا من عصمه الله. ولا حول ولا قوة إلا به. والحمد لله أولاً وآخراً. وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد ﷺ.

الفصل الأول: الأحكام المتعلقة بطهارة الزوجين (الوضوء - الغسل -التيمم).

ويتضمن تمهيداً، وثلاثة مباحث:

التمهيد: في التعريف بالوضوء والتيمم والغسل:

أولاً: تعريف الوضوء في اللغة والاصطلاح:

تعريف الوضوء في اللغة:

«الوَضاءةُ: الحُسْنُ والنظافةُ. والوضوء بالفتح: الماء الذي يُتَوَضَّأُ به، والوَضوءُ -أيضًا-: المصدر من تَوَضَّأْتُ للصلاة»[2].

---

(١) وهذه من قواعد شيخ الإسلام ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٧/ ٦٦٥.

(٢) الصحاح للجوهري ١/ ٨٠،٨١ مادة: «وضأ» بتصرف يسير؛ وينظر: مقاييس اللغة لابن فارس٦/ ١١٩؛ لسان العرب لابن منظور١/ ١٩٤،١٩٥.

تعريف الوضوء في الاصطلاح: عرفه ابن مفلح الصغير[١] بقوله : «وهو عبارة عن استعمال الماء الطهور في الأعضاء المخصوصة على صفة مفتتحة بالنية».

فقوله: «أعضاء مخصوصة» أي أعضاء الوضوء الأربعة: الوجه والكفان والرأس والقدمان.

وقوله: «صفة» أي: الصفة المخصوصة للوضوء؛ ليدل على أن الترتيب والموالاة من فروض الوضوء عنده.

وقوله: «بالنية» للدلالة على أن النية شرط لصحة الوضوء عنده.

وسبب اختيار هذا التعريف لوضوحه، واستيعابه للوضوء الكامل بعيداً عن اختلافات الفقهاء، واحتياطاً للعبادة، وتحصيلاً للأجر العظيم بالوضوء.

ثانياً: الغسل في اللغة والاصطلاح:

الغُسل في اللغة: التطهير والتنقية، مصدر غسلت الشيء غَسْلًا وغُسْلًا، والغُسْل: غَسل الجسد كلِّه، والغَسُول: ما غسل به الرأس من خطمي أو غيره[٢].

الغسل في الاصطلاح: عرفه البهوتي[٣] بـ: «استعمال الماء في جميع بدنه

---

(١) المبدع ١/٩١. وينظر في تعريفه في المذاهب الأخرى: في المذهب الحنفي البناية للعيني ١/١٣٨؛ وفي المذهب المالكي الفواكه الدواني للنفراوي ١/١١١ ، ١٣١ ؛ وفي المذهب الشافعي مغني المحتاج للشربيني ١/١٦٦.

(٢) إصلاح المنطق لابن السكيت ١/١٦؛ مقاييس اللغة لابن فارس ٤/٤٢٤؛ لسان العرب لابن منظور١١/٤٩٤.

(٣) الروض المربع ٤٠. ويراجع في تعريفه في المذاهب الفقهية: في المذهب الحنفي بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٤؛ وفي المذهب المالكي شرح الخرشي على خليل ١/١٦١؛ وفي المذهب الشافعي تحفة المحتاج للهيتمي ١/٢٥٧.

على وجه مخصوص» فهو يوضح حقيقة الغسل، التي تعني إسالة الماء وإفاضته على كامل أعضاء البدن مع نية التطهر.

ثالثًا: تعريف التيمم لغةً واصطلاحًا:

التيمم في اللغة: الأَمُّ والقَصْد، وتَيَمَّمْتُهُ: قَصَدْته؛ ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ [المائدة:٢]، يَؤُمُّونَ بيت الله، أي: يقْصِدونه، ثم كثر استعمال هذه الكلمة في طهارة التيمم، حتَّى صار التَيَمُّم مسح الوجه واليدين بالتراب(١).

التيمم في الاصطلاح: عرفه الكاساني(٢) بـ: «استعمال الصعيد في عضوين مخصوصين على قصد التطهير بشرائط مخصوصة»، وهو من أجمع تعاريف التيمم، حيث نص على «الصعيد»، فشمل التراب وكل ما جاز التيمم به.

وقوله: «**قصد التطهير**» يدل على اشتراط النية في التيمم.

«**عضوين مخصوصين**» أعضاء التيمم، وهما: الوجه والكفان.

و«شرائط مخصوصة» تدل على شروط التيمم، التي لا يجوز التيمم إلا بتوافرها.

---

(١) مقاييس اللغة لابن فارس١/ ٣٠، ٦/ ١٥٢؛ الصحاح للجوهري ٥/ ٢٠٦٤.

(٢) بدائع الصنائع ١/ ٤٥. ويراجع في تعريفه في المذهب الفقهية: المذهب المالكي الشرح الكبير للدردير ١/ ١٤٧؛ وفي المذهب الشافعي أسنى المطالب لزكريا الأنصاري ١/ ٧٢؛ وفي المذهب الحنبلي كشاف القناع للبهوتي ١/ ١٦٠.

المبحث الأول

الأحكام المتعلقة بطهارة الوضوء، وفيه مطلبان

المطلب الأول: مشروعية الوضوء بعد الجماع للنوم أو معاودة الجماع أو الأكل والشرب.

تحرير المسألة:

١- الغسل من الجنابة لا يشترط له الفورية، لكنه يتعين في الحال عند القيام للصلاة، والأفضل للجنب الغسل بعد الجماع؛ لأنه عزيمة، والعزيمة أفضل في هذا من الرخصة، وهذا مما لا خلاف فيه[١].

٢-إذا أجنب الزوجان ثم أرادا النوم أو معاودة الجماع مرة أخرى أو الأكل والشرب جاز لهما ذلك من غير اشتراط الغسل بالإجماع[٢].

٣-لا خلاف بين الفقهاء في عدم وجوب الوضوء على من أراد الأكل أو الشرب[٣]، واختلفوا في وجوبه على من أراد النوم أو معاودة الجماع، وفي استحبابه لمن أراد الأكل أو الشرب على النحو الآتي:

القول الأول: لا بأس أن ينام الجنب، وأن يعاود الجماع دون وضوء، وإن توضأ قبل النوم فهو أفضل، وأما الأكل والشرب فيستحب له أن يغسل يديه

---

(١) شرح النووي على مسلم ٣/٢١٩؛ تحفة الأحوذي للمباركفوري ٣/٩٠.

(٢) شرح النووي على مسلم ٣/٢١٧؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/٢٧١.

(٣) ينظر: الهامشين السابقين.

ويتمضمض، وهو مذهب الحنفية[١].

القول الثاني: يندب للجنب الوضوء قبل النوم، وغسل الفرج لمعاودة الجماع، وليس عليه وضوء، ولا بأس أن يأكل من كان على جنابة، لكنه يغسل يديه قبل الأكل، وهو مذهب المالكية[٢].

القول الثالث: يسن لمن كان على جنابة وأراد النوم أو الأكل والشـــرب أو معاودة الجماع مرة أخرى أن يغسل فرجه ويتوضأ، وهو مذهـــب الشافعية والحنابلة، -إلا أن مذهب الشافعية كراهة ترك الوضوء في كل ما ذُكر[٣]، ومذهب الحنابلة قصر الكراهة على ترك الوضوء قبل النوم دون الأكل والشـــرب-[٤]، وهو مذهب الظاهرية في اســـتحباب الوضوء للأكل والشـــرب والنوم[٥].

القول الرابع: يجب على من أراد النوم الوضوء وهو قول عند المالكية[٦]، وهو ظاهر قول الإمام مالك؛ قال سحنون في المدونة[٧]: «هل كان مالك يأمر من أراد أن ينام أو يطعم إذا كان جنباً بالوضوء؟ قال: أما النوم فكان يأمره

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٧٣؛ بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٨.

(٢) ينظر: الشرح الكبير للدردير ١/١٣٧؛ الخرشي على مختصر خليل ١/١٣٧؛ أسهل المدارك للكشناوي ١/١١١.

(٣) وهو المذهب عند المتأخرين. ينظر: الروضة للنووي ١/٨٧؛ أسنى المطالب لزكريا الأنصاري ١/٦٨؛ مغني المحتاج للشربيني ١/ ١٩٤-١٩٥؛ وذهب الشيرازي في المهذب والنووي في المجموع لكراهة النوم دون وضوء، واستحبابه في الأكل والشرب ومعاودة الجماع. ينظر: المهذب ١/٦٤؛ المجموع ٢/١٥٦.

(٤) ينظر: المبدع لابن مفلح ١/١٧٤،١٧٥؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/٨٨.

(٥) ينظر: المحلى ١/ ١٠٠، ٤٢٣.

(٦) ينظر: مواهب الجليل للحطاب ١/٣١٦؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/١٣٨.

(٧) ١/١٣٥.

ألا ينام حتى يتوضأ جميع وضوئه للصلاة، غسل رجليه وغيره من ليل كان أو نهار. قال: وأما الطعام فكان يأمره بغسل يده إذا كان الأذى قد أصابهما ويأكل وإن لم يتوضأ». ونُسب الوجوب لمن أراد النوم للظاهرية[١].

ويجب على من أراد معاودة الجماع الوضوء، وهو قول الظاهرية[٢] وقول عند المالكية في جماع أخرى[٣].

الأدلة:

أدلة القائلين بوجوب الوضوء لمن أراد النوم أو معاودة الجماع[٤]:

١- «عن ابن عمر، أن عمر بن الخطاب، سأل رسول الله ﷺ أيرقد أحدنا وهو جنب؟ قال: (نَعَمْ، إِذَا تَوَضَّأَ أَحَدُكُمْ فَلْيَرْقُدْ وَهُوَ جُنُبٌ)»[٥] وفي رواية: «أَنَّ عُمَرَ اسْتَفْتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: هَلْ يَنَامُ أَحَدُنَا وَهُوَ جُنُبٌ؟ قَالَ: (نَعَمْ، لِيَتَوَضَّأْ ثُمَّ لِيَنَمْ، حَتَّى يَغْتَسِلَ إِذَا شَاءَ)»[٦].

٢- وعن عائشة، قالت: «كان النبي ﷺ: إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنَامَ وَهُوَ جُنُبٌ، غَسَلَ فَرْجَهُ، وَتَوَضَّأَ لِلصَّلاَةِ»[٧].

---

(١) وممن نسبه للظاهرية ابن عبدالبر في التمهيد ١٧/ ٣٤؛ والنووي في شرح مسلم ٣/ ٢١٨، والذي ذكره ابن حزم في المحلى ١/ ١٠٠، ٤٢٣ «ويستحب الوضوء للجنب إذا أراد الأكل أو النوم».

(٢) وهذه من قواعد شيخ الإسلام ابن تيمية. مجموع الفتاوى ٧/ ٦٦٥ ينظر: المحلى لابن حزم ١/ ٤٢٣.

(٣) ينظر: شرح الزرقاني على خليل ١/ ١٨٦؛ منح الجليل لعليش ١/ ١٣٠.

(٤) لم أستدل لكل قول على حدة لتكرر الأدلة وتداخلها، وقسمتها على حسب نظر الفقهاء للدليل نفسه على ثلاثة مستويات بين الوجوب والجواز والاستحباب.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب نوم الجنب ١/ ٦٥ رقم ٢٨٧ - واللفظ له -. ومسلم في كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له ١/ ٢٤٨ رقم ٣٠٦.

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب الجنب يتوضأ ثم ينام ١/ ٦٥ رقم ٢٨٩ -واللفظ له -. ومسلم في كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له ١/ ٢٤٩ رقم ٣٠٦.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب الجنب يتوضأ ثم ينام ١/ ٦٥ رقم ٢٨٨ - واللفظ له -. ومسلم في كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له ١/ ٢٤٨ رقم ٣٠٥.

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة: أمر النبي ﷺ بالوضوء قبل النوم ومداومته ﷺ عليه دليل على وجوبه.

المناقشة: نوقش الاستدلال بالأحاديث السابقة: بأنه رُوي عنه ﷺ عدم الوضوء في هذه المواضع - كما سيأتي-، فدل على أن الأمر ليس للوجوب.

٣- وعن أبي سعيد الخدري، قال: «قال رسول الله ﷺ: إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ، ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَعُودَ، فَلْيَتَوَضَّأْ»[١] وهذا أمر منه ﷺ والأمر للوجوب.

المناقشة: ونوقش بما رواه ابن خزيمة وغيره عن أبي سعيد الخدري «إِذَا أَتَى أَحَدُكُمْ أَهْلَهُ ثُمَّ أَرَادَ أن يعود فليتوضأ؛ فإنه أنشط للعود»[٢] فهذه الزيادة قرينة تصرف الأمر بالوضوء عن الوجوب إلى الندب[٣].

وأما استدلال المالكية لوجوب غسل الفرج عند معاودة الجماع مع غير الأولى:

قالوا بأن سبب الوجوب حتى لا يدخل نجاسة[٤] إحداهما في الأخرى[٥].

المناقشة: ونوقش بأن غاية ما فيه «التلطخ بالنجاسة وهو مكروه على المعتمد »[٦] أي عند المالكية.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب من أتى أهله فأراد أن يعود ١/ ٢٤٩ رقم ٣٠٨.

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه١/ ١٤٥وابن حبان في صحيحه ٤/ ١٢ والحاكم في المستدرك١/ ٢٥٤وقال: «وهذه لفظة تفرد بها شعبة، عن عاصم، والتفرد من مثله مقبول عندهما» ووافقه الذهبي، وصححه الألباني والأرناؤوط في هامش ابن حبان .

(٣) ينظر: الفتح لابن حجر١/ ٣٧٧؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٢٧٢.

(٤) وهذا بناءً على القول بنجاسة المني عندهم. التاج والإكليل للمواق ١/ ١٤٨؛ الإشراف للقاضي عبدالوهاب ٢/ ٢٨٤.

(٥) الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ١٣٨. وينظر: شرح الزرقاني ١/ ١٨٦؛ منح الجليل لعليش ١/ ١٣٠.

(٦) السابق.

أدلة القائلين بجواز النوم ومعاودة الجماع من غير وضوء:

١-عن عائشة قالت: «كَانَ رَسُولُ الله ﷺ يَنَامُ وَهُوَ جُنُبٌ، وَلَا يَمَسُّ مَاءً»[١].

وجه الدلالة: أن ظاهر الحديث يدل على جواز النوم على جنابة من غير وضوء، إذ لو كان واجباً لم يتركه ﷺ، ويمكن الجمع بينه وبين الروايات الأخرى أنه ﷺ «ترك الوضوء لبيان الجواز، لئلا يعتقد وجوبه، أو أن معنى قوله لا يمس ماء أي للغسل»[٢].

المناقشة: «وَلَا يَمَسُّ مَاءً» هذه زيادة شاذة، أنكرها أكثر المحدثين من المتقدمين والمتأخرين على أبي إسحاق، ويرونها غلطاً منه؛ قال ابن رجب[٣] «هذا الحديث مما اتفق أئمة الحديث من السلف على إنكاره على أبي إسحاق» فإذا ثبت ضعف الحديث سقط الاستدلال به.

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الجنب يؤخر الغسل ١/١٦٣ رقم ٢٢٨. وقال: «حدثنا الحسن ابن علي الواسطي، قال: سمعت يزيد بن هارون يقول: هذا الحديث وهم يعني حديث أبي إسحاق». والترمذي في كتاب الطهارة باب في الجنب ينام قبل أن يغتسل ١/٢٠٢ رقم ١١٨- واللفظ له - وقال: «وقد روى عن أبي إسحاق هذا الحديث شعبة، والثوري، وغير واحد، ويرون أن هذا غلط من أبي إسحاق». وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب في الجنب ينام كهيئته لا يمس ماء ١/١٩٢ رقم ٥٨١.
اختلف في رواية أبي إسحاق هذه، فصححها بعض المحدثين، وضعفها أكثرهم، وحكموا بشذوذها لمخالفتها للروايات الصحيحة، أو الخطأ في اختصارها، وأجاب البيهقي في السنن ١/٣١١ على من رد الحديث بقوله: «حديث أبي إسحاق السبيعي صحيح من جهة الرواية، وذلك أن أبا إسحاق بين سماعه من الأسود في رواية زهير بن معاوية عنه، والمدلس إذا بين سماعه ممن روى عنه، وكان ثقة فلا وجه لرده» قال ابن حجر في تلخيص الحبير ١/٣٧٩: «قال الدارقطني في العلل يشبه أن يكون الخبران صحيحين». وقد أفاض أحمد شاكر في الرد على من ضعفه، ورجح صحة هذه الرواية في هامش سنن الترمذي ١/٢٠٥- ٢٠٦ وكذلك الألباني في صحيح أبي داود ١/٤٠٩. وينظر: تلخيص الحبير لابن حجر ١/٣٧٨-٣٧٩.

(٢) الفتح لابن حجر ١/٣٩٤. وينظر: سنن البيهقي ١/٣١١؛ شرح النووي على مسلم ٣/٢١٨؛ التلخيص الحبير لابن حجر ١/٣٧٨.

(٣) فتح الباري ١/٣٦٢.

الإجابة على المناقشة: الحديث صحيح وليس بغلط من أبي اسحاق، ودعوى الاتفاق تساهل كما ذكر ابن حجر وغيره[١] وتفرد الثقة ليس بعلة؛ «فقلما يخلو ثقة لا يتفرد بما لم يروه غيره»[٢].

ويؤيده حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- الآتي.

٢- «عن عمر أنه سأل رسول الله ﷺ أينام أحدنا وهو جنب؟ قَالَ: (يَنَامُ وَيَتَوَضَّأُ إِنْ شَاءَ)»[٣] وهذه الرواية صريحة في جواز الوضوء وعدمه.

المناقشة: «هذه الزيادات لا تعرف إلا عن ابن عيينة»[٤].

الإجابة على المناقشة: بأنها زيادة صحيحة، صححها ابن خزيمة وابن حبان، ولا تعارض بينها وبين الروايات الأخرى، وذلك بحمل الروايات جميعاً على الاستحباب[٥].

٣- «عن أنس أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَطُوفُ عَلَى نِسَائِهِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ»[٦].

المناقشة: يحتمل أنه فعل ﷺ ذلك لبيان جواز تركه لأمته، ويحتمل أنه توضأ؛ إذ ليس في الحديث ما يدل على أنه لم يتوضأ عندما أراد العودة للجماع[٧].

---

(١) التلخيص الحبير ١/ ٣٧٩.

(٢) صحيح أبي داود للألباني ١/ ٤١٢.

(٣) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه ١/ ١٤٢ وابن حبان ١٤/ ١٨. وأصله في الصحيحين دون قوله: إن شاء. ينظر: التلخيص الحبير ١/ ٣٧٩. وصحح اسناده ابن حبان وابن خزيمة والألباني في صحيح أبي داود١/ ٤١١، والأرناؤوط في هامش ابن حبان والأعظمي في هامش صحيح ابن خزيمة.

(٤) فتح الباري لابن رجب ١/ ٣٥٧.

(٥) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٢٧٠؛ تحفة الأحوذي للمباركفوري ٣/ ١٩٠.

(٦) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب الطواف على النساء بغسل واحد١/ ٢٤٩ رقم ٣٠٩.

(٧) ينظر: شرح النووي على مسلم ٣/ ٢١٨. المغني لابن قدامة ١/ ١٦٩.هكذا أجيب على الاستدلال بالحديث، وهي إجابة صحيحة. ولكن لم يتبين لي وجه الدلالة منه مع استدلال الحنفية به، إذ ليس فيه دلالة على الوضوء أو عدمه، وإنما دل على أنه يكفي غسل واحد عند تكرار الجماع.

٤- ولأنه حدث يوجب الغسل، فلا يستحب الوضوء مع بقائه، كالحيض.

المناقشة: ونوقش بأن حدث الحائض قائم لا يتخفف بالوضوء فلا معنى له، ولهذا الحائض إذا انقطع عنها الدم استحب لها الوضوء(١).

٥- لأن الوضوء ليس بقربة بذاته، وإنما شرع للصلاة، وليس للنوم، ومعاودة الجماع(٢).

المناقشة: ونوقش هذا الاستدلال: بعدم التسليم بأن الوضوء ليس بقربه بذاته، بل هو قربه بذاته تكفر الخطايا والذنوب(٣).

أدلة القائلين بعدم مشروعية الوضوء قبل الأكل والشرب:

١- حديث ابن عباس، يقول: «إن النبي ﷺ قضى حاجته من الخلاء، فقرب إليه طعام فأكل ولم يمس ماء»، قال: وزادني عمرو بن دينار، عن

(١) ينظر: البيان للعمراني ١/٢٥١؛ شرح النووي على مسلم٣/٢١٨؛ المغني لابن قدامة١/١٦٩.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٨؛ تبيين الحقائق للزيلعي ١/٥٧.

(٣) لكن هذا على أصل الحنفية بأن النية في الوضوء سنة وليست واجبة، ولا يكون قربة إلا إذا نواه. ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٧٢؛ الهداية وفتح القدير ١/٣٢. وقد وردت أحاديث في فضل الوضوء ، وأنه قربة مطلقاً سواء أصلى أم لم يصل، منها: حديث أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قَالَ: «إِذَا تَوَضَّأَ الْعَبْدُ الْمُسْلِمُ - أَوِ الْمُؤْمِنُ - فَغَسَلَ وَجْهَهُ خَرَجَ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ نَظَرَ إِلَيْهَا بِعَيْنَيْهِ مَعَ الْمَاءِ - أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ -، فَإِذَا غَسَلَ يَدَيْهِ خَرَجَ مِنْ يَدَيْهِ كُلُّ خَطِيئَةٍ كَانَ بَطَشَتْهَا يَدَاهُ مَعَ الْمَاءِ أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ -، فَإِذَا غَسَلَ رِجْلَيْهِ خَرَجَتْ كُلُّ خَطِيئَةٍ مَشَتْهَا رِجْلَاهُ مَعَ الْمَاءِ - أَوْ مَعَ آخِرِ قَطْرِ الْمَاءِ - حَتَّى يَخْرُجَ نَقِيًّا مِنَ الذُّنُوبِ». أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء ١/٢١٥ رقم ٢٤٤.

وحديث عثمان رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ تَوَضَّأَ فَأَحْسَنَ الْوُضُوءَ خَرَجَتْ خَطَايَاهُ مِنْ جَسَدِهِ، حَتَّى تَخْرُجَ مِنْ تَحْتِ أَظْفَارِهِ». أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب خروج الخطايا مع ماء الوضوء ١/٢١٦ رقم ٢٤٥. وحديث عثمان - رضي الله عنه: «أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ الله ﷺ تَوَضَّأَ مِثْلَ وُضُوئِي هَذَا، ثُمَّ قَالَ :(مَنْ تَوَضَّأَ هَكَذَا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ، وَكَانَتْ صَلَاتُهُ وَمَشْيُهُ إِلَى الْمَسْجِدِ نَافِلَةً)». أخرجه مسلم في كتاب الطهارة، باب فضل الوضوء والصلاة عقبه ١/٢٠٧ رقم ٢٢٩وغيرها.

سعيد بن الحويرث[1]، أن النبي ﷺ قيل له: إنك لم توضأ؟ قال: «ما أردت صلاة فأتوضأ»[2] فدل بمفهومه على أن الوضوء لا يشرع لمن أراد الأكل والشرب.

٢- أن المقصود بالوضوء الحقيقة اللغوية «التنظيف»، وذلك بغسل الأذى من يدي الجنب وفرجه[3]؛ و«لأن يده لا تخلو عن نجاسة عادة، فالمستحب إزالتها بالماء، وكذلك لو لم يتوضأ حتى شرب كان من وجه شاربًا للماء المستعمل، فإن ترك ذلك لم يضره؛ لأن طهارة يده أصل، وفي النجاسة شك»[4].

المناقشة: المراد بالوضوء هنا الحقيقة الشرعية؛ لأنها مقدمة على غيرها[5].

أدلة القائلين بالاستحباب:

١- استدلوا بأدلة القائلين بوجوب الوضوء قبل النوم وعند معاودة الجماع لكنهم حملوا معناها على الاستحباب. حيث نظر هؤلاء الفقهاء إلى أدلة القائلين بالوجوب فوجدوا أنها صريحة وظاهرة الدلالة في الوجوب، ولكنها معارضة بأحاديث تدل على ترك النبي ﷺ للوضوء «في بعض

---

(١) «سعيد بن الحويرث، ويقال: ابن أبي الحويرث المكي مولى السائب، روى عن ابن عباس -رضي الله عنهما- وروى عنه ابن جريج وعمرو بن دينار. قال ابن معين وأبو زرعة والنسائي: ثقة «تهذيب التهذيب لابن حجر بتصرف يسير ٤/١٩. وينظر: الثقات لابن حبان ٤/٢٨٢.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب جواز أكل المحدث الطعام ١/٢٨٣ رقم٣٧٤.

(٣) ينظر: عمدة القاري للعيني ٣/٢٤٣.

(٤) المبسوط للسرخسي ١/٧٣.

(٥) ينظر: نيل الأوطار ١/٢٧٠.

الأحوال ليبين الجواز، إذ لو واظب عليه لاعتقدوا وجوبه»[١] فجمعوا بينهما بأن الوضوء قبل النوم وعند معاودة الجماع مستحب وليس بواجب.

٢- استدلوا لاستحباب الوضوء لمن أراد الأكل والشرب:برواية لمسلم: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا كَانَ جُنُبًا، فَأَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ أَوْ يَنَامَ، تَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ»[٢] .

وجه الدلالة: دل الحديث على أنه «يستحب أن يتوضأ ويغسل فرجه لهذه الأمور كلها»[٣].

المناقشة: أما النوم فسنته ثابتة للأحاديث السابقة في القول الأول، وأما الأكل فقد قال الإمام أحمد: «قال يحيى بن سعيد: رجع شعبة عن قوله: (يأكل)، قال أحمد: وذلك لأنه ليس أحد يقوله غيره، إنما هو في النوم»[٤].

٣- وعن عمار، «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رَخَّصَ لِلْجُنُبِ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْكُلَ، أَوْ يَشْرَبَ، أَوْ يَنَامَ أَنْ يَتَوَضَّأَ وُضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ»[٥]. في الحديث إشارة لاستحباب الوضوء، وأنها رخصة لمن لم يغتسل.

---

(١) المجموع للنووي ٢/ ١٥٧ وينظر: الهامشين السابقين.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب جواز نوم الجنب واستحباب الوضوء له ١/٢٤٨ رقم ٣٠٦.

(٣) النووي على شرح مسلم٣/٢١٧.

(٤) فتح الباري لابن رجب ١/ ٣٥٠؛ وينظر: تلخيص الحبير ١/٢٧٨.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب من قال: الجنب يتوضأ ١/١٦١رقم٢٢٥وقال: «بين يحيى بن يعمر وعمار بن ياسر في هذا الحديث رجل». والترمذي في كتاب السفر، باب في الرخصة للجنب في الأكل والنوم إذا توضأ٢/٥١١ رقم ٦١٣. وقال: «حديث حسن صحيح». الحديث ضعيف؛ لانقطاعه كما بين أبو داود، وبذات العلة ضعفه الألباني في ضعيف أبي داود١/ ٧٤ والأرناؤوط في هامش سنن أبي داود.

المناقشة: الحديث ضعيف. وعلى فرض صحته فمعناه ألا يتوضأ؛ لأن العزيمة في وجوب الغسل والرخصة في عدم الوضوء ومع الاحتمال سقط الاستدلال به[1].

٤- عن جابر بن عبدالله، قال: «سُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْجُنُبِ: هَلْ يَنَامُ أَوْ يَأْكُلُ أَوْ يَشْرَبُ؟ قَالَ: «نَعَمْ إِذَا تَوَضَّأَ وُضُوءهُ لِلصَّلَاةِ»[2]. أي نعم يستحب له إذا توضأ قبل النوم والأكل والشرب.

المناقشة: الحديث ضعيف، لا تثبت بمثله الكراهة.

الترجيح: القول الراجح هو قول الحنابلة باستحباب الوضوء عند النوم، وأنه سنة يكره تركها لصحة الأدلة فيه وصراحة دلالتها. واستحبابه عند الأكل والشرب؛ لورود بعض الأحاديث فيه لكن في الجملة لا تخلو من ضعف، أو احتمال الخطأ فتثبت بمثلها أصل المشروعية، لكن لا تثبت بمثلها الكراهة.

المطلب الثاني: انتقاض الوضوء بالمباشرة من الزوجين، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: انتقاض الوضوء بلمس بشرة الآخر.

إذا التقت بشرة الزوج والزوجة فلا يخلو ذلك من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون التقاء البشرتين لمساً عادياً، كالذي يحصل عادة

---

(١) ينظر: الاستذكار لابن عبدالبر ١/ ٢٨٠.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب التيمم، باب: في الجنب يأكل ويشرب١/ ٣٧٤ رقم٥٩٢ الحديث ضعيف لضعف أبو أويس المدني وشرحبيل بن سعد. ضعفه الأرناؤوط في هامش ابن ماجه والأعظمي في هامش صحيح ابن خزيمة ١/ ١٤٤.

بين الزوجين من الأخذ والإعطاء، وهو ما يسميه الفقهاء «اللمس[١] من غير شهوة»، وقد اختلف الفقهاء في هذه الحالة على قولين:

القول الأول: لا يجب الوضوء على أي منهما، وهو قول جمهور العلماء من الحنفية والمالكية والحنابلة[٢].

القول الثاني: يجب الوضوء بالتقاء البشرتين على اللامس، وهو مذهب الشافعية[٣]، ورواية عن الإمام أحمد، وقيل: بأنه رجع عنها، وإليه ذهب الظاهرية لكنهم اشترطوا أن يتعمد المس[٤].

الحالة الثانية: اللمس باستمتاع منهما أو من أحدهما، وهو ما يسميه الفقهاء «اللمس بشهوة»، واختلف الفقهاء في هذه الحالة على ثلاثة أقوال.

القول الأول: لا يوجب انتقاض الوضوء إلا إذا كان الاستمتاع مباشرة فاحشة[٥] استحساناً، وهو قول الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف، وهو

---

(١) يعبر بعضهم بالمس بشهوة أو بلذة، وكلها مفردات متقاربة. والمس أعمها فيدخل فيه الالتقاء المطلق، واللمس لا يكون إلا بالاختيار. فيطلقون المس على مجرد الملاقاة بين جسدين، واللمس على ما كان باليد، والمباشرة لما كان بغيرها من الجسد، والقبلة ما كانت بالفم. ينظر: حاشية العدوي على الكفاية ١/١٣٩-١٤٠.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/ ٦٧؛ الاختيار للموصلي ١/ ١٠؛ المدونة لسحنون ١/ ١٢١؛ القوانين الفقهية لابن جزي ٢٢؛ المغني لابن قدامة١/١٤٢؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/٧٣.

(٣) بالنسبة للامس بالاتفاق، وأما الملموس ففيه قولان: القول الأول: ينتقض وضوؤه (وهو الأظهر). والقول الثاني: لا ينتقض وضوؤه. ينظر: المهذب للشيرازي ١ /٥١؛ مغني المحتاج للشربيني ١/١٤٤-١٤٥.

(٤) وأما الملموس فلا ينتقض وضوؤه. ينظر: المبدع لابن مفلح ١/ ١٤٠،١٤١؛ الإنصاف للمرداوي ١/٢١١؛ المحلى لابن حزم ١/٢٢٧.

(٥) وضابط المباشرة الفاحشة عندهم: «أن يباشر الرجل المرأة بشهوة، وينتشر لها، وليس بينهما ثوب، ولم ير بللًا» فينتقض وضوؤه استحساناً، والقياس عدم انتقاضه. ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/ ٢٩؛ تبيين الحقائق للزيلعي ١/١٢.

المعتمد في مذهب الحنفية[١].

القول الثاني: لا يوجب استمتاع الزوجين انتقاض الوضوء، ما لم يتيقن من انتقاض الوضوء بخروج الناقض له، وهو قول محمد بن الحسن من الحنفية، - وهو القياس- وقيل: هو الصحيح المفتى به عند الحنفية[٢]، ورواية عن الإمام أحمد، اختارها بعض أصحابه[٣]، واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٤].

القول الثالث: انتقاض الوضوء بالمباشرة بشهوة، وهو قول المالكية[٥] والحنابلة[٦]، ويلتحق بهذه الحالة عند المالكية القبلة في الفم فهي توجب الوضوء، ولو مع الإكراه والاستغفال[٧]، ويلتحق بها -أيضا- عند الحنابلة مس الزوج فرج الزوجة، ومس الزوجة ذكره، ومس حلقة الدبر منهما، فإنه ينقض الوضوء، ولو كان لغير شهوة، لعلاج أو تنظيف ونحو ذلك[٨].

سبب الخلاف: اختلافهم في تفسير اللمس في آية الوضوء ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٦٨؛ حاشية ابن عابدين ١/١٤٦.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/٢٩؛ الدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/١٤٧.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة١/١٤٢؛ الإنصاف للمرداوي ١/٢١١.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٢١/٢٢٢، ٢٣٢- ٢٣٩، ٢٤٢. وقال البعلي في الاختيارات ٢٨: «ومال أبو العباس أخيراً إلى استحباب الوضوء دون الوجوب من مس النساء».

(٥) ينظر: المدونة لسحنون ١/١٢١؛ شرح الخرشي على مختصر خليل ١/ ١٥٥.

(٦) سواء أكان اللامس الزوج أم الزوجة، وفي رواية لا ينتقض الوضوء بمس الزوجة للزوج ولو وجدت الشهوة، ولا ينتقض وضوء الملموس ولو وجد الشهوة؛ لأنه لم يرد فيهما نص ولا هما في معنى المنصوص. ينظر: المغني لابن قدامة ١/١٤٤؛ المبدع لابن مفلح١/١٤١؛ شرح المنتهى للبهوتي ١/٧٣.

(٧) ينظر: الشرح الكبير للدردير ١/ ١٢٠؛ الفواكه الدواني للنفراوي ١/ ١١٥.

(٨) ينظر: شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/٧١-٧٢ ؛ كشاف القناع للبهوتي ١/١٢٨.

ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦]، هل المقصود باللمس اللمس باليد أو الكناية عن الجماع؟ إذ العرب تستخدم اللفظ في كلا المعنين. ثم من قال: المقصود باللمس اللمس باليد منهم من رأى أنه على عمومه، ومنهم: من رأى أنه عام أُريد به الخصوص فاشترط فيه اللذة (الشهوة)[١].

الأدلة[٢]:

أدلة من قال بأن اللمس ينقض الوضوء مطلقاً:

١- قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ [المائدة: ٦] فقُرِئَ: «لَمَسْتم» و«لَامَسْتُمْ»[٣].

وجه الدلالة: ظاهر الآية يدل على أن اللمس هو الجس باليد، وليس الجماع؛ يدل عليه قراءة «لَمَسْتم» حيث عطف اللمس على المجيء من الغائط، ثم أمر بالتيمم عقبهما عند عدم الماء، فدل ذلك على أنه حدث كسابقه[٤].

وتفسير الآية: باللمس باليد مروي عن عبدالله بن مسعود وابن عمر[٥].

ومما يدل على ذلك أن اللمس في الشرع لا يختص بالجماع؛ قال تعالى: ﴿فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [الأنعام: ٧]، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَمَسْنَا ٱلسَّمَآءَ﴾ [الجن: ٨]

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٤٤.

(٢) وسوف أسوق الأدلة للحالتين تفاديا للتكرار.

(٣) تفسير الطبري ٨/ ٤٠٦؛ القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٣٠٨.

(٤) القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٣١٥؛ المجموع للنووي ٢/ ٣١؛ مغني المحتاج للشربيني ١/ ١٤٤.

(٥) أخرجه عنهما ابن أبي حاتم في تفسيره٢/ ٩٦١ والطبري في تفسيره ٨/ ٢٩٣-٢٩٤ وأخرجه عن ابن عمر مالك في الموطأ في كتاب الطهارة، باب الوضوء من قبلة الرجل امرأته١/ ٤٢رقم ٦٤ بإسناد صحيح المجموع للنووي ٢/ ٣٢ وعنهما عبدالرزاق ١/ ١٣٢-١٣٣ والبيهقي في السنن ١/ ١٩٨ -١٩٩.

وقال ﷺ لماعز: «لعلك لمست»[1].

المناقشة: نوقش الاستدلال من عدة أوجه:

الوجه الأول: إطلاق لفظ اللمس على الجس باليد هو المعنى الحقيقي للمس، ولا أحد ينكره، ولكن المقام محفوف بقرائن توجب المصير إلى المجاز؛ لأن اللمس إذا قرن بالنساء يراد به الجماع؛ وهو موافق لقول أهل اللغة؛ قال ابن السكيت في إصلاح المنطق[2]: «لمست المرأة فأنا ألمسها لمساً، إذا غشيتها»، ويؤيده قراءة ﴿لَامَسْتُمُ﴾ فهي صيغة مفاعلة، والمفاعلة بين اثنين؛ ولأن الله تعالى ذكر المس، وأراد به الجماع بقوله تعالى حكاية عن مريم: ﴿وَلَمْ يَمْسَسْنِي﴾ [آل عمران: ٤٧]، وكذا المباشرة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، فالظاهر أن هذا مثله؛ لأن المس واللمس بمعنى واحد عند العرب[3] فإذا كان اللمس يحتمل الجماع إما حقيقة أو مجازًا، فحمله على الجماع أولى، توفيقاً بين الأدلة[4].

الوجه الثاني: ما استُدل به من أنه قول بعض الصحابة فهو حجة لو لم يخالفهم غيرهم، لكن خالفهم ابن عباس، فقال: «هو الجماع»[5]، وروي

---

(١) أخرجه أحمد ٤/ ٣٢ والدارقطني ٤/ ١٣٣ باسناد صحيح على شرط البخاري. الأرناؤوط هامش مسند أحمد. والرواية في الصحيح «لَعَلَّكَ قَبَّلْتَ، أو غَمَزْتَ» أخرجها البخاري في كتاب الحدود، باب هل يقول الإمام للمقر: لعلك لمست أو غمزت ٨/ ١٦٧ رقم ٦٨٢٤ وتبويب البخاري إشارة لصحتها عنده.

(٢) ١٩٣.

(٣) لسان العرب لابن منظور ٦/ ٢٠٩.

(٤) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٢٤٦-٢٤٧؛ بدائع الصنائع للكاساني ١/ ٣٠؛ تبيين الحقائق للزيلعي ١/ ١٢.

(٥) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٢/ ٩٦١ والطبري في تفسيره ٨/ ٣٨٩؛ وعبدالرزاق في المصنف ١/ ١٥٣ والبيهقي في السنن ١/ ١٩٩. بإسناد صحيح. الفتح لابن حجر ٨/ ٢٧٢.

مثله عن علي، وأبي بن كعب[١]. ويؤيد هذا التفسير أن الله تعالى «أفاض في بيان حكم الحدثين الأصغر والأكبر عند القدرة على الماء بقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾ فبين أنه الغسل، ثم شرع في بيان الحال عند عدم القدرة عليه بقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ إلى: ﴿فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ إلى آخره، ولفظ لامَسْتُمُ مستعمل في الجماع، فيجب حمله عليه ليكون بياناً لحكم الحدثين عند عدم الماء، كما بين حكمهما عند وجوده»[٢].

المناقشة: واعترض عليه بأن حكم الجنابة ذكر في قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾، فلو كان المراد باللمس الجماع لكان تكراراً[٣].

الإجابة: وقد بين الطبري وجه التكرار: لاختلاف المعنى في الطهورين، فالأول غسل من الجنابة مع السبيل للماء، والثاني تيمم مع عدم السبيل إلى الماء[٤].

الوجه الثالث: عند تفسير الآية بالجماع يُحتج بها في إجازة التيمم للجنب دون تقدير تقديم فيها ولا تأخير، وترتفع المعارضة التي بين الأحاديث والآية على التفسير الآخر، فكان أولى من تفسيرها باللمس بما دون الجماع[٥]

٢- عن معاذ بن جبل قال: «أَتَى رَسُولَ اللهِ ﷺ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللهِ: مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ لَقِيَ امْرَأَةً لَا يَعْرِفُهَا، فَلَيْسَ يَأْتِي الرَّجُلُ مِن امْرَأَتِهِ

(١) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره ٢/٩٦١.
(٢) فتح القدير للكمال بن الهمام ١/٥٥ وينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/١٢-١٣.
(٣) الذخيرة للقرافي ١/٢٢٩؛ أسهل المدارك للكشناوي ١/٩٦.
(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٠/٨٣.
(٥) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد ١/٤٤.

شَيْئًا إِلَّا قَدْ أَتَاهُ مِنْهَا غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يُجَامِعْهَا؟ قَالَ: فَأَنْزَلَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ هَذِهِ الْآيَةَ ﴿وَأَقِمِ الصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ الَّيْلِ ۚ إِنَّ الْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّـَٔاتِ﴾ [هود: ١١٤] الْآيَةَ. قَالَ: فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: «تَوَضَّأْ ثُمَّ صَلِّ». قَالَ مُعَاذٌ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَلَهُ خَاصَّةً أَمْ لِلْمُؤْمِنِينَ عَامَّةً؟ قَالَ: «بَلْ لِلْمُؤْمِنِينَ عَامَّةً»(١). فأمر النبي ﷺ للرجل بالوضوء فيه إشارة لانتقاض الوضوء بلمس الرجل للمرأة.

المناقشة: نُوقش الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: بأنه حديث منقطع ابن أبي ليلى لم يسمع من معاذ رضي الله عنه(٢).

الوجه الثاني: ليس فيه حجة؛ لأنه لم يرد في الحديث أنه كان على وضوء، وانتقض بما فعل؟ وإنما أمره ﷺ بالوضوء كفارة عن الإثم والخطيئة(٣).

أدلة من قال بأن اللمس لا ينقض الوضوء مطلقاً:

١- «عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهَا قَالَتْ: كُنْتُ أَنَامُ بَيْنَ يَدَيْ رَسُولِ الله ﷺ وَرِجْلَايَ، فِي قِبْلَتِهِ، فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي، فَقَبَضْتُ رِجْلَيَّ، فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا»(٤).

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة هود٥/٢٩١ رقم ٣١١٣، وقال: «هذا حديث ليس إسناده بمتصل عبدالرحمن بن أبي ليلى لم يسمع من معاذ» وقال البيهقي ١/ ١٩٩: «وفيه إرسال...» وصحح إسناده الدارقطني ١/٢٤٤والحاكم ١/٢٢٩ ووافقه الذهبي، وقال الأرناؤوط على هامش مسند أحمد ٣٦/٤٢٦: «صحيح لغيره، رجاله ثقات رجال الشيخين غير أنه منقطع»، وضعف الحديث أحمد شاكر في هامش سنن الترمذي، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة٢/٤٢٨. وعلى هذا فالحديث «منقطع» وإن كان رجاله ثقات فهو ضعيف.

(٢) يراجع الهامش السابق.

(٣) ينظر: نصب الراية للزيلعي ١/ ٧٠؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/٢٤٧.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة، باب الصلاة على الفراش ١/٨٦ رقم ٣٨٢ ومسلم في كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي ١/٣٦٧ رقم ٥١٢.

وفي رواية: «حَتَّى إِذَا أَرَادَ أَنْ يُوتِرَ مَسَّنِي بِرِجْلِهِ»[١]. فلمسه ﷺ لها - رضي الله عنها- فيه إشارة إلى أن اللمس غير ناقض للوضوء.

ونُوقش: بأنه يحتمل أنها سترت قدميها بلحاف؛ إذ حال النائم تغطية جسده أثناء النوم، فلا دلالة فيه[٢].

وأجيب عن المناقشة: بأن الغالب من حالها ظهور القدمين لا سيما مع مد الرجل، وضيق الحال؛ ولهذا قالت: «فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا»[٣].

٢- «عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: فَقَدْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ لَيْلَةً مِنَ الْفِرَاشِ فَالْتَمَسْتُهُ، فَوَقَعَتْ يَدِي عَلَى بَطْنِ قَدَمَيْهِ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ، وَهُمَا مَنْصُوبَتَانِ ....»[٤].

فدل لمس أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها - لبطن قدم النبي ﷺ وهو يصلي واستمراره في صلاته على أنه ليس بناقض للوضوء؛ إذ لو كان ناقضاً لم تفعله، فدل على أن الملامسة لا تنقض الوضوء[٥].

ونوقش: بأنه يحتمل أن يكون خاصًّا بالنبي ﷺ، وأن تكون قدمه مغطاة[٦].

وأجيب عن المناقشة: بأن الأصل عدم الخصوصية وعدم الحائل، والظاهر

---

(١) أخرجها النسائي في كتاب الطهارة، ترك الوضوء من مس الرجل امرأته من غير شهوة١/١٠١ رقم١٦٦. وصححها الزيلعي في نصب الراية ١/٧٣ وابن حجر في تلخيص الحبير ١/٣٦٣ والألباني في صحيح أبي داود٣/٢٩٧.

(٢) ينظر: التمهيد لابن عبدالبر ٢١/١٧١؛ شرح النووي على مسلم ٤/٢٣٠.

(٣) ينظر: أحكام القرآن للقرطبي ٥/٢٢٧.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود ١/٣٥٢ رقم ٤٨٦.

(٥) ينظر: شرح البخاري لابن بطال ٢/٤٦.

(٦) ينظر: الفتح لابن حجر١/٤٩٢.

من حال النبي ﷺ بأنه كان يصلي مكشوف القدم[1].

٣- «عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَبَّلَ بَعْضَ نِسَائِهِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ وَلَمْ يَتَوَضَّأْ»، قَالَ: قُلْتُ: مَنْ هِيَ إِلَّا أَنْتِ؟ فَضَحِكَتْ»[2] فتقبيل النبي ﷺ وخروجه للصلاة ظاهر في دلالته على أن اللمس لا ينقض الوضوء، سواء أكان بشهوة أو بغير شهوة.

المناقشة: ونوقش الاستدلال من وجهين:

الأول: بعدم صحة الحديث. الثاني: إن صح فيحمل على ما كان عليه الأمر قبل نزول آية الوضوء[3].

وأجيب عن الأول: بصحة الحديث بشواهده، فضعفه منجبر بكثرة شواهده[4]، وإن لم يصح ففي الأحاديث السابقة الكفاية مع الأصل، وهو تيقن الطهارة وعدم الدليل على نقضها بلمس المرأة. وعن الثاني: بأن هذه

---

(١) ينظر: التمهيد لابن عبدالبر ٢١/ ١٧١؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٢٤٦.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة ١/ ١٢٨ رقم ١٧٨ ثم قال: «وهو مرسل، إبراهيم التيمي لم يسمع من عائشة» ثم ساق بعض شواهده، وقال: «وقد روى حمزة الزيات، عن حبيب، عن عروة بن الزبير، عن عائشة حديثاً صحيحاً»، والترمذي في كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القبلة ١/ ١٣٣ رقم ٨٦، وقال: «وليس يصح عن النبي ﷺ في هذا الباب شيء»، وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الوضوء من القبلة١/ ٣١٥رقم ٥٠٢، الحديث «أعله البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، والدارقطني، والبيهقي، وابن حزم ....» نصب الراية للزيلعي ١/ ٣٤٣ وصححه آخرون منهم: ابن جرير الطبري في تفسيره ٨/ ٣٩٩ وابن عبدالبر في التمهيد ٢١/ ١٧٤والزيلعي في نصب الراية ١/ ٣٤٣.
وصححه بمجموع طرقه وشواهده أحمد شاكر في هامش سنن الترمذي، والأرناؤوط في هامش سنن أبي داود وسنن ابن ماجه، والألباني في صحيح أبي داود١/ ٣١٦ وعد له عشرة طرق.

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم١/ ٢٢٨؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٢٤٧.

(٤) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٢٤٦.

الدعوى لا دليل عليها؛ إذ لم يثبت التعارض حتى ينسخ الحديث.

٤- إن مس الزوجين لبعضهما مما تعم به البلوى؛ ولو كان ناقضاً لبينه النبي ﷺ لامته، ولاشتهر ذلك بين الصحابة، ولما لم يشتهر ذلك بينهم ولم ينقل فيه حديث صحيح صريح عُلم بأن المس ليس بناقض للوضوء[١]. ولأنه مما يكثر وجوده فلو جعله الشارع حدثاً لكان فيه حرج على الناس[٢]، والشريعة ترفع الحرج.

٥- المس ليس بحدث في ذاته، ولا سبب لوجود الحدث في الغالب، فأشبه مس الرجل الرجل، والمرأة المرأة ولا وضوء فيهما[٣].

المناقشة: أن ما ينقض الوضوء لا يعلل بالاتفاق، ولهذا فلا مجال للقياس فيه[٤].

أدلة من قال بأن اللمس الذي ينقض ما كان بشهوة:

١- إن اللمس إذا ذكر في القرآن الكريم والسنة، فإنما يراد به ما كان لمساً بشهوة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِ﴾ [البقرة: ١٨٧] ومباشرة المعتكف لزوجته بغير شهوة لا تحرم عليه بخلاف المباشرة بشهوة. ومثله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]، وقوله: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ

(١) ينظر: الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ٢٣٥.
(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/ ٣٠.
(٣) ينظر: السابق.
(٤) ينظر: المجموع للنووي ٢/ ٣٢.

﴿مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٦]، فلو مسها لغير شهوة لم يستقر المهر، ولم تجب العدة، ولم تثبت حرمة المصاهرة باتفاق العلماء، بخلاف لو كان المس بشهوة، فدل ذلك على أن اللمس الذي يقرن فيه بين الرجل والمرأة هو اللمس بشهوة(١).

المناقشة: ويناقش الاستدلال بأن تفسير اللمس في الآية بالجماع أرجح، فلا حاجة للجمع بين الآية الكريمة والأحاديث.

٢- أن هذا القول يجمع بين الآية -على تفسير اللمس باليد - والأحاديث التي لا توجب الوضوء من اللمس(٢).

المناقشة: ويناقش بالتسليم بأن اللمس المقرون بين الرجل والمرأة المقصود به ما كان لشهوة، لكن دلالة الآية عليه محتملة، ولم يثبت أنه ناقض للوضوء بنص صحيح صريح.

٣- بأن اللمس ليس بحدث في نفسه، وإنما يُفضي إلى الحدث بخروج الناقض - المذي أو المني- فاعتبرت الحالة الداعية إليه، وهي حالة الشهوة(٣).

ويناقش: بأن الأصل تيقن الطهارة، وما ثبت بيقين لا يرتفع إلا بيقين(٤).

ودليل قول الحنفية -في المعتمد - على التفريق بين المباشرة الفاحشة وغيرها:

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/٢٣٣-٢٣٤.

(٢) ينظر: كشاف القناع للبهوتي ١/ ١٢٨ وقد سبق ذكرها في أدلة القول بعدم انتقاض الوضوء باللمس.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة ١/١٤٣؛ المبدع لابن مفلح١/١٣٩.

(٤) ينظر في القاعدة وأمثلتها: المنثور في القواعد للزركشي ٣/١٣٥.

بأنها لا تخلو عن خروج المذي في الغالب، إلا إنه يحتمل أنه غفل عنه، والغالب كالمتحقق في مقام وجوب الاحتياط، وإقامة السبب مقام المسبب طريقة معهودة في الشريعة خصوصاً في أمر يحتاط فيه، كما يقام نوم المضطجع مقام الحدث ولو لم يخرج منه حدث[١]

المناقشة: وأجيب عنه بأنه إذا تيقن أنه لم يخرج منه شيء لم يجب عليه الوضوء، كالتقبيل والمباشرة غير الفاحشة[٢]، وقربه من الحدث لا يلزم منه أن يكون حدثاً[٣]. وبما سبق من أن اليقين لا يرتفع إلا بيقين، وأما القياس على النائم فهو قياس مع الفارق، فالنائم لا يشعر بالحدث بخلاف هذه المسألة.

الترجيح: الذي يترجح من أقوال العلماء السابقة القول بعدم انتقاض الوضوء باللمس مطلقاً، ما لم يتيقن خروج الناقض أو يغلب على ظنه خروجه؛ لقوة ما استدلوا به، وإن توضأ عند اللمس مع غلبة الشهوة فلا شك أنه الأحوط للصلاة.

المسألة الثانية: انتقاض الوضوء بلمس أحدهما شعر وسن وظفر الآخر.

إذا لمس أحدهما شعر أو سن أو ظفر الآخر المتصل به ففي انتقاض الوضوء بهذا اللمس خلاف بين الفقهاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا ينتقض الوضوء مطلقاً، وهو مذهب الجمهور من الحنفية الشافعية والحنابلة[٤].

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٦٨؛ بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٠؛ فتح القدير للكمال بن الهمام ١/٥٤.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٦٨.

(٣) ينظر: المجموع للنووي ٢/٣٢.

(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٦٧؛ بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٠؛ الأم للشافعي ١/٣٠؛ المهذب للشيرازي ١/ ٥١؛ المغني لابن قدامة ١/١٤٣؛ كشاف القناع للبهوتي ١/١٢٩.

القول الثاني: ينتقض الوضوء بلمس الشعر والسن والظفر إذا كان بشهوة، وهو مذهب المالكية ووجه عند الحنابلة[١].

القول الثالث: ينتقض الوضوء مطلقاً، وهو وجه عند الشافعية، ومذهب الظاهرية[٢].

الأدلة

دليل القول الأول: بأن المذكورات في حكم المنفصل عن الجسد لانفصالها مع سلامته[٣]، ولأنه لا يتلذذ الشخص بلمسها في العادة، وإنما بالنظر إليها[٤].

دليل القول الثاني: لأن ذلك جزء من البدن متصل به في الخلقة، فهو كاللحم؛ ولأنه يلحقه الطلاق، وهو مما يُتلذذ به عادة بخلاف المنفصل من الجسد، لهذا ينتقض الوضوء بالمتصل دون المنفصل[٥].

دليل القول الثالث: أن الشعر جزء من البدن متصل به في الخلقة، وله حكم سائر البدن في وجوب الغسل، والحل بالنكاح، ووقوع الطلاق وغيرها من الأحكام؛ ولأنه قد يستحسن من الزوجة كبقية جسدها[٦].

الترجيح: الراجح عدم انتقاض الوضوء بلمس الشعر والسن والظفر؛

---

(١) ينظر: الشرح الكبير للدردير ١/ ١٢٠؛ أسهل المدارك للكشناوي ١/ ٩٦؛ المبدع لابن مفلح ١/ ١٤١.

(٢) ينظر: الحاوي للماوردي ١/ ١٨٨؛ المجموع للنووي ٢/ ٢٧؛ المحلى لابن حزم ١/ ٢٢٧، ٢٣٠.

(٣) ينظر: المبدع لابن مفلح ١/ ١٤١؛ شرح المنتهى للبهوتي ١/ ٧٣.

(٤) ينظر: الحاوي للماوردي ١/ ١٨٨؛ البيان للعمراني ١/ ١٨٢.

(٥) ينظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب ١/ ١٤٨؛ الشرح الكبير للدردير ١/ ١٢٠.

(٦) ينظر: الحاوي للماوردي ١/ ١٨٨؛ المجموع للنووي ٢/ ٢٧.

لما ترجح سابقاً من عدم انتقاض الوضوء باللمس مطلقاً من غير خروج الناقض.

المسألة الثالثة: اللمس من وراء الحائل.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال.

القول الأول: لا وضوء بلمس أحدهما للآخر فوق حائل، سواء أكان خفيفاً أو صفيقاً، وجد لذلك اللمس لذة أم لم يجد، وهو مذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية، لكن يستحب له الوضوء عند الشافعية(١).

القول الثاني: ينتقض الوضوء باللمس إذا كان الحائل رقيقاً يشعر معه بطراوة الجسد، بقصد اللذة أو حصولها، فإذا كان مع اللمس منهما ضم للآخر أو قبض فينتقض الوضوء، ولو كان الحائل كثيفاً، وهو مذهب المالكية(٢).

القول الثالث: ينتقض الوضوء بوجود اللذة أو قصدها، ولو كان الحائل كثيفاً، وهو قول في مذهب المالكية، وهو ظاهر المدونة(٣).

دليل القول الأول: بأن حقيقة الملامسة ملاقاة البشرة، وهو لم يلمس البشرة، فلم ينتقض وضوؤه؛ يدل عليه: لو حلف ألا يلمس زوجته فلمس

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/ ٣٠؛ البحر الرائق لابن نجيم ١/ ٤٤؛ الأم للشافعي ١/ ٣٠؛ نهاية المحتاج للرملي ١/ ١١٦؛ المغني لابن قدامة ١/ ١٤٣؛ المبدع لابن مفلح ١/ ١٤٠؛ المحلى لابن حزم ١/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: شرح الخرشي على خليل ١/ ١٥٥؛ الشرح الكبير للدردير ١ / ١٢٠.

(٣) ينظر: المدونة لسحنون ١/ ١٢١؛ مواهب الجليل للحطاب ١/ ٢٩٧.

ثوبها لم يحنث، ومجرد الشهوة لا يكفي لانتقاض الوضوء، كما لو وجِدَت الشهوة ولم يكن هناك لمس[1].

دليل القول الثاني: لأن وجود هذا الحائل الرقيق كعدمه في حصول اللذة[2].

دليل القول الثالث: لأنه وجد لمس مع لذة، فالعبرة بوجود اللذة؛ لأنها مظنة الحدث، فإذا وجدت اللذة انتقض الوضوء ولو مع الحائل[3].

الترجيح: القول الراجح عدم انتقاض الوضوء باللمس من فوق حائل؛ ولو وجِدَت اللذة؛ لأنه لمس للثوب في الحقيقة، وليس للجسد، «وقد أجمعوا أنه لو تلذذ واشتهى دون أن يلمس لم يجب عليه وضوء، فكذلك من لمس فوق الثوب»[4].



(١) ينظر: الأم للشافعي ١/ ٣٠؛ الحاوي للماوردي ١/ ١٨٧؛ المغني لابن قدامة ١/ ١٤٤.
(٢) ينظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب ١/ ١٤٨؛ أسهل المدارك للكشناوي ١/ ٩٦.
(٣) ينظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب ١/ ١٤٨.
(٤) التمهيد لابن عبدالبر ٢١/ ١٨١.

المبحث الثاني
الأحكام المتعلقة بطهارة الغسل.

المطلب الأول: اغتسال[١] الزوجين معاً من إناء واحد، واغتسال أحدهما بفضل الآخر.

تحرير محل النزاع في المسألة:

١-لا بأس أن يتوضأ الرجل مع زوجته من إناء واحد، وأن يغتسلا كذلك، ونقل الاتفاق على جواز الوضوء والغسل الطحاوي والنووي وابن تيمية وغيرهم[٢]؛ لحديث عائشة -رضي الله عنها-: «كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَالنَّبِيُّ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، تَخْتَلِفُ أَيْدِينَا فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ»، وفي لفظ: «كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللهِ ﷺ مِنْ إِنَاءٍ بَيْنِي وَبَيْنَهُ وَاحِدٍ، فَيُبَادِرُنِي حَتَّى أَقُولَ: دَعْ لِي، دَعْ لِي. قَالَتْ: وَهُمَا جُنُبَانِ»[٣] ودعوى الإجماع في هذه المسألة لم تثبت[٤]،

---

(١) الحكم واحد في الاغتسال والوضوء، لكني عبرت بلفظ الغسل؛ لأنه المتضمن لخصوصية الزوجية، أما الوضوء فقد تتوضأ المرأة مع المرأة ومع الرجل إذا كان محرماً، فلم تكن المسألة من خصوصيات الزوجية.

(٢) ينظر: شرح معاني الآثار ١/٢٦؛ المجموع للنووي ٢/١٩١؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/٥١.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب هل يدخل الجنب يده في الإناء قبل أن يغسلها١/٦١ حديث ٢٦١. ومسلم في كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة ١/٢٥٦ حديث٣٢١- واللفظ له - ورُوي نحوه عن ميمونة رضي الله عنها أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة حديث ٣٢٢ ورُوي عن عدد من الصحابة ينظر: عمدة القاري للعيني ٣/٨٥.

(٤) لما روى ابن أبي شيبة في مصنفه ١/٤١ عن أبي هريرة: «أَنَّهُ نَهَى أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ وَالرَّجُلُ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ»، وما ذكر ابن عبدالبر من الخلاف فيه. قال الترمذي ١/٩١: «وهو قول عامة الفقهاء، أن لا بأس أن يغتسل الرجل والمرأة من إناء واحد». وقال ابن حزم في مراتب الإجماع ١٨: «واختلفوا هل يجزئ أن يتوضأ الرجل والمرأة معاً أم لا يجزئ ذلك، واتفقوا في جواز توضئ الرجلين والمرأتين معاً»، وينظر: التمهيد لابن عبدالبر ١٤/١٦٤؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/٤١؛ الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ١/٧٦.

لكنه يظل قول عامة الفقهاء كما قاله الترمذي[1] وغيره، والنص صريح في جوازه.

كما يجوز- أيضًا- لكل واحد منهما النظر إلى جميع بدن الآخر حال الغسل، ولا يشترط لأيّ منهما ستر عورته عند الغسل عن الآخر في قول جمهور العلماء[2]؛ لحديث: «بَهْز بن حَكِيم[3]، عن أبيه عن جدهِ، قال: قلتُ: يا رسولَ الله ﷺ، عَوْرَاتُنَا، مَا نَأْتِي مِنْهَا وَمَا نَذَرُ؟ قَالَ: (احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ)»[4].

٢-لا بأس أن تتوضأ وتغتسل الزوجة بفضل طهارة الزوج، ونقل النووي الاتفاق على ذلك - أيضًا- قال النووي[5]: «اتفقوا على جواز وضوء الرجل والمرأة بفضل الرجل» وإن كانت دعوى الاتفاق هذه لم تسلم

---

(١) الجامع ١/٩١.

(٢) الأصل في ستر العورة عن الأعين أنه واجب، ونقل النووي في المجموع ٣/١٦٦الإجماع عليه حيث قال: «ستر العورة عن العيون واجب بالإجماع» أما بالنسبة للزوجين فيجوز من غير كراهة النظر إلى جميع جسد الآخر عند المالكية والحنابلة، وأما عند الحنفية والشافعية فيجوز والستر أولى. ينظر: الهداية وفتح القدير للكمال بن الهمام ١/٣١؛ تبيين الحقائق للزيلعي٦/١٨ ؛ القوانين الفقهية لابن جزي٢٩٤؛ الخرشي على خليل ٣/١٦٦؛ أسنى المطالب لزكريا الأنصاري ١/٧١؛ مغني المحتاج للشربيني١/٢٢٢؛ المبدع لابن مفلح ٦/٨٩؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/١٥٠.

(٣) بهز بن حكيم بن معاوية القشيري، أبو عبدالملك، روى عدة أحاديث، وثقه يحيى بن معين وعلي بن المديني والنسائي وغيرهم. وضعفه أبو حاتم وابن حبان. توفي قبل الخمسين ومئة. ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ٦/٢٥٣؛ تهذيب التهذيب لابن حجر ١/٤٩٨.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الحمام، باب النهي عن التَّعرِّي ٦/١٣٤رقم٤٠١٧. والترمذي في كتاب الأدب، باب ما جاء في حفظ العورة ٥/٩٧رقم ٢٧٦٩وقال:» هذا حديث حسن، وجد بهز اسمه: معاوية بن حيدة القشيري». وابن ماجه في كتاب النكاح، باب التستر عند الجماع ٣/١٠٦ رقم ١٩٢٠. وأحمد ٣٣/٢٣٥. الحديث: حسنه الترمذي وصححه الحاكم ٤/١٩٩ووافقه الذهبي، وحسن إسناده الألباني في الإرواء ٦/٢١٢، والأرناؤوط في هامش السنن.

(٥) المجموع للنووي ٢/١٩١، وينظر: التمهيد لابن عبدالبر ١/٢١٨؛ الانصاف للماوردي ١/٥١.

له؛ لحديث حُميدٍ الحِميَريِّ[١]، قال: لقيت رجلًا صحب النبي ﷺ أربع سنين، كما صحبه أبو هريرة، قال: « نَهَى رَسُول الله ﷺ أَنْ تَغْتَسِلَ الْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ، أَوْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ الْمَرْأَةِ. زاد مُسدَّدٌ[٢]: ولِيَغتَرِفا جميعاً»[٣] .

وعَنْ عبدالله بن سَرْجِسَ[٤]، قال: «نَهَى رَسُولُ الله ﷺ أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ وَضُوءِ الْمَرْأَةِ، وَالْمَرْأَةُ بِفَضْلِ الرَّجُلِ، وَلَكِنْ يَشْرَعَانِ جَمِيعًا»[٥] رُوي

(١) حميد بن عبدالرحمن الحميري، البصري، التابعي، روى عن ابن عباس وأبي هريرة، كان فقيهاً عالماً، قال عنه ابن سيرين: «أفقه أهل البصرة». ينظر في ترجمته: الثقات لابن حبان ٤/١٤٧؛ تهذيب التهذيب لابن حجر٣/٤٦.

(٢) مُسَدَّد بن مسرهد بن مسربل الأسدي، كنيته: أبو الحسن، إمام حافظ، أحد أعلام الحديث. حدث عنه: البخاري، وأبو داود، ومحمد بن يحيى، وغيرهم. توفي سنة ثمان وعشرين ومئتين للهجرة. ينظر في ترجمته: الثقات لابن حبان ٩/٢٠٠؛ سير أعلام النبلاء ١٠/٥٩١.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة ، باب النهي عن ذلك ١/٦٠ رقم٨١ والنسائي في كتاب الطهارة ، باب ذكر النهي عن الاغتسال بفضل الجنب ١/١٤٢ رقم ٢٣٨ وأحمد ٢٨/٢٢٤ والبيهقي في السنن ١/٢٩٤ وقال: «وهذا الحديث رواته ثقات إلا أن حميداً لم يسم الصحابي الذي حدثه، فهو بمعنى المرسل، إلا أنه مرسل جيد ،لولا مخالفته الأحاديث الثابتة الموصولة» وقال الحافظ في فتح الباري ١/٣٠٠: «رجاله ثقات ولم أقف لمن أعله على حجة قوية»، ودعوى البيهقي أنه في معنى المرسل مردودة ؛لأن إبهام الصحابي لا يضر، وقد صرح التابعي بأنه لقيه، ودعوى ابن حزم أن داود راويه عن حميد بن عبدالرحمن هو ابن يزيد الأودي وهو ضعيف مردودة؛ فإنه ابن عبدالله الأودي ،وهو ثقة، وقد صرح باسم أبيه أبو داود وغيره» وصححه الألباني في صحيح أبي داود١/١٤١والأرناؤوط في هامش سنن أبي داود والمسند .

(٤) عبدالله بن سرجس المزني ﷺ الصحابي، حليف بني مخزوم. روى عن النبي ﷺ عدة أحاديث. سكن البصرة. ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ٣/٢٥٧؛ سير أعلام النبلاء للذهبي ٣/٤٢٦.

(٥) أخرجه ابن ماجه موصولاً إلى النبي ﷺ في كتاب الطهارة، باب النهي عن ذلك ١/٢٤٤ رقم ٣٧٤. لكنه تعقبه بأنه «وهم». والدارقطني ١/٢٠٩، ٢١٠.موصولاً وموقوفاً على عبدالله ابن سرجس، ورجح رواية الوقف على الرفع والبيهقي في السنن ١/٢٩٧وقال: «عن محمد بن إسماعيل البخاري أنه قال: حديث عبدالله بن سرجس في هذا الباب الصحيح هو موقوف، ومن رفعه فهو خطأ» وقال الأرناؤوط في هامش ابن ماجه «رجاله ثقات، وقد أعل بالوقف».

موقوفاً ومرفوعاً والموقوف أصح. وقد حمل العلماء دلالة الأحاديث على كراهة التنزيه دون التحريم؛ إذ لا يمكن أن تتفق الأمة على خلاف نهيه رسول الله ﷺ. ومع نقل الخلاف في المسألة[١]، وعدم التسليم بالإجماع إلا أنه يظل قول عامة العلماء، والخلاف فيه شاذ.

١-أما طهارة الزوج بفضل وضوء أو غسل زوجته فأكثر العلماء على جوازه[٢] وهو قول الأئمة الثلاثة: أبو حنيفة ومالك والشافعي[٣]، وقول الإمام أحمد في رواية[٤] من غير كراهة وذهب إلى جوازه مع الكراهة سعيد بن المسيب والحسن البصري[٥] واختاره بعض متأخري الحنفية[٦] وبعض محققي الشافعية[٧] ورواية عن الإمام أحمد اختارها بعض الحنابلة[٨]. وهذا هو القول الأول في المسألة.

القول الثاني: وذهب الإمام أحمد في الرواية المشهورة - هي المذهب -: إلى أنه لا يجوز أن يتطهر الرجل بماء خلت به امرأة في طهارة كاملة[٩]، وإليه

---

(١) ينظر: الفتح لابن حجر ١/٣٠٠؛ بداية المجتهد لابن رشد ١/٣٩؛ مواهب الجليل للحطاب ١/٥٢؛ الانصاف للماوردي ١/٥١.

(٢) ينظر: المجموع للنووي ٢/١٩١؛ المغني لابن قدامة١/١٥٧.

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/٦١،٦٢؛ اللباب للمنبجي١/٥٥؛ المدونة لسحنون ١/١٢٢؛ القوانين لابن جزي ٢٥؛ الأم للشافعي ١/٢١؛ المجموع للنووي٢/١٩١ .

(٤) ولا يكره في الصحيح على هذه الرواية. ينظر: المغني لابن قدامة١/١٥٧؛ الإنصاف للمرداوي ١/ ٤٨.

(٥) مصنف ابن أبي شيبة ١/٣٩؛ المجموع للنووي ٢/١٩١؛ الأوسط لابن المنذر ١/٢٩١.

(٦) اختاره الحصكفي وابن عابدين لأجل مراعاة الخلاف فيه. الدر المختار وحاشية رد المحتار ١/١٣٣.

(٧) واختاره الهيتمي. ينظر: تحفة المحتاج للهيثمي ١/٧٧.

(٨) ينظر: شرح الزركشي ١/٣٠١؛ الإنصاف للمرداوي ١/٤٨.

(٩) ينظر: الإنصاف للمرداوي ١/ ٤٨؛ كشاف القناع للبهوتي ١/ ٣٧.

ذهب ابن حزم من الظاهرية، لكنه لا يشترط الخلوة الكاملة ويكفي عنده الانفراد بالماء منها عن الرجل[١]. وبناء على قول الحنابلة يلاحظ أمور:

١- المرأة إذا استعملت الماء لغير الطهارة كالتبرد، وتنظيف الملابس، فالماء يبقى على طهارته، ويجوز للرجل التطهر به؛ لأنه لم يستعمل في الطهارة.

٢- أنّ الخلوة تؤثر إذا كان الماء قليلاً، بأن لم يبلغ القلتين[٢]، فإذا بلغ القلتين أو زاد عنها فإن الخلوة حينئذ لا تأثير لها. وضابط الخلوة هنا كالخلوة الصحيحة في النكاح: بأن لا يتواجد معها وقت الطهارة رجلٌ أو صبيٌ عاقلٌ أو امرأةٌ [٣].

٣- أن هذه المسألة تعبدية غير معقولة المعنى - فيما يظهر -، فيجوز للمرأة أن تتوضأ، وتغتسل بفضل طهور المرأة الأخرى، وكذلك الصبي المميز، والرجل في طهارة رفع الخبث[٤].

---

(١) والمقصود بالفضل عنده: «أن يكون أقل مما استعملته منه، فإن كان مثله أو أكثر فليس فضلا» المحلى ١/ ٢٠٤.

(٢) القلة: «جرة بقدر ما يطيق الانسان المتوسط حملها لو ملئت ماءً، وقدر الشافعية القلتين بمكعب كل بعد من ذراع وربع ذراع بذراع الآدمي، وهي تساوي ٧٥، ٩٣ صاعًا = ٥، ١٦٠ لترًا من الماء». معجم لغة الفقهاء ٣٦٨.

(٣) وهناك تفسيرات أخرى لمعنى الخلوة. ينظر في تفسير الخلوة عند الحنابلة: الإنصاف للمرداوي ١/ ٤٨؛ كشاف القناع للبهوتي ١/ ٣٧.

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة١/١٥٨؛ كشاف القناع للبهوتي ١/ ٣٧.

سبب الخلاف:

تعارض الأحاديث في المسألة[1] فيما ظهر لبعض الفقهاء، قال ابن حجر[2]: «ونقل الميموني عن أحمد أن الأحاديث الواردة في منع التطهر بفضل المرأة، وفي جواز ذلك مضطربة، قال: لكن صح عن عدة من الصحابة المنع فيما إذا خلت به».

الأدلة:

أولاً: أدلة القائلين بالجواز:

١- «روى ابن عباس أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ كَانَ يَغْتَسِلُ بِفَضْلِ مَيْمُونَةَ »[3].

فدل الحديث على جواز الغسل بما فضل من طهور المرأة.

المناقشة: نوقش الاستدلال من وجهين.

الوجه الأول: الحديث وإن كان رواه مسلم لكن يُشكل عليه أن أحد رواته عمرو بن دينار تردد فيه، وقد ورد من طريق أخرى بدون تردد لكن الراوي غير ضابط[4]، وقد خُولف في روايته والمحفوظ عن ابن عباس: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ

---

(١) ينظر: بداية المجتهد لابن رشد١/٣٨.

(٢) الفتح ١/٣٠٠.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب: باب الاغتسال بفضل المرأة ١/٢٥٧ رقم ٣٢٣. لكنه قال: في سنده «أخبرني عمرو بن دينار، قال: أكبر علمي، والذي يخطر على بالي أن أبا الشعثاء، أخبرني أن ابن عباس أخبره ...».

(٤) ينظر: فتح الباري لابن حجر١/٣٠٠؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/٤٢ فأعل ابن حزم وغيره الحديث بهذا قال ابن حزم في المحلى ١/٢٠٦: «فصح أن عمرو بن دينار شك فيه ولم يقطع بإسناده، وهؤلاء أوثق من الطهراني وأحفظ بلا شك».. ولكن دعوى التضعيف هذه للحديث لم تسلم لابن حزم فقد صححه الدارقطني ١/٨١ ومحمد بن حماد الطهراني ثقة حافظ قال ابن حجر في تهذيب التهذيب ٩/١٢٥: «قال الذهبي ما أخطأ إلا أنه اختصر صورة التحمل، وقال ابن القطان لما رأى قول عبدالحق بن الطهراني ضعيف هذا شيء لم يقله أحد، بل هو ثقة حافظ» وقال في التقريب ٤٧٥: «ثقة حافظ لم يصب من ضعفه».

وَمَيْمُونَةَ كَانَا يَغْتَسِلاَنِ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ»[١]. وليس فيه دلالة على جواز الغسل بالفاضل عنها[٢].

الوجه الثاني: أن الحديث محمول على أن النبي ﷺ شاهدها، وأنها لم تخل بالماء جمعاً بين الأدلة [٣].

واعترض على المناقشة: بأن الروايات الأخرى صريحة في أنهما لم يغتسلا معاً، وأنه ﷺ لم يكن يشاهدها عند الغسل.

٢- فعن ابن عباس قال:» اغْتَسَلَ بَعْضُ أَزْوَاجِ النَّبي ﷺ فِي جَفْنَةٍ فَجَاءَ النَّبِي ﷺ لِيَتَوَضَّأَ مِنْهَا - أَوْ يَغْتَسِلَ - فَقَالَتْ لَهُ: يَا رَسُولَ الله إِنِّي كُنْتُ جُنُباً. فَقَالَ رَسُول الله ﷺ: (إِنَّ الْمَاءَ لاَ يَجْنُبُ)»[٤]. وفي رواية عن ابن عباس عن ميمونة زوج النبي ﷺ قالت: «أَجْنَبْتُ أَنَا وَرَسُولُ الله ﷺ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب الغسل بالصاع ونحوه ١/ ٦٠رقم ٢٥٣- واللفظ له -. ومسلم في كتاب الحيض، باب القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة ١/ ٢٥٧ رقم ٣٢٢.

(٢) ينظر: فتح الباري لابن حجر١/ ٣٠٠؛ المحلى لابن حزم ١/ ٢٠٦.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة ١/ ١٥٨؛ شرح الزركشي على الخرقي ١/ ٢٩٩؛ كشاف القناع للبهوتي ١/ ٣٦.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في بئر بُضاعة ١/ ٥١ رقم٦٨ – واللفظ له – والترمذي في كتاب الطهارة، باب الرخصة في ذلك ١/ ٩٤ رقم ٦٥وقال: «حديث حسن صحيح «وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب الرخصة بفضل وضوء المرأة ١/ ٢٤١ رقم ٣٧٠.
الحديث صححه الترمذي وابن خزيمة ١/ ٤٨ والحاكم ووافقه الذهبي ١/ ٢٦٢والنووي في المجموع ٢/ ١٩٠ وابن حجر في الفتح ١/ ٣٤٢و قال: «وقد أعله قوم بسماك بن حرب راويه عن عكرمة؛ لأنه كان يقبل التلقين، لكن قد رواه عنه شعبة، وهو لا يحمل عن مشايخه إلا صحيح حديثهم» الفتح ١/ ٣٠٠ وصححه الألباني في صحيح أبي داود١/ ١١٨ وقال عن سماك بن حرب الذي أعل به الحديث: «صحيح الحديث برواية سفيان وشعبة عنه مطلقاً» وصححه الأرناؤوط لغيره في هامش سنن أبي داود وابن ماجه.

فَاغْتَسَلْتُ مِنْ جَفْنَةٍ[1] فَفَضَلَتْ فَضْلَةٌ، فَجَاءَ رَسُولُ الله ﷺ لِيَغْتَسِلَ مِنْهَا، فَقُلْتُ: إِنِّي قَدِ اغْتَسَلْتُ مِنْهَا» فَقَالَ: (إِنَّ الْمَاءَ لَيْسَ عَلَيْهِ جَنَابَةٌ أَوْ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ) فَاغْتَسَلَ مِنْهُ»[2].

وجه الدلالة: هذه الأحاديث الشريفة دلت على جواز غسل الرجل بما فضل عن طهور المرأة بفعل النبي ﷺ، وتعليل النبي ﷺ أن الماء ليس عليه جنابة، صـريح في الجواز بالقول، فاجتمع فعله وقـوله، والتعليل ينفي الخصوصية به ﷺ.

المناقشة: نوقش الاستدلال بهذه الروايات من أوجه:

الوجه الأول: عدم صحة حديث ابن عباس[3]، قال الإمام أحمد: «فيه اختلاف شديد، بعضهم يرفعه، وبعضهم لا يرفعه»[4].

---

(١) الجفنة: وهي «أعظم ما يكون من القصاع» فالقصعة تشبع عشرة أشخاص، ثم الصحفة تشبع الخمسة. لسان العرب لابن منضور مادة: «جفن» ١٣/ ٨٩ ومادة: «قصع»٩/ ١٨٧.

(٢) أخرجه أحمد ٦/ ٣٣٠ والطبراني في الكبير ٢٣/ ٤٢٥، و الدارقطني ١/ ٨٠ وصححه الألباني في صحيح أبي داود١/ ١١٨.

(٣) قال ابن حزم :» وهذان حديثان لا يصحان، فأما الحديث الأول فرواية سماك بن حرب، وهو يقبل التلقين، شهد عليه بذلك شعبة وغيره، وهذه جرحة ظاهرة (والثاني) أخطأ فيه الطهراني بيقين؛ لأن هذا أخبرناه عبدالله بن يوسف ثنا أحمد بن فتح ثنا عبدالوهاب بن عيسى ثنا أحمد بن محمد ثنا أحمد بن علي ثنا مسلم بن الحجاج ثنا إسحاق بن إبراهيم هو ابن راهويه - ومحمد بن حاتم قال إسحاق أخبرنا محمد بن بكر وقال ابن حاتم حدثنا محمد بن بكر وهو البرساني ثنا ابن جريج ثنا عمرو بن دينار قال: أكبر علمي والذي يخطر على بالي: أن أبا الشعثاء أخبرني عن ابن عباس أنه أخبره: «أن رسول الله ﷺ كان يغتسل بفضل ميمونة» . قال أبو محمد: فصح أن عمرو بن دينار شك فيه، ولم يقطع بإسناده، وهؤلاء أوثق من الطهراني وأحفظ بلا شك». المحلى ١/ ٢٠٦.

(٤) المغني لابن قدامة١/ ١٥٨.

الوجه الثاني: لو صحت الأحاديث فهي منسوخة بأحاديث المنع، وهذا توجيه ابن حزم[١]، الوجه الثالث: الجمع بين الأدلة، فيحمل حديث ابن عباس على عدم خلوة ميمونة – رضي الله عنها- بالماء جمعاً بين الأدلة، -وهو توجيه الحنابلة كما سبق - [٢].

الإجابة على المناقشة: أحاديث الجواز أصح من أحاديث النهي[٣]. ودعوى النسخ لا دليل عليها، بل الظاهر نسخ أحاديث النهي بأحاديث الجواز؛ بدليل: قول ميمونة - رضي الله عنها - في الحديث السابق: «إِنِّي كُنْتُ جُنُبًا» وفي رواية: «إِنِّي قَدْ اغْتَسَلْتُ مِنْهَا»، عندما أراد رسول الله ﷺ التوضؤ بفضلها، مما يشير لسبق النهي[٤]. وقولها: «فَفَضَلَتْ فَضْلَةٌ فَجَاءَ رَسُولُ الله» صريحة الدلالة في خلوتها بالماء.

٣- أنه يجوز للرجل والمرأة أن يغتسلا جميعاً - كما سبق - وإذا ثبت ذلك فكل واحدٍ مستعمل فضل الآخر والخلوة لا تأثير لها[٥].

٤- لما جاز للمرأة أن تغتسل بفضل الرجل، فيجوز للرجل أن يغتسل بفضل طهورها، الذي يجوز لها التطهر به حيث لا فرق[٦].

---

(١) المحلى ١/٢٠٦.

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة ١/ ١٥٨؛ كشاف القناع للبهوتي ١/٣٦.

(٣) ينظر: شرح ابن بطال على البخاري ١/٢٩٥.

(٤) ينظر: عمدة القاري للعيني ٣/١٩٦؛ اللباب للمنبجي ١/٥٦؛ حاشية ابن عابدين ١/١٢٣.

(٥) ينظر: شرح ابن بطال على البخاري ١/ ٢٩٦؛ التمهيد لابن عبدالبر ١٤/١٦٤؛ المجموع للنووي ٢/١٩١.

(٦) ينظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب ١/١٥٧؛ المغني لابن قدامة ١/١٥٧.

أدلة القائلين بالمنع:

١- «عن الحكم بن عمرو[١]- وَهُوَ الأَقْرَعُ - أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يَتَوَضَّأَ الرَّجُلُ بِفَضْلِ طَهُورِ الْمَرْأَةِ»[٢].

وجه الدلالة: الحديث صريح في النهي من أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة، ويحمل على الذي خلت به جمعاً بين أحاديث النهي والجواز [٣].

المناقشة: نوقش هذا الدليل من وجهين:

الوجه الأول: الجمع بين الأحاديث بحمل النهي في حديث الحكم على التنزيه، وليس على التحريم[٤].

الوجه الثاني: أن أحاديث النهي كانت متقدمة على أحاديث الجواز، فنسخ النهي بأحاديث الجواز -كما سبق.

٢- بأن جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: إذا خلت المرأة بالماء فلا

---

(١) الحكم بن عمرو بن مجدع، يلقب بالأقرع الغفاري، البصري، له صحبة، وولاه زياد على خراسان، ومات بها سنة خمسين للهجرة في خلافة معاوية – رضي الله عنهما-.
ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ٢/٥١؛ الإصابة لابن حجر ٢/٩٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب النهي عن ذلك١/٦١رقم٨٢ – واللفظ له –والترمذي في كتاب الطهارة، باب في كراهية فضل طهور المرأة ١/٩٣ رقم ٦٤ وقال: «حديث حسن « وابن ماجه في كتاب الطهارة، باب النهي عن ذلك ١/٢٤٣ رقم ٣٧٣ وابن حبان ٤/٧١.
الحديث: ضعفه البخاري والبيهقي كما في السنن للبيهقي ١/٢٩٦ والنووي في المجموع ٢/١٩١، وقال ابن حجر في الفتح ١/٣٠٠: «حسنه الترمذي، وصححه بن حبان، وأغرب النووي فقال: اتفق الحفاظ على تضعيفه! «وصححه أحمد شاكر في هامش سنن الترمذي. والألباني في صحيح أبي داود ١/١٤١وقال الأرناؤوط في هامش سنن أبي داود:» رجاله ثقات، وقد أعل بالوقف».

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة ١/١٥٨.

(٤) ينظر: معالم السنن للخطابي ١/٤٢؛ فتح الباري لابن حجر ١/٣٠٠.

يتوضأ منه. وهذا مما لا مجال فيه للقياس، فالظاهر أنهم إنما قالوا به عن توقيف[١].

المناقشة: وأُجيب عنه بأن هناك من الصحابة من نُقل عنه القول بالجواز، وقد سئل ابن عباس عن فضل وضوء المرأة، فقال: «هن ألطف منا بناناً، وأطيب ريحًا».[٢] وهو قول زيد بن ثابت وجمهور الصحابة والتابعين[٣].

٣- أن أحاديث النهي مقدمة على أحاديث الجواز؛ لأن الحظر ينقل الحكم عن أصل الإباحة[٤].

المناقشة: لا يثبت التعارض إلا إذا لم يمكن الجمع، والجمع ممكن بينها.

الترجيح: الراجح القول بالجواز مع الكراهة؛ لأنه القول الذي تجتمع عنده الأدلة، وقد جمع العلماء بين الأحاديث من عدة أوجه منها:

١- حمل النهي على كراهة التنزيه، دون الحمل على التحريم، لدلالة أحاديث الجواز[٥]. وهذا الوجه قوي في الجمع. فيظل الأولى عدم الوضوء بفضل طهور أحدهما تنزهًا، ولكنه ليس محرماً.

---

(١) ينظر: المغني لابن قدامة ١/ ١٥٨؛ شرح الزركشي ١/ ٣٠١ ؛ مطالب أولي النهي للرحيباني ١/ ٢٨ منهم أم المؤمنين جويرية أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف ١/ ٣٨ بلفظ : «عَنْ كُلْثُومٍ ابْنِ عَامِرٍ أَنَّ جُوَيْرِيَةَ بِنْتَ الْحَارِثِ، تَوَضَّأَتْ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَتَوَضَّأَ بِفَضْلِ وَضُوئِهَا فَنَهَتْنِي» وعبدالله بن عمر عند عبدالرزاق ١/ ١٠٨ بلفظ : «لَا بَأْسَ بِالْوُضُوءِ مِنْ فَضْلِ شَرَابِ الْمَرْأَةِ، وَفَضْلِ وَضُوئِهَا مَا لَمْ تَكُنْ جُنُبًا، أَوْ حَائِضًا فَإِذَا خَلَتْ بِهِ فَلَا تَقْرَبْهُ ، وعبدالله بن سرجس أخرجه عبدالرزاق في المصنف ١/ ١٠٧ بلفظ: «لَا بَأْسَ أَنْ يَغْتَسِلَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ مِنْ إِنَاءٍ وَاحِدٍ، فَإِذَا خَلَتْ بِهِ فَلَا تَقْرَبْهُ»، ولهذا قال الإمام أحمد: «لكن صح عن عدة من الصحابة المنع فيما إذا خلت به» فتح الباري لابن حجر ١/ ٣٠٠ .

(٢) مصنف عبدالرزاق ١/ ١٠٦، مصنف ابن أبي شيبة ١/ ٣٨.

(٣) ينظر: شرح ابن بطال على البخاري ١/ ٢٩٥؛ الفتح لابن حجر ١/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: شرح الزركشي على الخرقي ١/ ٣٠٣.

(٥) ينظر: المجموع للنووي ٢ /١٩١؛ الفتح لابن حجر ١/ ٣٠٠.

٢- حمل أحاديث المنع على الماء المتساقط من طهارة المرأة، والجواز على الماء المتبقي في الإناء من فضل طهورها[١].

٣- النهي محمول على ما إذا كانت المرأة على جنابة أو الحائض دون المرأة الطاهرة[٢].

فلما أمكن الجمع زال الاضطراب، قال ابن حجر: «وقول أحمد: إن الأحاديث من الطريقين مضطربة. إنما يصار إليه عند تعذر الجمع وهو ممكن»[٣]. ولأنه إذا جاز للمرأة الطهارة به جاز للرجل، ولهذا اعتبر الحنابلة النهي محض تعبد؛ ولأن عامة العلماء يجيزون للمرأة الطهارة بفضل طهور الرجل- بل حُكي الإجماع عليه كما سبق - ولا يقولون بظاهر حديث حُميدٍ الحِمَيريِّ، قال النووي[٤]: «الحديث لم يقل أحد بظاهره، ومحال أن يصح وتعمل الأمة كلها بخلافه مع النهي الوارد فيه، فكذلك هذا، إذ لا فرق»،

---

(١) ينظر: معالم السنن للخطابي ١/ ٤٢. وهو ضعيف في الجمع؛ لأن تفسير الصحابة والتابعين كان بما خلت به وليس فيما استعملته، ولقوله ﷺ في بعض الروايات:» وليغترفا جميعاً» فدل على أن التأثير للخلوة في الماء المتبقي وليس في الماء المتساقط، ولأن المتعارف أن الإنسان يتوضأ من الإناء ولا يرد الباقي فيه، ولم ينقل عن الصحابة بأنهم كانوا يتوضؤون من الأواني، ويحتفظون بالمتساقط فيها، حتى يختص بالنهي.

(٢) وممن قال به ابن عمر أخرجه عبدالرزاق ١/ ١٠٧وابن أبي شيبة ١/ ٣٨ والشعبي والنخعي. ينظر: معالم السنن للخطابي ١/ ٤٢؛ التهذيب للبغوي ١/ ٣٤٢. لكنه قول ضعيف في الجمع؛ لأن الأحاديث السابقة لم تفرق بين الحائض وغيرها، والأصل في سؤر الحائض أنه طاهر. يراجع الفصل الثاني، المبحث الأول: الاستمتاع بالزوجة الحائض المطلب الأول: حكم مخالطة الزوج للحائض ومجالستها.

(٣) الفتح ١/ ٣٠٠.

(٤) المجموع ٢/ ١٩٢.

ولأن الماء المتبقي عن طهارتهما معاً طهور، فكذلك مع طهارة أحدهما قبل صاحبه[١].

ولا يستبعد أن تكون أحاديث النهي منسوخة بأحاديث الجواز؛ لوجود ما يرجح ذلك في حديث ميمونة رضي الله عنها -كما سبق- لكن لعدم ثبوت النسخ وإمكانية الجمع، فيترجح القول بالكراهة احتياطاً، وإلا لو ثبت النسخ لم يكن هناك كراهة.

المطلب الثاني: اغتسال الزوجين من الجماع، ويتضمن أربع مسائل:

المسألة الأولى: الجماع في الفرج من غير إنزال.

أجمع العلماء على أن الجماع إذا كان معه إنزال من الزوجين فإن الغسل واجب عليهما من غير خلاف، وبالمقابل فلا يجب الغسل عليهما من مس فرج أحدهما لفرج الآخر من غير إيلاج[٢] باتفاق العلماء[٣]، أما إذا جامع الزوج زوجته دون أن يكون هناك إنزال فإن الجنابة تثبت في حقهما، ويجب الغسل بمجرد الإيلاج، وهو قول جمهور الصحابة، والتابعين، وقول الأئمة الأربعة، واختاره ابن حزم من الظاهرية[٤].

---

(١) ينظر: شرح معاني الآثار للطحاوي ١/٢٦.

(٢) المقصود بالإيلاج أو التقاء الختانين: «أن تغيب الحشفة في الفرج، فيكون ختانه حذاء ختانها فذاك التقاؤهما، كما يقال التقى الفارسان إذا تحاذيا» مختصر المزني للشافعي ٨/٩٧. والمقصود بالحشفة: «هي ما تحت الجلدة المقطوعة من الذكر في الختان» المطلع للبعلي ٤٤.

(٣) ينظر: الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ١/٩٧ بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٦؛ البناية للعيني ١/٣٢٣؛ المغني لابن قدامة ١/١٤٩.

(٤) ينظر: المبسوط ١/٦٨؛ الاختيار للموصلي ١/١٢؛ الذخيرة للقرافي ١/٢٩٠-٢٩١؛ مواهب الجليل للحطاب ١/ ٣٠٨؛ الأم للشافعي ١/٥٢؛ المهذب للشيرازي ١/٦١؛ المغني لابن قدامة١/١٩٤؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/ ٨٠؛ المحلى لابن حزم١/٢٤٧.

وقال بعض الصحابة، وبعض التابعين، وبعض الظاهرية: لا يجب الغسل مع الإكسال دون إنزال[1]. وحكى ابن القصار وابن العربي والنووي وغيرهم الإجماع على الغسل من غير إنزال، ولا يثبت الإجماع عن الصحابة، وأما من بعدهم فالخلاف فيه شذوذ[2].

سبب الخلاف في هذه المسألة: هل الأحاديث الصحيحة التي تدل على أن الغسل لا يجب إلا بإنزال المني منسوخة بالأخرى الصحيحة، التي تدل على أن الغسل واجب بالإيلاج، ولو لم يكن ثمة إنزال؟ فللعلماء في هذا «مذهبان أحدهما: مذهب النسخ، والثاني مذهب الرجوع إلى ما عليه الاتفاق عند التعارض، الذي لا يمكن الجمع فيه ولا الترجيح»[3]. وعليه فلا يجب عندهم الغسل إلا بالإنزال.

الأدلة:

استدل الجمهور على وجوب الغسل بالإيلاج بجملة من الأحاديث منها:

---

(١) منهم: «عثمان بن عفان وعلي وأبي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبو سعيد الخدري رضي الله عنهم» المجموع للنووي ٢/ ١٣٦ وأكثرهم رجع لموافقة الجمهور، وبعضهم لم يرجع. ومن التابعين: الأعمش وأبو سلمة بن عبدالرحمن وهشام بن عروة. ينظر: سنن الترمذي ١/١٨٦؛ التمهيد لابن عبدالبر ٢٣/١٠٥؛ الفتح لابن حجر ١/٣٩٩؛ بداية المجتهد لابن رشد ١/٥٣.

(٢) ينظر في دعوى إجماع الصحابة ومن بعدهم: شرح صحيح البخاري لابن بطال ١/٤٠٣؛ تلخيص الحبير لابن حجر١/٣٦٨؛ بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٦؛ المجموع للنووي ٢/١٣٧ اختلاف العلماء لابن هبيرة ١/٥٧. وفي الرد عليها: التمهيد لابن عبدالبر ٢٣/١١٣ وما بعدها؛ الفتح لابن حجر ١/٣٩٩.

(٣) بداية المجتهد لابن رشد١/٥٣.

١- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ نَبِيَّ اللهِ ﷺ قَالَ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ[١] ثُمَّ جَهَدَهَا، فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْغُسْلُ»، وَفِي حَدِيثِ مَطَرٍ وَإِنْ لَمْ يُنْزِلْ[٢].

٢- و«عَنْ أُمِّ كُلْثُومٍ، عَنْ عَائِشَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ ﷺ الرَّجُلِ يُجَامِعُ أَهْلَهُ ثُمَّ يُكْسِلُ، هَلْ عَلَيْهِمَا الْغُسْلُ؟ وَعَائِشَةُ جَالِسَةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:(إِنِّي لَأَفْعَلُ ذَلِكَ، أَنَا وَهَذِهِ، ثُمَّ نَغْتَسِلُ)»[٣].

٣- حديث أبي موسى الأشعري قال: «اخْتَلَفَ فِي ذَلِكَ رَهْطٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَالْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّونَ: لَا يَجِبُ الْغُسْلُ إِلَّا مِنَ الدَّفْقِ أَوْ مِنَ الْمَاءِ. وَقَالَ الْمُهَاجِرُونَ: بَلْ إِذَا خَالَطَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ، قَالَ: قَالَ أَبُو مُوسَى: فَأَنَا أَشْفِيكُمْ مِنْ ذَلِكَ فَقُمْتُ فَاسْتَأْذَنْتُ عَلَى عَائِشَةَ فَأُذِنَ لِي، فَقُلْتُ لَهَا: يَا أُمَّاهْ - أَوْ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ - إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكِ عَنْ شَيْءٍ وَإِنِّي أَسْتَحْيِيكِ، فَقَالَتْ: لَا تَسْتَحْيِي أَنْ تَسْأَلَنِي عَمَّا كُنْتَ سَائِلًا عَنْهُ أُمَّكَ الَّتِي وَلَدَتْكَ، فَإِنَّمَا أَنَا أُمُّكَ، قُلْتُ: فَمَا يُوجِبُ الْغُسْلَ؟ قَالَتْ عَلَى الْخَبِيرِ سَقَطْتَ، قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِذَا جَلَسَ بَيْنَ شُعَبِهَا الْأَرْبَعِ وَمَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ»[٤].

فهذه الأحاديث تدل على أن الغسل يجب بالإيلاج، وإن لم يكن هناك إنزال.

٤- وعن سهل بن سعد، قال: حدثني أبي بن كعب: «أن الفتيا التي كانوا

---

(١) شعبها الأربع: «هي اليدان والرجلان. وقيل الرجلان والشفران، فكنى بذلك عن الإيلاج». النهاية لابن الاثير٢/٤٧٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الغسل، باب: إذا التقى الختانان ١/٦٦ رقم٢٩١. ومسلم في كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ١/٢٧١ رقم ٣٤٨.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ١/٢٧٢ رقم ٣٥٠.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء ١/٢٧١ رقم ٣٤٩.

يفتون: أن الماء من الماء، كانت رخصة رخصها رسول الله ﷺ في بدء الإسلام، ثم أمر بالاغتسال بعد»[1] وفي رواية عن أبي بن كعب «أن رسول الله ﷺ إنما جعل ذلك رخصة للناس في أول الإسلام لقلة الثياب، ثم أمر بالغسل، ونهى عن ذلك». قال أبو داود: «يعني: الماء من الماء».[2] فهذا الحديث صريح في نسخ الحكم السابق: «الماء من الماء»، وأن الواجب الغسل ولو لم ينزل.

٥- واستدلوا من المعقول: بأن الأحاديث التي توجب الغسل فيها زيادة ثابتة عن الأحاديث التي تسقطه، فهي شريعة لا يجوز تركها[3]، ولما ثبت بالإجماع من أن «مجاوزة الختانين توجب حد الزنى وجب أن يكون هو الموجب للغسل»[4]؛ ولأن الجنابة في كلام العرب تطلق بالحقيقة على الجماع، وإن لم يكن معه إنزال[5]، ولأن الإيلاج سبب إنزال المني فيقوم مقامه احتياطاً[6].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الإكسال ١/ ١٥٥ رقم ٢١٥. والترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء أن الماء من الماء ١/ ١٨٣ رقم ١١٠ وقال: «حديث حسن صحيح» وصحح إسناده الألباني في صحيح أبي داود١/ ٣٨٧ والأرناؤوط في هامش سنن أبي داود.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في الإكسال ١/ ١٥٤ رقم ٢١٤. والترمذي في كتاب الطهارة باب ما جاء أن الماء من الماء ١/ ١٨٣ رقم ١١٠ وقال: «حديث حسن صحيح». وابن ماجه في كتاب التيمم، باب ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان ١/ ٣٨٤ رقم ٦٠٩. وصحح إسناده الألباني في صحيح أبي داود١/ ٣٨٥ والأرناؤوط في هامش السنن.

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم ١/ ٢٤٨.

(٤) بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٥٤. الفتح لابن حجر١/ ٣٩٨.

(٥) ينظر: الأم للشافعي ١/ ٥٢؛ الفتح لابن حجر١/ ٣٩٨.

(٦) المبسوط للسرخسي ١/ ٦٩.

أدلة القائلين بعدم الغسل من غير إنزال:

١- حديث أبي سعيد الخدري: «أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ أَرْسَلَ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الأَنْصَارِ، فَجَاءَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: (لَعَلَّنَا أَعْجَلْنَاكَ)، فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ رَسُول الله ﷺ: (إِذَا أُعْجِلْتَ أَوْ قُحِطْتَ فَعَلَيْكَ الوُضُوءُ)»(١).

٢- عن عطاء بن يسار، أن زيد بن خالد(٢)، أخبره أنه، سأل عثمان بن عفان رضي الله عنه: قُلت: «أَرَأَيْتَ إِذَا جَامَعَ فَلَمْ يُمْنِ، قَالَ عُثْمَانُ: «يَتَوَضَّأُ كَمَا يَتَوَضَّأُ لِلصَّلاَةِ وَيَغْسِلُ ذَكَرَهُ. قَالَ عُثْمَانُ سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُول الله ﷺ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ عَلِيًّا، وَالزُّبَيْرَ، وَطَلْحَةَ، وَأُبَيَّ بْنَ كَعْبٍ رضي الله عَنْهُمْ فَأَمَرُوهُ بِذَلِكَ»(٣).

٣- «عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُ مِنَ الْمَرْأَةِ ثُمَّ يُكْسِلُ؟ فَقَالَ: (يَغْسِلُ مَا أَصَابَهُ مِنَ الْمَرْأَةِ، ثُمَّ يَتَوَضَّأُ، وَيُصَلِّي)»(٤).

وجه الدلالة: فهذه الأحاديث صريحة في الدلالة على أن من جامع ثم لم ينزل المني لم يجب عليه إلا الوضوء دون الغسل.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين ١/٤٧ رقم ١٨٠. ومسلم في كتاب الحيض، باب: إنما الماء من الماء ١/٢٦٩ رقم ٣٤٥.

(٢) زيد بن خالد الجهني، الصحابي، كنيته: أبو عبدالرحمن، وقيل: أبو طلحة، سكن المدينة، وشهد الحديبية مع رسول الله ﷺ وكان معه لواء جهينة يوم الفتح. توفي في المدينة، وقيل: في الكوفة، سنة ثمان وسبعين.
ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ٢/٣٥٥؛ الإصابة لابن حجر ٢/٤٩٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين ١/٤٦ رقم - واللفظ له - ١٧٩. ومسلم في كتاب الحيض، باب: إنما الماء من الماء ١/ ٢٧٠رقم ٣٤٧.

(٤) مسلم في كتاب الحيض، باب: إنما الماء من الماء ١/ ٢٧٠رقم ٣٤٦.

٤- و«عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: (إِنَّمَا الْمَاءُ مِنَ الْمَاءِ)»[١].

وجه الدلالة: دل الحديث على أن الغسل بالماء لا يجب إلا من إنزال الماء الدافق وهو المني[٢].

٥- واستدلوا من المعقول: بأن الأدلة متكافئة فيرجع عند الاختلاف لظاهر القرآن الكريم، وليس في القرآن الكريم إيجاب الغسل إلا على من كان جنباً، والجنب الذي ينزل الماء الدافق؛ ولأن الفرائض لا تجب إلا بيقين، واليقين: المتفق عليه، وهو أن الغسل من إنزال الماء[٣].

المناقشة: وقد نوقش استدلالهم بأن الأدلة غير متكافئة فأدلة وجوب الغسل بالإيلاج ناسخة لأدلة الغسل بإنزال الماء، وقد ثبت الرجوع عنها عن كثير من الصحابة. وأما الاحتياط في ايجاب اليقين لأداء الصلاة فيقابله أن الصلاة لا يجوز الدخول فيها إلا بطهارة متفق عليها، والمتفق عليه الغسل وليس الوضوء؛ فالاحتياط في الغسل[٤].

الترجيح : القول الراجح في هذه المسألة ما ذهب إليه عامة علماء المسلمين من السلف والخلف وأطبقوا عليه في العصور المتأخرة من وجوب الغسل بالجماع، ولولم يكن هناك إنزال للمني لقوة أدلتهم؛ ولما دل عليه حديث سهل بن سعد من نسخ تلك الرخصة «إنما الماء من الماء»، ولما نصت عليه

---

(١) مسلم في كتاب الحيض، باب: إنما الماء من الماء ١/ ٢٦٩رقم ٣٤٣.
(٢) ينظر: المجموع للنووي ٢/١٣٦.
(٣) التمهيد لابن عبد البر ٢٣/١١٦.
(٤) ينظر السابق ٢٣/١١٧.

أم المؤمنين عائشة لما رجع لها أبو موسى الأشعري في قولها «على الخبير سقطت»، ولهذا سلم لها أبو موسى في هذه المسألة، و«إنما كان من أجل أن علم ذلك كان عندها عن رسول الله ، فلذلك سلم لها؛ إذ هي أولى بعلم مثل ذلك من غيرها»[١]، ورجوع عدد من الصحابة عن القول به، وسأل الأثرم أحمد بن حنبل عن علة يدفع بها الحديث، فقال: «قال :نعم بما يروى عنهم من خلافه، قلت: عن عثمان وعلي وأبي بن كعب، قال: نعم»[٢] ولما في هذا القول من الاحتياط للصلاة والدخول فيها بيقين.

المسألة الثانية: الغسل بالإيلاج في دبر الزوجة.

لو أولج الزوج في دبر الزوجة -عياذًا بالله -، فقد اقترف الزوجان معصية وكبيرة من كبائر الذنوب[٣] وهل يجب عليهما الغسل؟

القول الأول: يجب الغسل على الزوجين معاً بإتيان الزوجة في الدبر، وهو قول جمهور الفقهاء والمذاهب الأربعة[٤].

القول الثاني: عدم وجوب الغسل بالوطء في الدبر من غير إنزال، وهي رواية شاذة عن الإمام مالك، ومذهب الظاهرية[٥].

---

(١) التمهيد لابن عبدالبر ٢٣/١٠١.

(٢) التمهيد لابن عبدالبر ٢٣/١١١.

(٣) ينظر في تشنيع هذا الفعل وأدلة تحريمه: المغني لابن قدامة ٧/٢٩٦-٢٩٧؛ زاد المعاد لابن القيم ٤/٢٣٥ وما بعدها؛ الزواجر عن اقتراف الكبائر للهيتمي ٢/٤٦-٤٧.

(٤) ينظر: الهداية للمرغيناني ١/٦٣؛ تبيين الحقائق للزيلعي ١/١٦؛ الذخيرة للقرافي ١/٢٩٢؛ شرح الخرشي على خليل ١/١٦١-١٦٢؛ الأم للشافعي ١/٥٣؛ المجموع للنووي ٢/١٣٢؛ المبدع لابن مفلح ١/١٥٥؛ كشاف القناع للبهوتي ١/ ١٤٢.

(٥) ينظر: مواهب الجليل ١/٣٠٨؛ المحلى لابن حزم ١/٢٧٤.

الأدلة:

أدلة القول الأول:

١ – عموم الأحاديث السابقة[١] وإن كانت في الإيلاج في القبل إلا أن الدبر أحد السبيلين، فيدخل في عمومها، فهو في معنى المنصوص.

٢- ويدل على وجوب الغسل بالوطء في الدبر ثبوت الحد بالوطء فيه؛ ولهذا قال علي رضي الله عنه في إيجاب الغسل بالإيلاج: توجبون فيه الحد، ولا توجبون فيه صاعاً من ماء؟[٢].

٣- ولأنه سبب لنزول المني في العادة مثل الإيلاج في الفرج؛ فلكمال السببية فيه للزوج وجب الغسل، ويجب في الزوجة احتياطاً[٣].

٤- ولأن الدبر أحد السبيلين، فيجب الغسل بالإيلاج فيه؛ قياساً على الفرج[٤].

أدلة القول الثاني:

١- عدم وجود نص على وجوب الغسل بالإيلاج في الدبر، والغسل لا يثبت إلا بنص شرعي[٥].

ويناقش: ليس فيه نص بخصوصه لكنه في معنى المنصوص عليه.

---

(١) الذخيرة للقرافي ١/٢٩٢.

(٢) مصنف عبدالرزاق ١/٢٤٩؛ التمهيد لابن عبدالبر ٢٣/١١٣؛ المبسوط للسرخسي ١/٦٩.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/٣٦؛ الهداية للمرغيناني ١/ ٦٣؛ مجمع الأنهر لشيخي زاده١/٢٤.

(٤) البيان للعمراني ١/٢٣٤.

(٥) ينظر: المحلى لابن حزم ١/٢٧٤.

٢- قياس الإيلاج في الدبر على المعاصي الأخرى، كترك الصلاة والقتل أولى من قياسه على الإيلاج في الفرج، ولا يجب في شيء منها الغسل بالإجماع[١].

ويناقش: الموجب للغسل الإيلاج، وليس كونه معصية.

الترجيح: الراجح القول الأول: لقوة استدلالهم؛ ولما فيه من الاحتياط للصلاة.

المسألة الثالثة: الغسل بالإيلاج في الفرج مع وجود حائل (الواقي).

لو استخدم الزوج حائلاً من قماش أو ما يعرف اليوم «بالواقي » فهل يجب الغسل عليهما بالإيلاج؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: وجوب الغسل مع الحائل الخفيف دون الكثيف، وهو مذهب الحنفية (في الأصح) ومذهب المالكية ووجه عند الشافعية[٢].

وضابط الحائل الكثيف: أن يمنع وصول الحرارة من أحدهما للآخر، ويمنع لذة الجماع، أو يمنع البلل. والخفيف بخلافه[٣].

دليلهم: لأن الحائل الخفيف وجوده مثل عدمه، فلم يمنع ما يجده الزوجان من الحرارة أو البلل وحصلت معه لذة الجماع بخلاف الكثيف[٤].

القول الثاني: وجوب الغسل مع الحائل كثيفاً كان أو خفيفاً، وهو وجه عند الحنفية (وهو الأحوط) والمالكية ومذهب الشافعية، ورواية عند

---

(١) السابق.

(٢) ينظر: البناية للعيني ١/ ٣٣٤؛ الدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/ ١٦٥؛ مواهب الجليل للحطاب ١/ ٣٠٨؛ الشرح الكبير وحاشية الدسوقي ١/ ١٢٩؛ المجموع للنووي ٢/ ١٣١.

(٣) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ١/ ٢٣؛ الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ١٢٩؛ المجموع للنووي ٢/ ١٣١.

(٤) البيان للعمراني ١/ ٢٦٠.

الحنابلة[1]؛ لأن وجوب الغسل متعلق بالإيلاج وقد حصل[2].

القول الثالث: عدم وجوب الغسل مع الحائل كثيفاً كان أو خفيفاً، وهو وجه عند الحنفية ووجه عند الشافعية ومذهب الحنابلة[3]؛ لأن الزوج أولج في الخرقة ونحوها، ولم يمس بشرة الزوجة، فلم يلتق الختانان[4]، ولأن ما أوجب الغسل من اللمس من غير حائل لا يوجب الغسل مع الحائل، قياساً على الوضوء فإنه يجب بمس الفرج بدون حائل ولا يجب مع الحائل[5].

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة القول بوجوب الغسل؛ لما فيه من الاحتياط للصلاة، وعدم انضباط الحائل الخفيف من غير الخفيف؛ لاختلافه باختلاف الإحساس من شخص لآخر.

المسألة الرابعة: الغسل من جماع الزوجة البكر (العذراء).

إذا جامع الزوج زوجته العذراء فإن تمزق غشاء البكارة[6] وزالت

---

(١) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ١/٦٣ مواهب الجليل للحطاب ١/٣٠٨؛ المجموع للنووي ٢/١٣١؛ البجيرمي على الخطيب ١/٢٢٣؛ الإنصاف للمرداوي ١/٢٣٢.

(٢) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ١/٦٣؛ المجموع للنووي ٢/١٣١.

(٣) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ١/٦٣؛ الروضة للنووي ١/٨٢؛ المبدع لابن مفلح ١/ ١٥٤؛ كشاف القناع للبهوتي ١/١٤٢.

(٤) ينظر: المجموع للنووي ٢/١٣١؛ شرح منتهى الإرادات للبهوتي١/ ٨٠.

(٥) ينظر: البيان للعمراني ١/٢٦.

(٦) جلدة تكون على قُبل المرأة البكر، وتسمى العذرة. والعذراء أو البكر: المرأة التي لم تُفْتَض عذريتها بجماع، ويقال للرجل: بكر، إذا لم يقرب النساء. وقد يفرقون بينهما، فيطلقون العذراء على من لم تزل بكارتها أصلاً، بخلاف من زالت بغير الوطء، فكل بكر عذراء وليس العكس. ينظر: المصباح المنير للفيومي ١/٥٨؛ الموسوعة الفقهية الكويتية ٨/١٧٦.
ويعرفه الأطباء: «طية رقيقة من الغشاء المخاطي على مدخل المهبل، توجد به عادة فتحات تسمح بخروج الطمث». طب النساء بقلم عشرة أساتذة ١٠ .

العذرية وحصل إيلاج فقد وجب الغسل عليهما بمجرد الإيلاج، ولو لم يحصل إنزال من غير خلاف عند المتأخرين - كما سبق-، وقد يصاحب هذا التمزق دم خفيف يستمر لبعض الوقت، فإذا استمر فهو دم جرح يأخذ حكمه من حيث وجوب غسله للطهارة، وجواز الجماع ما لم يكن ثمة ضرر على الزوجة. وأما إن لم يتمزق غشاء البكارة ولم يكن إيلاج من الزوج فلا يجب الغسل عليهما إلا بالإنزال؛ لأن بقاء غشاء العذرية دليل على عدم الإيلاج[١] إلا أن يحصل حمل فيجب الغسل على الزوج بالاتفاق للإنزال، وأما الزوجة فقيل: يجب عليها الغسل وقضاء الصلوات الفائتة قبل الغسل منها؛ لأن الحمل دليل الإنزال[٢]. وقيل: لا يجب لعدم خروج المني الموجب للغسل، «وهي الأصح»[٣].

الترجيح: والذي يظهر لي وجوب الغسل عليهما بمجرد الجماع، ولو لم يكن هناك تمزق لغشاء البكارة؛ لاختلاف هذا الغشاء من أنثى إلى أخرى، وقد يكون الغشاء مرناً عند بعض الإناث، وهذا النوع لا يتمزق إلا بالجراحة أو الولادة- وإن كان نادراً، إذ الغالب تمزق غشاء البكارة عند أول جماع ويتمزق الباقي في الولادة -[٤] فيظن الزوجان بأنه لم يتمزق ولم يكن هناك

---

(١) ينظر: البناية للعيني ١/ ٣٢٤؛ الدر المختار وحاشية ابن عابدين ١/ ١٦٧ ولم أقف على المسألة عند غيرهم إلا في مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني ٢٨: «قال أبو داود: سمعت أحمد قيل له: إذا أتى البكر فمس فرجها؟ قال: إذا أنزلت اغتسلت، وإذا لم تنزل لم تغتسل» وليست صريحة في مسألة فض غشاء البكارة.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/ ١٦؛ البحر الرائق لابن نجيم ١/ ٦٠.

(٣) ينظر: الدر المختار للحصكفي وحاشية ابن عابدين ١/ ١٦٧؛ منحة الخالق لابن عابدين على البحر الرائق ١/ ٦٠.

(٤) خلق الإنسان للبار ٤٤؛ طب النساء بقلم عشرة أساتذة ١٠.

إيلاج، ولأن الأحوط في هذه المسألة الاغتسال منهما، فلهذا يترجح الغسل عليهما، ولو لم يكن ثمة إنزال منهما.

المطلب الثالث: جماع الزوجة بعد انقطاع الحيض وقبل الغسل منه.

اتفق الفقهاء على أن الحيض من موجبات الغسل، وأنه لا تصح صلاة الحائض حتى تغتسل(١).

واختلفوا في جواز جماع الزوجة بعد انتهاء حيضها وقبل غسلها منه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يجوز للزوج جماع زوجته قبل الاغتسال من الحيض، وهو قول جمهور أهل العلم من التابعين والمالكية والشافعية والحنابلة(٢) وهو قول الحنفية إذا انقطع عنها الدم لعادتها قبل عشرة أيام ولم يمض عليها أدنى وقت صلاة كاملة(٣).

القول الثاني: يجوز للزوج أن يجامع زوجته قبل الغسل إذا زاد حيضها عن عشرة أيام، ولكن يستحب لها الاغتسال قبل الجماع، وهو قول الحنفية(٤).

القول الثالث: يحل للزوج جماع زوجته إذا اغتسلت أو توضأت أو تيممت – إن كانت ممن يجوز له التيمم –أو غسلت فرجها بالماء. وهو قول الأوزاعي

---

(١) ينظر: شرح النووي على مسلم ٣/ ٢٢٠؛ المغني لابن قدامة ١/ ١٥٤.

(٢) ينظر: أسهل المدارك للكشناوي ١/ ١٤٤؛ فتح العزيز للرافعي ٢/ ٤٢٢؛ المغني لابن قدامة ١/ ٢٤٥.

(٣) أما إذا انقطع لدون عادتها لم يحل جماعها حتى تبلغ عادتها وتغتسل. ينظر: المبسوط للسرخسي ٢/ ١٦؛ البحر الرائق ١/ ٢١٣.

(٤) السابق.

والظاهرية، وقال مجاهد وعطاء وعكرمة وطاوس في رواية عنهم: يكفيها الوضوء[١].

وسبب الاختلاف:

١- اختلاف القراء في القراءة المتواترة في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ فقُرئت بسكون الطاء وضم الهاء « يَطْهُرْنَ»، وقُرئت بتشديد الطاء وفتحها وفتح الهاء وتشديده «يَطَّهَّرْنَ»، وبسبب اختلافهم اختلف الفقهاء في هذه المسألة.

٢- الاختلاف في المقصود بكلمة: «تَطَهَّرْنَ» في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] هل المقصود به انقطاع دم الحيض أم التطهر بالماء؟ ثم إن كان التطهر بالماء، فهل المراد به الغسل، أم الوضوء، أم مجرد غسل الفرج بالماء؟ فإن الطهر في لغة العرب وفي الشرع يطلق على كل هذه المعاني[٢].

الأدلة:

استدل الجمهور بعدد من الأدلة منها:

١ -قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وجه الدلالة من عدة أوجه:

---

(١) ينظر: الجامع للقرطبي ٣/٨٨؛ فتح القدير للشوكاني ١/٢٥٩؛ بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٦٤؛ المحلى لابن حزم ١/٣٩١-٣٩٢ورُوي عنهم موافقة الجمهور، وصححها ابن المنذر. ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/ ٢١٤-٢١٥.

(٢) ينظر: السابق.

أ- أن الله علق الحكم في الآية الكريمة على شرطين: أولهما انقطاع الدم، وهو قوله تعالى: «حَتَّى يَطْهُرْنَ». والثاني: الاغتسال بالماء، وهو قوله تعالى: «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ» أي: اغتسلن بالماء، فلا يحل للزوج الجماع إلا بتحقق الشرطين؛ كقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا۟ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين: بلوغ المكلف النكاح وإيناس الرشد[١].

ونوقش هذا الاستدلال: بأن قراءة التخفيف لا تحتمل إلا معنى واحداً، وهو انقطاع الدم دون الاغتسال[٢].

وأجيب عنه: سواء قُرئت الآية بالتخفيف أو التشديد فغايتهما واحدة، والفرق بينهما أن قراءة التشديد تدل على وجوب الغسل ابتداءً، أما قراءة التخفيف فتدل عليه مع الشرط.

ب- أن ابن عباس فسر «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ»: بالتطهر بالماء[٣]، وهو قول أكثر التابعين وعامة المفسرين.

ج- أن الله تعالى أضاف الطهارة إليهن «فَإِذَا تَطَهَّرْنَ»، وليس انقطاع الدم من فعلهن، فهو أظهر في الدلالة على الغسل بالماء منه في الطهر بمعنى النقاء، والأظهر يجب الأخذ به، حتى يدل دليل على خلافه[٤].

د - أن الله ختم الآية بالثناء على المتطهرين: ﴿وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾، مما

---

(١) ينظر: الجامع للقرطبي ٣/ ٨٩؛ المغني لابن قدامة ١/ ٢٤٦.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٢ /٣٦.

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره ٤ /٦٨٦؛ والبيهقي في السنن ١/ ٤٦٢.

(٤) بداية المجتهد لابن رشد ١/ ٦٤؛ الحاوي للماوردي ١/ ٣٨١.

يدل على أن التطهر من فعلهم، وأثنى عليهم بفعلهم[١].

هـ- الجمع بين القراءتين المتواترتين، إذ قراءة «حَتَّى يَطْهُرْنَ» تفيد معنيين: ظاهرها انقطاع الدم، وتحتمل الطهر لقرينة فإذا تطهرن، وهذا المعنى يتفق مع القراءة الأخرى، والقراءة الأخرى بتشديد الطاء والهاء: تحتمل معنى واحداً وهو التطهر منه، وفيها زيادة فيتعين المصير إليها. وقد دل على أنها المعتبرة الشرط قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ إذ صيغة التفعيل تدل على فعل المكلف، فهي أظهر في الدلالة على الغسل بالماء منها على انقطاع الدم « وقد تقرر أن القراءتين بمنزلة الآيتين، فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة بالعمل بتلك الزيادة، كذلك يجب الجمع بين القراءتين»[٢].

٢- إجماع التابعين على أن الزوج لا يجامع زوجته حتى تغتسل. وإذا حصل الإجماع من التابعين فلا عبرة بخلاف من بعدهم[٣].

المناقشة: نقل ابن حزم خلاف عطاء وطاوس ومجاهد[٤]، ثم قال:

---

(١) المغني لابن قدامة ١/٢٤٦.

(٢) فتح القدير للشوكاني ١/٢٥٩.

(٣) ينظر: شرح الزركشي على الخرقي ١/٤٣٥؛ المبدع لابن مفلح ١/٢٣٠.

(٤) أخرج قول عطاء الدارمي في كتاب الطهارة، باب مجامعة الحائض إذا طهرت قبل أن تغتسل١/٧١٣ رقم ١١٢٨ من طريق ليث بن أبي سليم ورقم ١١٢٩ من طريق عبدالملك ثم قال : «أخاف أن يكون أخطأ، وأخاف أن يكون من حديث ليث لا أعرفه من حديث عبدالملك» وعن عطاء وطاوس ابن أبي شيبة في المصنف ١/٩٢ من طريق ليث بن أبي سليم قال ابن المنذر في الأوسط ٢/٢١٤: «فهذا ثابت عنهما، والذي روى عن طاوس وعطاء ومجاهد الرخصة ليث بن أبي سليم ،وليث ممن لا يجوز أن يقابل به ابن جريج ،ولو لم يخالفه ابن جريج لم تثبت رواية ليث بن أبي سليم».

«ولم يرو عن أحد من الصحابة - رضي الله عنهم - في هذه المسألة شيء، ولا نعلم أيضا عن أحد من التابعين إلا عن سالم بن عبد الله وسليمان بن يسار والزهري وربيعة المنع من وطئها حتى تغتسل، ولا حجة في قولهم لو انفردوا، فكيف وقد عارضهم من هو مثلهم»[1].

وأجيب عن المناقشة: بأن الرواية الصحيحة عن عطاء وطاوس ومجاهد: حتى تغتسل[2]. قال ابن المنذر[3]: «وإذا بطلت الروايات التي رُويت عن عطاء وطاوس ومجاهد كان المنع من وطء من قد طهرت من المحيض، ولما تطهر بالماء كالإجماع من أهل العلم».

٣- قياس وجوب الغسل لأكثر الحيض على وجوبه لأقله؛ إذ يحرم على الزوج جماع زوجه قبل الغُسل إذا انقطع الدم لأقل من عشرة أيام سواء أكانت العلة وجوب الغسل أو انقطاع الدم[4].

ويناقش: بأن تحريم الوطء في الحيض غير معلل.

وأجيب عنه: بأن وجوب الغسل بالانقطاع غير معلل -أيضًا -[5].

---

(١) المحلى ١/٣٩٣.

(٢) أخرج قول عطاء ومجاهد الدارمي في كتاب الطهارة، باب مجامعة الحائض إذا طهرت قبل أن تغتسل١/ ٧١٠ رقم ١١١٧وعن مجاهد وعطاء وسالم بن عبدالله، وسليمان بن يسار الصنعاني في المصنف ١/ ٣٣٠،٣٣١ وعن إبراهيم وعطاء ابن أبي شيبة في المصنف ١/ ٩٢، وعن عطاء ومجاهد ابن المنذر في الأوسط ٢/ ٢١٤ بإسناد صحيح.

(٣) الأوسط لابن المنذر ٢/ ٢١٤.

(٤) ينظر: المجموع للنووي ٢/ ٣٧١؛ المغني لابن قدامة١/ ٢٤٦.

(٥) ينظر: المجموع للنووي ٢/ ٣٧١.

دليل الحنفية:

١- قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ﴾ [البقرة: ٢٢٢] وجه الدلالة من عدة أوجه:

أ- قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾ وهذا يقتضي قيام الحيض بهن، فصار المنهي عنه وطء الحائض، وهذه ليست بحائض(١).

المناقشة: هذا الاستدلال منقوض بمن طهرت قبل عشرة أيام فإنه لا يجوز وطؤها قبل الغسل، وهي ليست بحائض.

في قوله تعالى: «حَتَّى يَطْهُرْنَ» فالله سبحانه وتعالى جعل الطهر غاية الحرمة؛ ومن المعلوم أن ما بعد الغاية يخالف ما قبلها؛ ولما كان الحيض لا يزيد على عشرة أيام فيُحكم بطهارتها ولو لم ينقطع الدم.(٢)

المناقشة: عدم التسليم بأن أكثر الحيض عشرة أيام(٣)، ولو سلم فإن الغاية والشرط بعدها يتضمنان: انقطاع الدم والاغتسال بالماء؛ فيحصل منهما النقاء والغسل معاً.

ج - في قوله تعالى: «حَتَّى يَطْهُرْنَ» تنزل القراءتين منزلة الآيتين فيعمل بهما جميعاً. فتُحمل كل واحدة منهما على المعنى الحقيقي لها، فتُحمل

---

(١) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/٥٩.

(٢) ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/٥٨.

(٣) إذ قول الحنفية بأن أكثر الحيض عشرة أيام خالفهم فيه جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة، فقالوا بأن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً، والظاهرية بأن أكثره سبعة عشر يوماً. ينظر: تبيين الحقائق للزيلعي ١/٥٥؛ الشرح الكبير للدردير ١/١٦٨؛ الأم للشافعي ١/٨٢؛ المغني لابن قدامة ١/ ٤٢٤؛ المحلى لابن حزم ١/٤٠٥.

قراءة التخفيف «يَطْهُرْنَ» على انقطاع الدم لعشرة أيام، فيجوز الجماع وإن لم تغتسل؛ لأنها لو رأت الدم لم يكن حيضاً. وتُحمل قراءة التشديد على انقطاع الدم لأقل من العشرة أيام أو مضى عليها وقت صلاة، فلا يجوز الجماع قبل أن تغتسل أو يمضي وقت الصلاة؛ إذ لا يُؤمن عودة الدم مرة أخرى(١).

المناقشة: ونوقش الاستدلال من وجهين:

الوجه الأول: أنه لم يثبت تعارض بين القراءتين حتى ننزلهما منزلة الآيتين؛ إذ يمكن إعمال القراءتين دون حاجة لهذا التفصيل بحمل المطلق على المقيد، فتحمل قراءة التخفيف مع الشرط بعدها على قراءة التشديد.

الوجه الثاني: أن تخصيص معنى القراءتين بما ذُكر تحكم بلا دليل.

٢- أن المانع من الجماع الحيض، وليس وجوب الاغتسال عليها؛ بدليل أنها لو كانت على جنابة في غير زمن حيضها لم يحرم على زوجها جماعها(٢).

المناقشة: نوقش هذا الاستدلال بالنقض بوجوب الغسل إذا طهرت لأقل من عشرة أيام، وأن الجنابة لا تمنع الجماع بخلاف الحيض(٣).

٣- أن انقطاع الحيض لأكثره انقطاع تام، فلا يحتمل عودته بعده، بخلاف الانقطاع قبله، إذ الدم يسيل أحيانًا ويرقأ أحيانًا أخرى، فيتعين ترجح جانب الانقطاع بالاغتسال أو مضي أدنى وقت صلاة كاملة(٤).

---

(١) ينظر: أحكام القرآن للجصاص ٢/٣٧؛ الاختيار للموصلي ١/٢٨.
(٢) المبسوط للسرخسي ٢/١٦.
(٣) المجموع للنووي ٢/٣٧١؛ المغني لابن قدامة ١/٢٤٦.
(٤) ينظر: مجمع الأنهر لشيخي زاده ١/٥٤.

المناقشة: ونوقش هذا الاستدلال باحتمالية عودة الدم مرة أخرى بعد العشرة وبعد الاغتسال ومضي أدنى وقت صلاة[١].

دليل ابن حزم ومن وافقه:

قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ الطهر الذي هو عدم الحيض، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ صفة فعلهن، والأربعة المذكورات تسمى في الشريعة وفي اللغة: تطهراً وطهوراً وطهراً، فأيها فعلت فقد تطهرت؛ ولهذا نجد أن النص والإجماع دلا على أن المقصود بقوله تعالى : ﴿فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾[التوبة:١٠٨] غسل الفرج والدبر بالماء، ودلت السنة على أن التيمم للجنابة والحدث طهور في قوله ﷺ: «جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا»[٢] وأن المقصود بقوله ﷺ : «لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ»[٣]. الوضوء ومن قصر الآية على الغسل الكامل للجسد دون التيمم أو الوضوء أو غسل الفرج، فقد قال بأن الله أراد بعض ما يقع عليه كلامه بدون دليل[٤].

المناقشة: أجاب على هذا الاستدلال شيخ الاسلام ابن تيمية[٥] بقوله: «لأن الله قد قال: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾[المائدة :٦]، فالتطهر في كتاب الله هو الاغتسال، وأما قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾، فهذا

---

(١) ينظر: المجموع للنووي ٢/ ٣٧١.

(٢) متفق عليه من حديث جابر رضي الله عنه. أخرجه البخاري في كتاب الصلاة: باب قول النبي ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهورا» ١/ ٩٥ رقم ٤٣٨. ومسلم في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب جُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا ١/ ٣٧٠رقم ٥٢١

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الطهارة باب وجوب الطهارة للصلاة ١/ ٢٠٤ رقم ٢٢٤.

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم ١/ ٣٩٢.

(٥) الفتاوى ٢١/ ٦٢٦.

يدخل فيه المغتسل والمتوضئ والمستنجي، لكن التطهر المقرون بالحيض كالتطهر المقرون بالجنابة».

الترجيح: بعد عرض الأقوال بأدلتها يترجح قول الجمهور باشتراط الغسل لجواز الجماع بعد الحيض؛ لأن غسل الحيض من حدث أكبر، والأصل في طهارة الحدث الأكبر الغسل، فعليه يحمل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾، وهذا ما طبقه الصحابة؛ ولهذا لا نجد خلافًا بينهم في هذه المسألة؛ ولما فيه من الاحتياط. وأما قول الحنفية في هذه المسألة فهو ضعيف من حيث حجته؛ إذ بناء على قولهم تضمن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ وجوب الاغتسال في حالة وعدمه في الأخرى، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ حقيقة في الاغتسال إذا حصل النقاء قبل العشرة، وخرج عن حقيقته في الاغتسال إذا حصل النقاء بأكثره، وأما قول الظاهرية فظاهر الآية يدل عليه؛ لكن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وقد فسر قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾ [المائدة :٦]، المقصود بالتطهر هنا، وأما قول بعض التابعين يكفيها الوضوء فشاذ.



المبحث الثالث

الأحكام المتعلقة بطهارة التيمم وفيه مطلبان

المطلب الأول: جماع الزوجة عند عدم الماء.

تحرير محل النزاع:

يجوز للزوج جماع زوجه ويتيمم إذا خشي على نفسه العنت أو الضرر بعدم الجماع من غير ذكر خلاف بين العلماء [١]، أما إذا لم يشق على الزوج عدم إتيان أهله ولم يلحقه بذلك عنت فقد وقع الخلاف بينهم على ثلاثة أقوال:

القول الأول: لا يكره للزوج جماع زوجته طالت المدة أو قصرت، وهو قول الحنفية، والشافعية، ورواية عند الحنابلة - هي الصحيح من المذهب-، ومذهب الظاهرية، واختيار شيخ الإسلام ابن تيمية[٢].

القول الثاني: يكره للزوج جماع زوجته، وهو قول المالكية في المعتمد من المذهب[٣]، ورواية عند الحنابلة [٤].

القول الثالث: إذا كان بين الزوجين وبين الماء ثلاث ليال فأقل فلا يجوز

---

(١) ينظر: الخرشي على خليل ١/١٩٩؛ المغني لابن قدامة ١/٢٠٣.

(٢) ينظر: الأصل لمحمد بن الحسن ١/٩٤؛ الأم للشافعي ١/٦١؛ الإنصاف للمرداوي ١/٢٦٣؛ المحلى لابن حزم ١/٣٦٥؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/٤٠٢، ٤٥١.

(٣) ويكره عند المالكية- أيضاً - تقبيل الزوجة ومباشرتها على المعتمد، وظاهر المدونة التحريم. ينظر: المدونة لسحنون ١/١٣٦؛ الرسالة للقيرواني ٢٢؛ الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ١/٢٦٥.

(٤) المغني لابن قدامة ١/٢٠٣؛ الإنصاف للمرداوي ١/٢٦٣.

لهما الجماع، وإن كان بينهما وبين الماء أربع ليال جاز لهما الجماع، وهو قول عطاء، ونُسب للأوزاعي[1].

الأدلة:

أدلة القائلين بالجواز:

١- قوله تعالى: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة : ٦]

وجه الدلالة: دلت الآية على أن اللامس(المجامع) إذا لم يجد الماء يتيمم، وهذا في الحدث الأكبر، فلا يكره له الجماع ابتداءً[2].

٢- حديث أبي ذر: «إِنِّي كُنْتُ أَعْزُبُ[3] عَنِ الْمَاءِ وَمَعِي أَهْلِي فَتُصِيبُنِي الْجَنَابَةُ ....» فَقَالَ رَسُول الله ﷺ: (يَا أَبَا ذَرٍّ إِنَّ الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورٌ، وَإِنْ لَمْ تَجِدِ الْمَاءَ إِلَى عَشْرِ سِنِينَ، فَإِذَا وَجَدْتَ الْمَاءَ فَأَمِسَّهُ جِلْدَكَ)»[4] قوله ﷺ : «الصَّعِيدَ الطَّيِّبَ طَهُورٌ» صريح في جواز التيمم بعد الجنابة، فلا يمنع من معاشرة أهله ابتداءً.

٣- «كَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ فِي سَفَرٍ مَعَ أُنَاسٍ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِيهِمْ عَمَّارُ

---

(١) ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/١٧؛ المغني لابن قدامة ١/٢٠٣؛ المحلى لابن حزم ١/ ٣٦٥.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/١١٧؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/٤٠٢.

(٣) أَعْزُب: أبعد عن الماء ينظر: النهاية لابن الأثير ٣/٢٢٧.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الجنب يتيمم ١/٢٤٦ رقم٣٣٣، والترمذي في كتاب الطهارة، باب التيمم للجنب إذا لم يجد الماء١/٢١١ رقم١٢٤ وقال: «حديث حسن صحيح» والنسائي في كتاب الطهارة، باب فيمن لم يجد الماء ولا الصعيد ١/١٧١ رقم٣٢٢، وصححه الألباني في صحيح أبي داود ٢/١٥٢و الأرناؤوط بمجموع طرقه. وينظر: تلخيص الحبير ١/٤٠٧-٤٠٨.

بْنُ يَاسِرٍ، فَكَانُوا يُقَدِّمُونَهُ يُصَلِّي بِهِمْ لِقَرَابَتِهِ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَصَلَّى بِهِمْ ذَاتَ يَوْمٍ، ثُمَّ الْتَفَتَ إِلَيْهِمْ فَضَحِكَ، فَأَخْبَرَهُمْ أَنَّهُ أَصَابَ مِنْ جَارِيَةٍ لَهُ رُومِيَّةٍ، وَصَلَّى بِهِمْ، وَهُوَ جُنُبٌ مُتَيَمِّمَ»(١).

وجه الدلالة: صلاة ابن عباس بعدد من الصحابة -رضي الله عنهم- وعدم الإنكار منهم بما فيهم عمار رضي الله عنه دليل على الجواز.

٤- «وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي الرَّجُلِ يَكُونُ مَعَ أَهْلِهِ فِي السَّفَرِ وَلَيْسَ مَعَهُمْ مَاءٌ، فَلَمْ يَرَ بَأْسًا أَنْ يَغْشَى أَهْلَهُ وَيَتَيَمَّمَ»(٢). وهذه فتوى من ابن عباس تؤيد فعله السابق.

٥- لأن الله تعالى أباح جماع الزوجة، فما أباحه فهو على الإباحة، لا يجوز المنع منه إلا بسنة أو إجماع، وما كان فيه اختلاف فمردود إلى أصل إباحة القرآن الكريم؛ ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، وقد جعل التيمم طهارة لمن لم يجد الماء، فمن صلى بإحدى الطهارتين فقد أدى ما افترض عليه(٣).

٦- إذا كان يجوز للجنب التيمم فلا يُمنع من معاشرة زوجه، كما لو وجد الماء(٤).

٧- لأنه يترتب على منع النفس بعد غلبة الشهوة شيء من الحرج ولم يشرع التيمم إلا لدفع الحرج(٥).

---

(١) أخرج أثر ابن عباس ابن أبي شيبة في المصنف ١/٩٣، والبيهقي ١/٢١٨وصححه ابن حجر في الفتح ١/٤٤٦.

(٢) أخرجه ابن المنذر في الأوسط ٢/١٧.

(٣) ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/١٧.

(٤) ينظر: البيان للعمراني ١/٢٨٥.

(٥) ينظر: المبسوط للسرخسي ١/١١٧.

دليل قول عطاء والأوزاعي:

لم أقف على مستند لهذا القول إلا أثر رُوي عن علي، قال: « إِذَا كَانَ المسَافِرُ سَائِراً يَرِدُ الماءَ كُلَّ يَوْمٍ وَكُلَّ يَوْمَيْنِ وَثَلَاثَةٍ، فَلَا يَغْشَى أَهْلَهُ حَتَّى يَرِدَ الْماءَ»[1] فدل الأثر على النهي عن الجماع للمسافر في أقل من ثلاث ليال.

المناقشة: هذا الأثر من رواية حماد عن عطاء بن السائب، وقد اختلط في آخر عمره، وما رواه عنه حماد بن زيد فهو صحيح، وما رواه عنه حماد بن سلمه لم يتميز ما رواه عنه قبل اختلاطه عما رواه بعده[2]، فالذي يظهر لي التوقف في صحته، ولو صح فهو معارض بما رُوي عن غيره من الصحابة.

قال ابن حزم:» أما تقسيم عطاء فلا وجه له؛ لأنه لم يوجب ذلك الحد قرآن ولا سنة»[3].

أدلة القائلين بالكراهة:

١- رُوي عن ابن عمر أنه جاءه رجل فقال: «إِنِّي أَعْزُبُ فِي إِبِلِي، أَفَأُجَامِعُ إِذَا لَمْ أَجِدِ الْمَاءَ؟» قال ابن عمر: «أَمَّا أَنَا فَلَمْ أَكُنْ أَفْعَلُ ذَلِكَ، فَإِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ فَاتَّقِ اللَّهَ، وَاغْتَسِلْ إِذَا وَجَدْتَ الْمَاءَ»[4] ورُوي عن علي بن أبي طالب وابن مسعود أنهم كانوا يكرهون ذلك[5].

---

(١) أخرجه ابن المنذر في الأوسط ٢/١٦.

(٢) ينظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٦/٣٣٢ وما بعدها؛ تهذيب التهذيب لابن حجر٧/٢٠٧.

(٣) المحلى لابن حزم ١/ ٣٦٥.

(٤) أخرجه عبدالرزاق في المصنف ١/ ٢٣٦.

(٥) أخرجه عنهما ابن المنذر في الأوسط ٢/١٦. وينظر: المدونة لسحنون ١/١٣٦؛ البيان للعمراني ١/٢٨٥.

وجه الدلالة: دل الأثر على كراهية ابن عمر للجماع عند عدم الماء.

ويناقش: أن هذا ورع من ابن عمر؛ ولهذا قال: «لم أكن أفعل»، وقد روي عن ابن عباس القول بالجواز- كما سبق-.

٢- أن كبار الصحابة اختلفوا في جواز التيمم للجنب، فكان الجماع سبباً لوقوع الشك في جواز الصلاة، فلهذا كُره[١].

المناقشة: إباحة التيمم للجنب قال به من الصحابة علي بن أبي طالب وابن عباس وأبو هريرة وعبدالله بن عمرو وعمران بن حصين وعمرو بن العاص وأبو موسى وعمار وأبو ذر -رضي الله عنهم- وهو قول عامة أهل العلم»[٢]، والذين نُقل خلافهم من الصحابة عمرو ابن مسعود -رضي الله عنهما- وقد نقل عبدالرزاق وابن أبي شيبة رجوع ابن مسعود عن هذا القول[٣]. قال الشوكاني[٤]: «أجمع على ذلك [أي القول بمشروعية التيمم عند عدم الماء دون تفرقة بين أن يكون التيمم من الجنابة وغيرها] العلماء، ولم يخالف فيه أحد من الخلف ولا من السلف، إلا ما جاء عن عمر بن الخطاب وعبدالله ابن مسعود، وحكي مثله عن إبراهيم النخعي من عدم جوازه للجنب. وقيل: إن عمر وعبدالله رجعا عن ذلك».

٣- ولأنه بهذا الجماع ينتقل من التيمم من الحدث الأصغر للحدث الأكبر،

---

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١/٤٥.

(٢) ينظر: سنن الترمذي ١/٢١١؛ المغني لابن قدامة١/ ١٨٨؛ المحلى لابن حزم١/٢٦٥.

(٣) أخرج أثر عمر وابن مسعود ورجوع ابن مسعود عبد الرزاق ١/٢٤١؛ وابن أبي شيبة في المصنف ١ / ١٤٥.

(٤) نيل الأوطار ١/٣٢٢. وينظر: الاستذكار لابن عبدالبر ١/٣٠٢؛ الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ١/ ٩٠؛ المجموع للنووي ٢/٢٠٧.

فيفوت على نفسه طهارة بالماء يمكن بقاؤها؛ فلا يجوز حينئذٍ للإنسان أن يبطل طهارته بإدخال الحدث عليها دون حاجة[1].

ويجاب عنه: إذا جاز التيمم من الحدث الأكبر كالحدث الأصغر فلا يضر الانتقال من الحدث الأصغر للحدث الأكبر.

الترجيح: الراجح القول الأول لقوة أدلتهم، وضعف أدلة الأقوال الأخرى، وما رُوي من كراهة بعض الصحابة يقابله ما روي عن غيرهم من غير كراهة. وأما الاستدلال العقلي فهو استنباط منقوض بالنص، بالإضافة إلى أن الجماع من الحاجات الإنسانية ومع طول المدة قد يتضرر الزوجان بمنعه، والأصل إباحة الجماع للزوجين ما لم يدل دليل على المنع ولا دليل يمنعه.

المطلب الثاني: جماع الزوجة بعد انقطاع الحيض بطهارة التيمم.

إذا انقطع عن الزوجة الحيض ولم يكن ثمة ماء أو كان هناك ما يمنع غسلها بالماء، هل يجوز للزوج معاشرتها بعد طهارتها بالتيمم؟ اختلف الفقهاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال.

القول الأول: إذا طهرت المرأة لأقل من عشرة أيام جاز لزوجها جماعها إذا تيممت وصلت، وإذا طهرت لعشرة أيام جاز له جماعها ولو لم تتطهر، وهو قول الحنفية[2].

---

(١) ينظر: الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي ١/ ١٦١؛ المغني لابن قدامة ١/٢٠٣.

(٢) فإذا تيممت ولم تصل لا يجوز جماعها بالاتفاق بين أبي حنيفة وصاحبيه، وقيل: يجوز عند محمد، والصحيح الأول كما ذكر السرخسي في المبسوط ١/ ١١٨ وينظر المسألة في الأصل لمحمد ابن الحسن ١/٩٥؛ البحر الرائق لابن نجيم ١/١٥٤؛ النهر الفائق لابن نجيم ١/١٠٣.

القول الثاني: لا يجوز الجماع بطهارة التيمم، حتى تطهر بالماء، إلا إذا طالت المدة، واشتد الضرر على الزوجين أو أحدهما، فيندب لها التيمم، وهو المشهور من مذهب المالكية(١).

القول الثالث: يجوز للزوج جماع زوجه إذا تيممت عند عدم الماء أو عجزت هي عن استعماله، فإذا زال العذر حرم جماعها حتى تغتسل، وهو مذهب الشافعية والحنابلة والظاهرية(٢).

سبب الخلاف: هل التيمم يرفع الحدث كالغسل أم أنه مبيح للصلاة؟(٣).

الأدلة

دليل القول الأول: التراب ملوث غير مطهر، واعتبار التيمم طهارة ضرورة عدم تضاعف الواجبات، والضرورة تتحقق حال أداء الصلاة لا قبلها، فإذا صلت حكم بطهارتها، وإنما جُعل التيمم كالغسل في الأحكام المبنية على الاحتياط، والاحتياط في الجماع تركه؛ فليس التيمم في الجماع قبل تأكده بالصلاة كالاغتسال(٤).

المناقشة: لما تيممت الزوجة ثبت لها حكم من أحكام الطاهرات – وهو جواز الصلاة – فلا يبقى الحيض ضرورة، كما لو أنها تيممت وصلت أو اغتسلت.

---

(١) ينظر: القوانين الفقهية لابن جزي ٥١؛ منح الجليل لعليش ١/ ١٧٤.

(٢) ينظر: الأم للشافعي ١/ ٧٦؛ المجموع للنووي ٢/ ٣٦٨؛ المبدع لابن مفلح ١/ ٢٣١؛ الإنصاف للمرداوي ١/ ٣٤٩-٣٥٠؛ المحلى لابن حزم١/ ٣٩١.

(٣) ينظر: المعونة لعبدالوهاب ١/ ٣٧٧ شرح التلقين للمازري ١/ ٣٠٧.

(٤) ينظر: السرخسي في المبسوط ١/ ١١٨؛ البحر الرائق لابن نجيم ١/ ١٥٤؛ النهر الفائق لعمر ابن نجيم ١/ ١٠٣.

وأما التفريق بين أكثر الحيض وما دونه في الطهارة، فلا دليل عليه- كما سبق -.

دليل القول الثاني:

١- التيمم لا يرفع الحدث؛ ولا بد من التطهر بالماء؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] أي يرين الطهر ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ أي بالماء[١]. إذ «التيمم ليس بطهارة، فيقتصر به على الصلاة»[٢]

المناقشة: عدم التسليم بأن التيمم لا يرفع الحدث، بل يرفعه فلو لم يكن طهوراً لم تستبح به الصلاة[٣]، ولما كان التيمم طهارة تصح بها الصلاة فيصح أن يكون طهارة لغيرها عملًا بارتفاع المنع في الصورتين[٤]. فكان بمنزلة الماء عند عدمه في حل جماع الزوجة، وإذا أباح الصلاة أباح ما دونها.

دليل القول الثالث: بأن التيمم قائم مقام الغسل، فجاز به ما جاز بالغسل[٥]؛ ولأن التيمم طهارة تصح بها الصلاة، فأباحت الجماع بها، كالطهارة بالماء[٦]، وما أباح الصلاة أباح ما هو دونها[٧].

الترجيح: القول الراجح في هذه المسألة القول الثالث لقوة استدلالهم،

---

(١) ينظر: شرح الزرقاني ١/٢٤٥؛ الشرح الكبير للدردير ١/١٧٣.
(٢) المعونة للقاضي عبدالوهاب ١/٣٦٨.
(٣) ينظر: شرح التلقين للمازري ١/٣٠٦.
(٤) السابق.
(٥) ينظر: المهذب للشيرازي ١/٧٧.
(٦) ينظر: البيان للعمراني ١/٣٤٣.
(٧) ينظر: المبدع لابن مفلح ١/٢٣١.

والإجابة على أدلة الأقوال الأخرى، وإذ كان استعمال الماء قريبًا فالتربث للغسل أفضل؛ لما فيه من تنظيف الفرج بعد انقطاع الدم.

الفصل الثاني: الأحكام المتعلقة بحيض الزوجة، ويتضمن تمهيداً، وثلاثة مباحث:

التمهيد: التعريف بالحيض:

الحيض لغة: السيلان، يقال: حاض السيل وفاض: إذا سال، ومنه سمي الحوض؛ لأن الماء يسيل إليه، وحاضت المرأة: إذا سال الدم منها في أوقات معلومة[١].

تعريف الحيض اصطلاحاً:

عُرف الحيض بتعاريف عديدة تختلف اختلافاً يسيراً حسب ضابط كل مذهب في أقل الحيض وأكثره، والسن الذي تحيض فيه المرأة، وفي اعتبار الدم الخارج من الحامل حيضاً أو عدم اعتباره، لكنها تتفق في الحد المعرِّف للحيض، فكلهم متفقون في تعريفه على أنه دم طبيعي، ومتفقون على أنه يخرج من الرحم، وأن له أوقاتًا معينة[٢].

ولعل أجمع تعريف اطلعت عليه -مع اختصاره وخلوه من الحشو - تعريف زكريا الأنصاري من الشافعية فعرفه بأنه[٣]: «**دم جبلة يخرج من أقصى رحم المرأة في أوقات مخصوصة**».

---

(١) ينظر: لسان العرب لابن منظور٧/١٤٢ -١٤٣ مادة: « حوض»؛ النهاية لابن الأثير ١/٤٦٩.

(٢) يراجع في تعريفه في المذاهب الفقهية: عند الحنفية فتح القدير ١/ ١٦٠؛ وعند المالكية القوانين الفقهية لابن جزي ٣١ وعند الشافعية مغني المحتاج ١/٢٧٧؛ وعند الحنابلة كشاف القناع للبهوتي ١/١٩٦.

(٣) أسنى المطالب ١/٩٩.

«**دم جبلة**»: أي دم طبيعي، يرخيه الرحم في حال صحة المرأة وسلامتها، فليس حالة مرضية.

«**أقصى الرحم**»: والمقصود به وعاء الجنين، فيخرج به الدم الذي يخرج من غيره، فلا يسمى حيضاً.

«**في وقت مخصوص**»: عند بلوغ الفتاة وإلى اليأس من الحيض، فلا يخرج الحيض من الصغيرة أو الآيسة، أو بسبب الولادة فهو يسمى نفاساً. ويشمل -أيضا- أقل الحيض وغالبه وأكثره، فله مدة زمنية محدده من حيث أقله وأكثره فإذا جاوزها لم يكن حيضاً، فيخرج به الدم الذي يخرج من الرحم في غير أوقاته.

وعرفه الكاساني من الحنفية بقوله[1]: «**دم خارج من الرحم لا يعقب الولادة، مقدر بقدر معلوم في وقت معلوم**». وهذا التعريف يُعطي تصورًا واضحًا لمفهوم الحيض، لكن يؤخذ عليه أنه لم يبين أنه دم طبيعة وصحة، إذ قد يخرج الدم من الرحم وهو دم فساد فلو أضاف له قيد «جبلة أو طبيعة» لكان التعريف جامعاً مانعاً.

التعريف الطبي للحيض(الطمث):

أولًا: تعريفه ومدته: «هو دورة بالمرأة تتميز بخروج دم من المهبل كان معدًّا لاستقبال حمل لم يحدث، وتختلف مدة الدورة، ولكنها في المتوسط نحو ثمانية وعشرين يوماً»[2].

(١) بدائع الصنائع ١/٣٩.

(٢) الموسوعة الطبية الحديثة، مؤسسة جولدن برس، ترجمة أحمد عمار وآخرون ٣/٥٦٦.

وتبدأ هذه الدورة باليوم الأول من النزول الطمثي، ويكون الحيض في بدايته عند البلوغ غير منتظم، لكنه ينتظم فيما بعد(١).

ومدة الحيض من (٣ إلى ٥) أيام في المتوسط ويمكن أن يقل إلى يوم واحد أو يزيد إلى ثمانية أيام كأقصى حد للحيض الطبيعي عند المرأة(٢).

ثانياً: مصدر الحيض وسببه وكيفية حدوثه:

الرحم هو المصدر والمنبع لدم الحيض، وسبب الحيض: نشاط المبيض واستعداده لإطلاق إحدى البويضات، ويصاحب ذلك ارتفاع في نسبة هرموني الإباضة والحمل(٣)، فينشط الغشاء المبطن للرحم ويحتقن بالعروق الدموية، وتزداد ثخانته، فإذا لم يحدث تلقيح للبويضة تتحلل، وتتراجع نتيجة لذلك نسبة الهرمونات إلى المعدل الطبيعي، وتتمزق بطانة الرحم وتتساقط مع ما فيها من دم وأغشية من عنق الرحم إلى المهبل، ومنه إلى خارج الفرج مكونة ما يسمى بالطمث(٤)، «والطمث نزف حقيقي يحصل من تمزق الأوعية الرحمية ، وقد يكتسح معه كل الأنسجة السطحية للغشاء المخاطي، ولا يبقى منه إلا الطبقة الغائرة فقط، ومنها تتجدد الأنسجة في كل دورة»(٥).

---

(١) فن الولادة لنجيب محفوظ ٨٤.

(٢) Current Diagnosis & Treatment Obstetrics & Gynecology, Eleventh Edition, Alan H. DeCherney and others. P.213.

(٣) وهما: هرمون الإيستروجين وهرمون البروجستيرون ووظيفتهما تهيئة الرحم للحمل. الموسوعة الطبية الفقهية أحمد كنعان ٤٠٨.

(٤) ينظر: فن الولادة لنجيب محفوظ ٨٤-٨٥؛ الموسوعة الطبية الحديثة مؤسسة جولدن برس، ترجمة أحمد عمار وآخرين ٣/٥٦٧؛ الموسوعة الطبية الفقهية أحمد كنعان ٤٠٨.

(٥) فن الولادة نجيب محفوظ ٨٥.

المبحث الأول

الاستمتاع بالزوجة الحائض، ويتضمن خمسة مطالب.

المطلب الأول: مخالطة الزوج للحائض ومجالستها.

الحائض جسدها طاهر ولعابها وعرقها لا يتنجس شيء منه بالحيض إلا ما لاقته نجاسة الدم، وعليه فتمارس حياتها اليومية بشكل طبيعي، وتقوم بكل شؤون منزلها، فتجالس زوجها، وتأكل معه، ويشربان سوياً من نفس الكأس، ويبيتان في فراش واحد، ولا يعتزل الزوج فراشها في أثناء حيضها، وهذا مما لا خلاف فيه بين أهل العلم، قال النووي في شرح صحيح مسلم: «قال العلماء لا تكره مضاجعة الحائض ولا قبلتها، ولا الاستمتاع بها فيما فوق السرة وتحت الركبة، ولا يكره وضع يدها في شيء من المائعات، ولا يكره غسلها رأس زوجها أو غيره من محارمها، وترجيله ولا يكره طبخها وعجنها، وغير ذلك من الصنائع، وسؤرها وعرقها طاهران وكل هذا متفق عليه»[1] ونقل الإجماع عليه جماعة من العلماء[2] إلا ما رُوي عن ابن عباس رضي الله عنهما [3] وعَبِيدة

(١) شرح صحيح مسلم للنووي ٣/ ٢٠٥.

(٢) ينظر: السابق؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٣٤٣؛ المجموع للنووي ٢/ ٣٦٤.

عبيدة بن عمرو وقيل: بن قيس السلماني: فقيه كوفي مرادي، كنيته: أبو مسلم، وأبو عمرو. برع في الفقه، وكان ثبتاً في الحديث. أسلم عبيدة في عام فتح مكة، بأرض اليمن، ولا صحبة له. وفي وفاته أقوال، أصحها: في سنة اثنتين وسبعين.

ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ٤/ ٤٠؛ تهذيب التهذيب لابن حجر ٧/ ٨٤.

(٣) ولفظه : «أَرْسَلَتْنِي مَيْمُونَةُ بِنْتُ الْحَارِثِ إِلَى امْرَأَةِ عَبْدِالله بْنِ عَبَّاس، وَكَانَتْ بَيْنَهُمَا قَرَابَةٌ، فَرَأَيْتُ فِرَاشَهَا مُعْتَزِلًا فِرَاشَهُ، فَظَنَنْتُ أَنَّ ذَلِكَ لِهِجْرَانٍ، فَسَأَلْتُهَا، فَقَالَتْ: لَا، وَلَكِنِّي حَائِضٌ، فَإِذَا حِضْتُ، لَمْ يَقْرَبْ فِرَاشِي، فَأَتَيْتُ مَيْمُونَةَ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهَا، فَرَدَّتْنِي إِلَى ابْنِ عَبَّاس، فَقَالَتْ: أَرَغْبَةً عَنْ سُنَّةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ لَقَدْ «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَنَامُ مَعَ الْمَرْأَةِ مِنْ نِسَائِهِ الْحَائِضِ، =

السلماني[١] من اعتزال الحائض، ولا يصح أثر ابن عباس ، وعلى فرض صحته فلا يُظن به ﷺ إلا الرجوع لسنة النبي ﷺ بعد أن ثبتت له، وما ذكر من خلاف عبيدة فهو شاذ مردود بصريح السنة.

قال القرطبي[٢]: «رُوي عن ابن عباس وعبيدة السلماني أنه يجب أن يعتزل الرجل فراش زوجته إذا حاضت، وهذا قول شاذ خارج عن قول العلماء».

وقال الشوكاني[٣]: «وأما ما يروى عن ابن عباس، وعبيدة السلماني: أنه يجب على الرجل أن يعتزل فراش زوجته إذا حاضت فليس ذلك بشيء».

=وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا ثَوْبٌ مَا يُجَاوِزُ الرُّكْبَتَيْنِ» أخرج حكاية ابن عباس هذه عبدالرزاق في المصنف ١/ ٣٢١ ، وأحمد في المسند ٤٤/ ٤٠٢- قال عنه الأرناؤوط : «إسناد ضعيف لجهالة نُدْبَة مولاة ميمونة» - والطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٥ وقال: أحمد شاكر في هامش تفسير الطبري «والحديث معروف من هذا الوجه على الصواب، مختصرًا بدون ذكر قصة ابن عباس». والطبراني في الكبير ٢٤/ ١٢ والبيهقي في السنن ١/ ٤٦٧ جميعهم عن ندبة مولاة ميمونة، فهذه الحكاية لم تثبت عن ابن عباس حتى تخرق الإجماع.

(١) ولفظه: «الْفِرَاشُ وَاحِدٌ، وَاللُّحُفُ شَتَّى، فَإِنْ كَانُوا لَا يَجِدُونَ، رَدَّ عَلَيْهَا مِنْ لِحَافِهِ» أخرجه الدارمي - واللفظ له- في كتاب الطهارة، باب مباشرة الحائض ١/ ٦٩٩ رقم ١٠٩٠، والطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٥ وصحح إسناده ابن رجب في فتح الباري ٢/ ٣٥ ونفى صحة مخالفة عبيدة القول بجواز المباشرة فيما فوق السرة وتحت الركبة، وقال في توجيهه:» وهذا إنما يدل على أن الأولى ألا ينام معها متجردة في لحاف واحد حتى يسترها بشيء من ثيابه، وهذا لا خلاف فيه».

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٨٤-٨٥.

(٣) فتح القدير ١/ ٢٥٩. ومستند هذا القول ظاهر القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾ [البقرة:٢٢٢] فهو يدل بعمومه على اعتزال المرأة في الحيض ، لكن هذا العموم مخالف لما ثبت من تفسير النبي ﷺ للآية الكريمة وما ثبت من فعله كما سيتضح من أدلة الجواز أعلاه، واستدلوا بحديث عائشة رضي الله عنها قالت: «كُنْتُ إِذَا حِضْتُ نَزَلْتُ عَنِ المِثَالِ عَلَى الْحَصِيرِ، فَلَمْ نَقْرُبْ رَسُولَ الله ﷺ وَلَمْ نَدْنُ مِنْهُ حَتَّى نَطْهُرَ» أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب يصيب منها دون الجماع ١/ ١٩٤ رقم ٢٧١ قال ابن رجب في فتح الباري ٢/ ٣٧: «أبو اليمان وأم ذرة، ليسا بمشهورين، فلا يقبل تفردهما بما يخالف رواية الثقات الحفاظ الأثبات» وضعفه ابن حزم في المحلى ١/ ٣٩٥، والألباني في ضعيف أبي داود ١/ ١١٦، والأرناؤوط في هامش سنن أبي داود.

وساق العلماء للاستدلال لهذه المسألة أدلة كثيرة من سنة النبي ﷺ وسوف اقتصر على أصحها:

١- «عَنْ أَنَسٍ أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا، وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ فَسَأَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ النَّبِيَّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾[البقرة:٢٢٢] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ»(١). فهذا تفسير من النبي ﷺ للمعنى المراد من الآية الكريمة، وأن المقصود بالاعتزال في المحيض اعتزال الوطء في الفرج دون ما سواه.

٢- وعن عائشة -رضي الله عنها-: «كُنْتُ أَشْرَبُ وَأَنَا حَائِضٌ، ثُمَّ أُنَاوِلُهُ النَّبِيَّ ﷺ فَيَضَعُ فَاهُ عَلَى مَوْضِعِ فِيَّ، فَيَشْرَبُ، وَأَتَعَرَّقُ الْعَرْقَ(٢) وَأَنَا حَائِضٌ، ثُمَّ أُنَاوِلُهُ النَّبِيَّ ﷺ فَيَضَعُ فَاهُ عَلَى مَوْضِعِ فِيَّ»(٣).

٣- وقَالَت -رضي الله عنها -: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ: «نَاوِلِينِي الْخُمْرَةَ(٤). مِنَ الْمَسْجِدِ، قَالَتْ فَقُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، فَقَالَ: إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ».(٥)

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب: الحيض باب اصنعوا كل شيء إلا النكاح ١/٢٤٦ رقم ٣٠٢.

(٢) أتعرق العَرْقَ: «عرقت العظم، واعترقته، وتعرقته إذا أخذت عنه اللحم بأسنانك» النهاية لابن الأثير ٣/٢٢٠.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحيض، باب اصنعوا كل شيء إلا النكاح ١/٢٤٥ رقم ٣٠٠.

(٤) الخمرة: «مقدار ما يضع الرجل عليه وجهه في سجوده من حصير، أو نسيجة خوص ونحوه من النبات»النهاية لابن الأثير ٢/٧٧.

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحيض، باب الحائض تُناول من المسجد ١/٢٤٤ رقم ٢٩٨.

٤- وعنها -رضي الله عنها-: «كَانَ رَسُولُ الله ﷺ يُدْنِي إِلَيَّ رَأْسَهُ وَأَنَا فِي حُجْرَتِي، فَأُرَجِّلُ[١] رَأْسَهُ وَأَنَا حَائِضٌ»[٢]. وعنها أيضاً «كُنْتُ أَغْسِلُ رَأْسَ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَأَنَا حَائِضٌ»[٣].

٥- وعن أم سلمة- رضي الله عنها-: « بَيْنَمَا أَنَا مُضْطَجِعَةٌ مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ فِي الْخَمِيلَةِ[٤]، إِذْ حِضْتُ، فَانْسَلَلْتُ، فَأَخَذْتُ ثِيَابَ حِيْضَتِي فَقَالَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ: (أَنَفِسْتِ؟) قُلْتُ: نَعَمْ، فَدَعَانِي فَاضْطَجَعْتُ مَعَهُ فِي الْخَمِيلَةِ»[٥].

٦- حديث عائشة -رضي الله عنها-: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ وَأَنَا إِلَى جَنْبِهِ، وَأَنَا حَائِضٌ وَعَلَيَّ مِرْطٌ[٦] وَعَلَيْهِ بَعْضُهُ إِلَى جَنْبِهِ»[٧].

---

(١) أرجل: ترجيلاً، والترجيل «تسريح الشعر وتنظيفه وتحسينه» النهاية لابن الأثير ٢/٢٠٣.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحيض، باب جواز غسل الحائض رأس زوجها... ١/٢٤٤ رقم ٢٩٧.

(٣) السابق.

(٤) «الخميلة: القطيفة، وهي كل ثوب له خمل من أي شيء كان. وقيل: الخميل الأسود من الثياب» النهاية لابن الأثير٢/٨١.

(٥) متفق عليه أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب من سمى النفاس حيضًا ...١/٦٧ رقم ٢٩٨، ومسلم – واللفظ له - في كتاب الحيض، باب الاضطجاع مع الحائض في لحاف واحد ١/٢٤٣ رقم ٢٩٦.

(٦) المرط: الكساء «يكون من صوف، وربما كان من خز أو غيره » النهاية لابن الأثير ٤/ ٣١٩.

(٧) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة، باب الاعتراض بين يدي المصلي ١/٣٦٧ رقم ٥١٤.

المطلب الثاني: جماع الزوجة الحائض في الفرج:

يحرم على الزوج أن يجامع زوجته في الفرج وهي حائض، سواء أكان ذلك بحائل أو بدونه[1]، وإن فعل ذلك وهو عالم بالتحريم متعمد لفعله فهو آثم، عاص لله. وتحريم جماع الحائض في الفرج محل اتفاق بين العلماء[2]؛ لقوله -تعالى-: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فالآية الكريمة نصت على وجوب اعتزال الحائض والنهي عن غشيانها من أول الحيض إلى آخره، وهذا يقتضي تحريم الجماع[3]، وقد فسر ابن عباس المراد بالاعتزال في قوله تعالى: ﴿ فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ ﴾ «اعتزلوا نكاح فروجهن»[4].

وقوله ﷺ في حديث أنس رضي الله عنه السابق: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ»[5]، وفي رواية: « إلا الجماع»[6] وهو لا يكون إلا في الفرج، وهذا الحكم من الأحكام الظاهرة الجلية.

---

(١) إلا أن الحنابلة استثنوا من به شبق ويخاف تضرره بعدم وطء زوجته وليس له استطاعة الزواج بغيرها فيباح له جماع زوجته لمنع الضرر عنه للضرورة. ينظر: كشاف القناع للبهوتي ١/١٩٨؛ شرح المنتهى للبهوتي ١/ ١١١ وعند الشافعية أن من خاف على نفسه الزنى جاز له وطء الحائض. حاشية الشبرملسي على التحفة ١/ ٣٣١ ولكن يجب أن تقدر الضرورة بقدرها فإذا أمكن دفع الوطء في الفرج أثناء الحيض بأي وسيلة أخرى مباحة لم يجز له الجماع في الفرج اطلاقاً.

(٢) ينظر: شرح مسلم للنووي ٣/ ٢٠٤؛ الأوسط لابن المنذر ٢/ ٢٠٨؛ مراتب الإجماع لابن حزم ٦٩؛ المغني لابن قدامة ١/ ٣٥٠؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ٦٢٤.

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي ٣/ ١٥٢؛ البناية للعيني ١/ ٦٤٤.

(٤) أخرجه الطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٥ والبيهقي في السنن ١/ ٤٦٢.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

ومع اتفاق العلماء على أن جماع الزوجة في الفرج في وقت الحيض معصية إلا أنهم اختلفوا فيمن جامع وهو عامد مختار غير مستحلٍ[١]: هل ارتكب كبيرة من كبائر[٢] الذنوب أو وقع في صغيرة من الصغائر؟ على قولين.

القول الأول: من جامع زوجته وهي حائض فقد ارتكب كبيرة من كبائر الذنوب. وإليه ذهب الحنفية، والذي ظهر لي أنه مذهب المالكية، وهو مذهب الشافعية[٣]، ورواية عند الحنابلة[٤].

القول الثاني: أنّه وقع في معصية، لكنها ليست بكبيرة، وهي رواية عند الحنابلة[٥].

---

(١) إذا استحل المسلم وطء الحائض وهو عالم بتحريمه غير جاهل ولا مكره عليه أو ناس، فقد ذهب جمهور العلماء إلى كفره بعد أن يستتاب ويبين له التحريم؛ لأن تحريم وطء الحائض ثابت بالكتاب والسنة والإجماع ومن المعلوم من الدين بالضرورة. ينظر: المبسوط للسرخسي ١/١٥٨؛ فتح القدير للكمال ١/١٦٦؛ المختار للموصلي ١/٢٨؛ حاشية الرهوني ١/٢٧٨؛ المجموع ٢/٣٥٩؛ مغني المحتاج للشربيني ١/٢٨٠؛ مطالب أولي النهى للرحيباني ٥/٢٦١. والمفتي به عند الحنفية عدم الكفر؛ معللين بأن حرمته ثبتت بالدليل القطعي لكنها حرمة لغيره وهو الإيذاء و«المسألة إذا كان فيها وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع، فعلى المفتي أن يميل إلى ذلك الوجه» البحر الرائق ١/ ٢٠٧، وينظر حاشية ابن عابدين ١/٢٧٧والراجح ما ذهب إليه الجمهور من الحكم بكفر مستحل الوطء للإجماع على حرمته بين المسلمين، ولا فرق بين أن تكون الحرمة لذاته أو لأمر خارج عنه، وأما من كان جاهلاً لحداثة عهده بالإسلام أو كان من سكان الأرياف أو البلاد النائية فقد يعذر بجهله.

(٢) وحد الكبيرة: «ما فيه حد في الدنيا كالقتل والزنا والسرقة، أو جاء فيه وعيد في الآخرة من عذاب أو غضب أو تهديد، أو لعن فاعله على لسان نبينا محمد ﷺ» الكبائر للذهبي ٨٩. والكبائر تتفاوت فيما بينها، وليست على قدم المساواة، فليس الشرك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين مثلًا كغيرها مما دونها من المعاصي.

(٣) ينظر: المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩؛ فتح القدير للكمال ١/١٦٦؛ شرح التلقين للمازري ١/٢٧٧؛ المجموع للنووي ٢/٣٥٩؛ أسنى المطالب لزكريا الأنصاري ١/١٠٠.

(٤) رجحها مرعي والرحيباني. ينظر: كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠٠؛ مطالب أولي النهى للرحيباني ١/٢٤٧.

(٥) جزم بها ابن مفلح ورجحها الحجاوي في باب الحيض. ينظر المبدع لابن مفلح ١/٢٣٤؛ كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠٠.

الأدلة:

أدلة القول الأول: (الجماع من الكبائر).

استدلوا بقوله ﷺ: «مَنْ أَتَى حَائِضًا، أَوِ امْرَأَةً فِي دُبُرِهَا، أَوْ كَاهِنًا، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ»(١).

وجه الدلالة: في الحديث الشريف وعيد شديد ، وهذا الوعيد لا يكون إلا على كبيرة، إذ الكفر في الحديث هو الكفر العملي وليس حقيقة الكفر المخرج من الملة، قال الترمذي : «معنى هذا عند أهل العلم على التغليظ»، وهذا نمط معروف في السنة الشريفة في التغليظ من بعض المعاصي الكبيرة وإطلاق الكفر عليها ويقصد به الكفر الأصغر الذي لا يخرج من دين الإسلام للزجر والتنفير، كقوله ﷺ : «سِبَابُ المُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»(٢) وقوله ﷺ: «أَيُّمَا

---

(١) أخرجه الترمذي، في كتاب الطهارة: باب ما جاء في كراهية إتيان الحائض ١/٢٤٢رقم ١٣٥ وقال: «لا نعرف هذا الحديث إلا من حديث حكيم الأثرم، عن أبي تميمة الهجيمي، عن أبي هريرة، وإنما معنى هذا عند أهل العلم على التغليظ» وابن ماجه في كتاب الطهارة ، باب النهي عن إتيان الحائض ١/٤٠٤ رقم ٦٣٩ . وبلفظ: «فقد برئ مِمَّا أَنْزَلَ اللهُ على محمد» أخرجه أبوداود في كتاب الطب، باب: في الكاهن ٦/٤٨ رقم ٣٩٠٤.وأحمد باللفظين ١٥/١٦٤ وقال الأرناؤوط: «حديث محتمل للتحسين، وهذا إسناد ضعيف لانقطاعه، أبو تميمة الهجيمي -واسمه طريف بن مجالد- لا يُعرف له سماع من أبي هريرة...».
الحديث اختلف فيه: ضعفه البخاري كما نقل عنه الترمذي وقال البزار: «حديث منكر» التلخيص لابن حجر ٣/٣٨٩ وقال الذهبي في الكبائر ٤٩٩: «وليس إسناده بالقائم»، وصححه أحمد شاكر في هامش سنن الترمذي والألباني بمجموع طرقه في الإرواء ٧/ ٦٨ وأجابا على من ضعفه.

(٢) أخرجه البخاري، في كتاب الإيمان، باب خوف المؤمن من أن يحبط عمله وهو لا يشعر١/١٩ رقم ٤٨. ومسلم في كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي ﷺ سباب المسلم ١/٨١ رقم ٦٤.

رَجُلٍ قَالَ لِأَخِيهِ يَا كَافِرُ، فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا»[١] وذهب السرخسي وغيره إلى أن المقصود بالكفر استحلال الوطء[٢] وهو تأويل بعيد.

المناقشة: ونوقش بأن الحديث لم يثبت عن النبي ﷺ، وقد ضعفه الإمام البخاري وغيره.

الإجابة: بأن الحديث صحيح، وإن كان الإمام البخاري ضعفه فقد صححه غيره.

أدلة القول الثاني: (الجماع من الصغائر).

واستدل الحنابلة لقولهم: بأن حد الكبيرة لا ينطبق عليه[٣]. إذ الحديث السابق لم يصح عندهم.

الترجيح: إذا صح الحديث فلا شك في كونه كبيرة؛ ولكن الحديث صححه بعض المحدثين وضعفه بعضهم. وإذا لم يكن الجماع في الحيض كبيرة فهو معصية محتملة؛ لأن تكون من الكبائر، يعضده أن تحريم وطء الحائض في الفرج ثابت بنص القرآن الكريم ومقطوع به.

المطلب الثالث: الاستمتاع بالزوجة الحائض فيما عدا الفرج:

أولاً: يجوز للزوج لمس زوجه وهي حائض وتقبيلها واستمتاع كل من الزوجين بالآخر فيما فوق السرة وتحت الركبة من غير خلاف يعتد به بين

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال٨/٢٦ رقم ٦١٠٣.
وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب حال إيمان من قال لأخيه المسلم يا كافر ١/٧٩ رقم ٦٠.
(٢) المبسوط ٣/١٥٢.
(٣) ينظر: كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠٠.

أهل العلم[1]، وقد نقل عدد من العلماء الإجماع على جوازه[2]، قال ابن رجب[3]: «وأما ما فوق السرة وتحت الركبة فيجوز الاستمتاع به، وكثير من العلماء حكى الإجماع على ذلك».

أدلة الجواز:

١- عن أنس رضي الله عنه «أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا، وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ، فَسَأَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ﴾ [البقرة: ٢٢٢] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَقَالَ ﷺ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ»، فَبَلَغَ ذَلِكَ الْيَهُودَ، فَقَالُوا: مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدَعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ، فَجَاءَ أُسَيْدُ بْنُ حُضَيْر ، وَعَبَّادُ بْنُ بِشْرٍ فَقَالَا يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ الْيَهُودَ تَقُولُ: كَذَا وَكَذَا، فَلَا نُجَامِعُهُنَّ؟ فَتَغَيَّرَ وَجْهُ رَسُولِ اللهِ ﷺ حَتَّى ظَنَنَّا أَنْ قَدْ وَجَدَ عَلَيْهِمَا، فَخَرَجَا فَاسْتَقْبَلَهُمَا هَدِيَّةٌ مِنْ لَبَنٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَأَرْسَلَ فِي آثَارِهِمَا فَسَقَاهُمَا، فَعَرَفَا أَنْ لَمْ يَجِدْ عَلَيْهِمَا»[4].

---

(١) قال النووي في شرح صحيح مسلم ٣/ ٢٠٥ بعد أن نقل الإجماع في المسألة: «وأما ما حُكي عن عبيدة السلماني وغيره من أنه لا يباشر شيئًا منها بشيء منه فشاذ منكر، غير معروف، ولا مقبول، ولو صح عنه لكان مردوداً بالأحاديث الصحيحة المشهورة المذكورة في الصحيحين وغيرهما في مباشرة النبي ﷺ فوق الإزار، وإذنه في ذلك بإجماع المسلمين قبل المخالف وبعده». وقد ساق ابن رجب في شرحه لصحيح البخاري ٢/ ٣٥- ٣٨. بعض الآثار في الخلاف في هذه المسألة عن بعض الصحابة والتابعين وبين ضعفها. تراجع أدلتهم والرد عليها في المسألة السابقة (مخالطة الزوج للحائض ومجالستها).

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ٣/ ٢٠٥؛ فتح الباري لابن رجب ٢/ ٣٥؛ نيل الأوطار للشوكاني ١/ ٣٤٣؛ المجموع للنووي ٢/ ٣٦٤؛ المغني لابن قدامة١/ ٣٥٠.

(٣) شرح فتح الباري لابن رجب ٢/ ٣٥.

(٤) سبق تخريجه.

وجه الدلالة: دل الحديث على جواز الاستمتاع بالزوجة ما عدا الوطء في الفرج و«أنه كان إثر نزول الآية هو البيان عن حكم الله تعالى في الآية، وهو الذي لا يجوز تعديه».[١]

٢- ما ثبت بفعله ﷺ من حديث عائشة -رضي الله عنها-: «كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا وَأَرَادَ رَسُولُ الله ﷺ أَنْ يُبَاشِرَهَا أَمَرَهَا أَنْ تَتَّزِرَ فِي فور[٢] حَيْضَتِهَا، ثُمَّ يُبَاشِرُهَا»[٣] وحديث ميمونة -رضي الله عنها-: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُبَاشِر نِسَاءهُ فَوْقَ الْإِزَارِ وَهُنَّ حُيَّضٌ»[٤].

٣- حديث حرام بن حكيم[٥]، عن عمه[٦]، أنه سأل رسول الله ﷺ: «ما يحل لي من امرأتي وهي حائض؟» قال: «لك ما فوق الإزار»[٧].

---

(١) المحلى لابن حزم ١/٣٩٩.

(٢) فور حيضتها، وفي بعض الألفاظ: سورتها: أولها ومعظم صبها. ينظر: النهاية لابن الأثير ٣/٤٧٨ الفتح لابن حجر ١/٤٠٤.

(٣) أخرجه البخاري – واللفظ له - في كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض ١/٦٧ رقم ٣٠٢، ومسلم في كتاب: الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار ١/٢٤٢ رقم ٢٩٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض ١/٦٧ رقم٣٠٣، ومسلم – واللفظ له - في كتاب: الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار١/٢٤٢ رقم ٢٩٤ .

(٥) حرام بن حكيم بن خالد بن سعد بن الحكم الأنصاري الدمشقي، ويقال: هو حرام بن معاوية روى عن عمه عبدالله بن سعد وأبي هريرة. وثقه: دحيم والعجلي وابن حبان، وضعفه ابن حزم بدون مستند، وقال ابن قطان الفاسي: «مجهول الحال». ينظر في ترجمته: الثقات لابن حبان ٤/١٨٥؛ تهذيب التهذيب لابن حجر ٢/٢٢٣.

(٦) اسمه عبدالله بن سعد الأنصاري الدمشقي، عم حرام بْن حكيم، له صحبة، وشهد القادسية، وكان يومئذ على مقدمة الجيش. ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ٣/٢٥٨.تهذيب التهذيب لابن حجر٥/٢٣٥.

(٧) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب في المذي ١/١٥٢ رقم ٢١٢.وقال ابن الملقن في تحفة المحتاج ١/٢٣٣: «إسناده جيد» وضعفه ابن حزم ١/٣٧٩ وصححه بشواهده الألباني والأرناؤوط في هامش سنن أبي داود.

ثانياً: اختلف العلماء في الاستمتاع بالزوجة الحائض فيما بين السرة والركبة على قولين.

القـــول الأول: لا يجـــوز للـــزوج أن يســـتمتع[١] بزوجـــه فيمـــا بـــين الـــسرة والركبـــة. وهـــو مذهـــب الحنفيـــة[٢]، ومذهـــب المالكيـــة[٣]، والشافعية[٤].

القول الثاني: يجوز للزوج أن يستمتع من زوجه الحائض بكل بدنها ما عدا الفرج، وهو مذهب الحنابلة[٥]، والظاهرية، وقول محمد بن الحسن من الحنفية[٦].

---

(١) المقصود بالاستمتاع: المباشرة بالجلد كالمس والتقبيل والوطء، ولو بدون شهوة فيما بين السرة والركبة، وأما الاستمتاع بالنظر لما تحت الإزار فهو جائز على الراجح؛ لأنه ليس بأعظم من تقبيل الزوجة في وجهها بشهوة. ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ١/٢٠٨؛ الفواكه الدواني للنفراوي ٢/٢٨٣؛ أسنى المطالب لزكريا الأنصاري ١/١١٠.

(٢) واقتصر عليه الكمال في فتح القدير ١/١٦٦والموصلي في الاختيار ١/٢٨، وصرح به ابن نجيم في البحر ١/٢٠٧ وذهب بعض المشايخ إلى جواز الاستمتاع بما بين السرة والركبة مع وجود حائل، قال السمرقندي في التحفة ٣/٣٣٢:» واختلف المشايخ في تفسير قول أبي حنيفة وأبي يوسف ما فوق الإزار، بعضهم قالوا: أراد ما فوق السرة من البطن ونحوه، ولا يباح ما دون السرة إلى الركبة. وقال بعضهم: أراد به أنه يحل الاستمتاع مع الإزار لا مكشوفا» وينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٥/١١٩؛ حاشية ابن عابدين ١/٢٩٢.

(٣) بالنسبة للوطء من غير حائل قولاً واحداً، والوطء من فوق الإزار كذلك على المشهور، وأما ما عدا الوطء من المباشرة فالمشهور من المذهب المنع. ينظر: شرح الخرشي مع حاشية العدوي ١/٢٠٨، منح الجليل لعليش ١/١٧٤؛ حاشية الدسوقي ١/١٧٣.

(٤) في الأصح من المذهب، وهو المنصوص عن الشافعي. وفي وجه: أنه غير حرام ولكنه مكروه تنزهاً، واختاره النووي وقواه، جمعاً بين الأحاديث. وفي وجه: إذا وثق من نفسه عدم الوقوع في المحظور من وطء الفرج جاز، وإن لم يثق لم يجز. ينظر: الأم للشافعي ١/٧٦؛ المجموع للنووي ٢/٣٦٢؛ مغني المحتاج للشربيني ١/٢٨٠.

(٥) ويسن عند الحنابلة تغطية الفرج. ينظر: المغني لابن قدامة١/٢٤٢؛ كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠٠.

(٦) المحلى لابن حزم ١/٣٩٥؛ تبيين الحقائق للزيلعي ١/٥٧.

سبب الخلاف في المسألة:

الذي يظهر أن سبب الاختلاف في هذه المسألة يرجع لعدة أمور:

١-الاختلاف في المقصود بالمحيض في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، نص الآية الكريمة يدل على وجوب اعتزال المرأة في المحيض، ولكن ما المقصود بالمحيض؟ فالذين فسروا المحيض بموضع الدم وهو الفرج، بدليل أنه تعالى وصفه بالأذى، قالوا: تقتصر الحرمة على موضع الأذى، ويباح الاستمتاع بما عداه. والذين فسروا المحيض بالحيض مصدر حاضت المرأة حيضاً ومحيضاً، قالوا: على هذا يحرم الاستمتاع بكل عضو من الزوجة، لكن يخصص التحريم بما دون السرة والركبة لما ثبت بالنص والإجماع من جواز الاستمتاع بما فوق السرة والركبة.

٢- ثم لما نظروا للسنة وجدوا أحاديث صريحة تدل على حل الاستمتاع بما عدا الفرج، ولكن في المقابل فعل النبي ﷺ ومفهوم بعض الأحاديث تدل على اجتناب ما تحت الإزار- كما سياتي في أدلة القولين - قال الإمام الشافعي[1]: «قال جل ثناؤه: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، يحتمل فاعتزلوا فروجهن بما وصفت من الأذى، ويحتمل اعتزال فروجهن وجميع أبدانهن، وفروجهن وبعض أبدانهن دون بعض، وأظهر معانيه اعتزال أبدانهن كلها؛ لقول الله عز وجل: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢]، فلما احتمل هذه المعاني طلبنا

(١) الأم ٥/١٨٥. وينظر: تفسير الطبري ٤/ ٣٨١؛ بداية المجتهد لابن رشد ١/٦٢-٦٣.

الدلالة على معنى ما أراد جل وعلا بسنة رسول الله ﷺ ، فوجدناها تدل مع نص كتاب الله على اعتزال الفرج، وتدل مع كتاب الله عز وجل على أن يعتزل من الحائض في الإتيان والمباشرة ما حول الإزار فأسفل، ولا يعتزل ما فوق الإزار إلى أعلاها...».

٣- الاختلاف في فهم المقصود من فوق الإزار[١] في الأحاديث التي نصت عليه، ولهذا نجد اختلافاً في داخل المذهب الواحد عند القائلين بمنع الاستمتاع بما تحت الإزار[٢]. هل المقصود به اجتناب ما بين السرة والركبة مطلقاً سواء بلباس أو كان مكشوفاً؟ أو يقيد بما كان مغطى باللباس (من غير إزار)، وهل الإزار يبلغ إلى الركبتين، أو إلى أنصاف الفخذين؟ وهل مجرد المباشرة (اللمس) يوجب التحريم أم المباشرة بشهوة؟ والتفرقة بين المباشرة والنظر؟

بل ذهب بعض العلماء إلى ما هو أوسع من ذلك، ففسروا «الإزار» على وضع الكرسف[٣] في موضع خروج الدم[٤].

---

(١) الإزار والمئزر في اللغة يطلق على «الملحفة، وفسره بعض أهل الغريب بما يستر أسفل البدن، والرداء: ما يستر به أعلاه، وكلاهما غير مخيط، وقيل: الإزار: ما تحت العاتق في وسطه الأسفل، والرداء: ما على العاتق والظهر، وقيل: الإزار: ما يستر أسفل البدن ولا يكون مخيطًا، والكل صحيح .... وقيل: الإزار: كل ما واراك وسترك» تاج العروس للزبيدي ١٠/٤٣-٤٤. مادة: «أزر» واستعمل في العصور الإسلامية الأولى بمعنى ثوباً مهما كان شكل هذا الثوب» معجم أسماء الملابس لرجب إبراهيم ٣١.

(٢) ينظر: المصادر السابقة في توثيق القول الأول.

(٣) الكرسف: «القطن». الصحاح ٤/ ١٤٢١، مادة: «كرسف»؛ المغرب للمطرزي ١/٤٠٦.

(٤) ينظر: فتح الباري لابن رجب ٢/٣٢-٣٣؛ المبسوط للسرخسي ١٠/ ١٦٠.

الأدلة:

أدلة القول الأول: (القائلين بالمنع):

١- قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وجه الدلالة: ظاهر الآية يدل على تحريم الاستمتاع بجميع بدن الزوجة، واعتزالها وعدم قربها زمن الحيض، ولكن السنة دلت على جواز الاستمتاع بما فوق الإزار، فخصص هذا المعنى العام الظاهر بما فوق الإزار، ويبقى ما عداه على الظاهر(١).

المناقشة: ونوقش الاستدلال بالآية من وجهين:

الوجه الأول: بأن سبب نزول الآية، كما في حديث أنس «أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا، وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ فَسَأَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَقَالَ ﷺ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ» فَبَلَغَ ذَلِكَ الْيَهُودَ، فَقَالُوا: مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدَعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ»(٢) . فقوله ﷺ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلاَّ النِّكَاحَ» وفي رواية: «إلا الجماع »(٣) ظاهر على أن المراد باعتزال المحيض: اعتزال الوطء في الفرج، فهو بيان للمقصود من الآية.

---

(١) ينظر: المبسوط للسرخسي ١٠/١٥٩؛ شرح المختصر للجصاص ١/٤٦٠.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجها النسائي في كتاب: الطهارة، باب: تأويل قول الله عز وجل: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾ ١/١٥٢ رقم ٢٨٨، وابن ماجه في كتاب الطهارة باب: ما جاء في مؤاكلة الحائض وسؤرها ١/٤١٠ رقم ٦٤٤.

الوجه الثاني: بأن المحيض في لغة العرب يطلق على المصدر، وهو الحيض: «حاضت حيضًا ومحيضًا» وعلى موضع الحيض ومكان خروجه: «كالمقيل والمبيت»(١)، فكلا المعنين محتمل، ولكن إرادة المعنى الثاني أرجح؛ إذ لوكان المقصود الحيض لكان الأمر أن تُعتزل الزوجة بالكلية، والإجماع منعقد على جواز الاستمتاع بما فوق الإزار، ويقوي هذا المعنى - ما سبق من - سبب نزول الآية الكريمة(٢).

٢- عن حرام بن حكيم، عن عمه، أنه سأل رسول الله ﷺ: مَا يَحِلُّ لِي مِنِ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ؟ قَالَ: لَكَ مَا فَوْقَ الْإِزَارِ»(٣) وعن عمر رضي الله عنه للقوم الذين سألوه عن ثلاث: «لَقَدْ سَأَلْتُمُونِي عَنْ شَيْءٍ مَا سَأَلَنِي عَنْهُ أَحَدٌ مُنْذُ سَأَلْتُ عَنْهُ رَسُول الله ﷺ: .... وَقَالَ فِي الْحَائِضِ: لَهُ مَا فَوْقَ الْإِزَارِ»(٤) وعن ابن عباس: «أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا رَسُول الله، مَا لِي مِنَ امْرَأَتِي وَهِيَ حَائِضٌ؟ قَالَ: «تَشُدُّ إِزَارَهَا، ثُمَّ شَأْنَكَ بِهَا»(٥).

وجه الدلالة: هذه الأحاديث تدل على قصر الحل بالاستمتاع لما فوق الإزار دون ما دونه ليطابق السؤال الجواب.

---

(١) ينظر: شرح المختصر للجصاص ١/ ٤٦١؛ المغني لابن قدامة ١/ ٢٥٠-٢٤٢. قال ابن الأثير في النهاية ١/ ٤٦٩: «ويقع المحيض على المصدر والزمان والمكان والدم».

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة١/ ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أخرجه أحمد١/ ٢٤٧ وضعف إسناده ابن حزم في المحلى ٩/ ٣٩٧، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ٢٧١: «فيه من لم يسم، فهو مجهول»، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة ١٤/ ٦٣، والأرناؤوط في هامش المسند.

(٥) أخرجه الطبراني في الكبير ١٠ /٣١٤، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ٢٨١: « فيه أبو نعيم ضرار بن صرد، وهو ضعيف».

المناقشة من وجوه:

أ- عدم التسليم بصحة الرواية، فحديث حرام بن حكيم اختلف فيه، وأحاديث عمر وابن عباس -رضي الله عنهم- ضعيفة.

ب- ليس فيه ما يدل على تحريم الاستمتاع بما بين السرة والركبة، وذلك لأمرين:

أولهما: أن ظاهر الأخبار يدل على حل الاستمتاع بما فوق الإزار، وهذا متفق عليه عند الجميع، وليس فيها ما يدل على تحريم الاستمتاع بما دونه.

الثاني: ليس المقصود بالإزار حقيقة ما بين السرة والركبة، إذ «الإزار كناية عن الفرج، ونقل ذلك عن اللغة، وأنشدوا فيه شعرًا. قال: وكيع: الإزار عندنا: الخرقة التي على الفرج»[(١)].

ج- أنها معارض بحديث أنس رضي الله عنه، وهو أقوى رواية ودراية.

٣- حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: «كَانَ يَأْمُرُنِي، فَأَتَّزِرُ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ»[(٢)]. وعن ميمونة رضي الله عنها: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يُبَاشِر نِسَاءهُ فَوْقَ الْإِزَارِ وَهُنَّ حُيَّضٌ»[(٣)].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ كان يباشر زوجاته فوق الإزار، ويأمرهن بشده قبل المباشرة، مع أنه كان أملك الناس لحاجته، ولا يُخشى عليه ما يخشى على غيره، تشريعاً لغيره، وهذا مما يدل على حرمة مباشرة ما دونه، وإلا لم يكن للأمر به معنى[(٤)].

---

(١) فتح الباري لابن رجب ٢/٣٢ وينظر: المجموع للنووي ٢/٣٦٢.

(٢) متفق عليه. سبق تخريجه.

(٣) متفق عليه. سبق تخريجه.

(٤) ينظر: الفتح لابن حجر ١/٤٠٤.

المناقشة: نوقش هذا الاستدلال من عدة أوجه. الوجه الأول: عدم التسليم بالتحريم؛ إذ النبي ﷺ قد يترك الفعل المباح تقذراً، وليس على جهة التحريم كتركه لأكل الضب والأرنب(١)، فغاية ما يصدق عليه الاستحباب، وليس الوجوب.

الوجه الثاني: أن النصين الكريمين يدلان على مجرد فعل النبي ﷺ، بينما حديث أنس رضي الله عنه: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ» قول صريح في جواز الوطء، وهو مقدم على الفعل.

الوجه الثالث: فيهما دلالة على جواز مباشرة ما فوق الإزار، وليس على تحريم ما دونه.

الوجه الرابع: ويحتمل أن يكون أمر النبي ﷺ لزوجاته بالاتزار في أول خروج الحيض، ووقت شدة الحيضة، حيث يكون الدم غزيراً مما قد يلوث ما حوله؛ فاتقاءً منه ﷺ للدم وللنجاسة أمرهن بالاتزار، خشية أن يصيبه شيء منها(٢). ومما يعضد هذا التوجيه حديث عائشة: «كَانَتْ إِحْدَانَا إِذَا كَانَتْ حَائِضًا، فَأَرَادَ رَسُول الله ﷺ أَنْ يُبَاشِرَهَا أَمَرَهَا أَنْ تَتَّزِرَ فِي فَوْرِ حَيْضَتِهَا، ثُمَّ يُبَاشِرهَا، قَالَتْ: وَأَيُّكُمْ يَمْلِكُ إِرْبَهُ(٣)، كَمَا كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَمْلِكُ إِرْبَهُ»(٤) وحديث أم حبيبة رضي الله عنها: قَالَتْ: «كَانَتْ إِحْدَانَا فِي فَوْرِهَا، أَوَّلَ مَا

---

(١) ينظر: المغني لابن قدامة١-٢٤٣.

(٢) ينظر: فتح الباري لابن رجب ٢/ ٣١؛ الفتح لابن حجر ١/ ٤٠٤.

(٣) إربه: «حاجته، تعني أنه كان غالباً لهواه. وأكثر المحدثين يروونه بفتح الهمزة والراء يعنون: الحاجة، وبعضهم يرويه بكسر الهمزة وسكون الراء، وله تأويلان: أحدهما أنه الحاجة، يقال فيها الأرب، والإرب والإربة والمأربة، والثاني أرادت به العضو» النهاية لابن الأثير ١/ ٣٦.

(٤) متفق عليه. أخرجه البخاري – واللفظ له – في كتاب الحيض باب مباشرة الحائض ١/ ٦٧ رقم ٣٠٢، ومسلم في كتاب: الحيض، باب: مباشرة الحائض فوق الإزار ١/ ٢٤٢رقم ٢٩٣.

تَحِيضُ، تَشُدُّ عَلَيْهَا إِزَارًا إِلَى أَنْصَافِ فَخِذَيْهَا، ثُمَّ تَضْطَجِعُ مَعَ رَسُول الله ﷺ[١]. وعن أم سلمة قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ يَكْرَهُ سُورَةَ الدَّمِ ثَلَاثًا، ثُمَّ يُبَاشِرُ بَعْدَ الثَّلَاثِ[٢].

٤- حديث النعمان بن بشير: « إِنَّ الْحَلَالَ بَيِّنٌ، وَإِنَّ الْحَرَامَ بَيِّنٌ، وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ، لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ، وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ»[٣].

وجه الدلالة: إذا كان الاستمتاع بالزوجة في الفرج محرماً، والقرب منه غير مأمون كان له حريم مما حوله – وهو ما بين السرة والركبة - تحرم المباشرة فيه، إذ قد يوقعه الاستمتاع فيه إلى الوقوع في المحظور من الجماع في الفرج فيحرم عليه؛ لأن من حام «حول الحمى يوشك أن يقع فيه»، والمستمتع بالفخذ يحوم حول الحمى[٤]. والقاعدة: «ما قارب الشيء يُعطى حكمه»[٥].

---

(١) أخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة، باب ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضًا ١/٤٠٢ رقم ٦٣٨. حسنه ابن رجب في فتح الباري ٢/٣١و الألباني لولا عنعنة ابن إسحاق، وصحح معناه في صحيح أبي داود ٢/٢٧، وقال الأرناؤوط في هامش سنن ابن ماجه: «صحيح لغيره».

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط ٥/٦٥، قال الهيثمي في المجمع ٢/٢٨٣: فيه سعيد بن بشير، وثقه شعبة، واختلف في الاحتجاج به. وقال ابن رجب في فتح الباري ٢/٣١: هذا الإسناد وإن كان فيه لين، إلا أن الأحاديث الصحيحة تعضده وتشهد له.

(٣) متفق عليه. أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه ١/٢٠رقم ٥٢، ومسلم - واللفظ له – في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات ٣/١٢١٩ رقم ١٥٩٩.

(٤) ينظر: المبسوط للسرخسي ١٠/١٦٠؛ بدائع الصنائع للكاساني ٥/١١٩؛ أسنى المطالب لزكريا الأنصاري ١/١٠٠.

(٥) ينظر في القواعد الفقهية المنثور للزركشي ٣/ ١٤٤.

المناقشة: ويناقش هذا الاستدلال بأنه إن غلب على ظن الزوج الوقوع في المحظور لم يجز له ذلك، كغيره من المباحات التي قد يغلب على ظن الشخص أنها توقعه في الحرام؛ إذ «الغالب مساوي للمحقق»[1]. لكن إذا أمن على نفسه عدم الوقوع في الحرام بالاستمتاع في غير الفرج مما حوله فليس ذلك من الشبهات التي يجب عليه تركها، بل هو أمر مباح يقضي فيه وطره دون أن يقع في حرام، لا سيما إذا طال زمن حيض الزوجة أو كانت في النفاس؛ ولأننا لو قلنا بتحريم المباحات لمجرد الاحتمال سدًّا لذريعة الوقوع في الحرام لضيقنا على الناس واسعاً، وهذا مما لا يتفق مع منهجية الشريعة الإسلامية في التوسعة على الناس في الحلال والتضيق في التحريم.

٥- إن هذه المواضع لقربها من الفرج لا يُؤمن سيلان الدم عليها، فلا تخلو من لوثة نجاسة، فتحرم خشية مقاربة النجاسة [٢].

المناقشة: ويناقش بأن الغالب على النساء التحرز من تعدي النجاسة موضعها بالتحفظ بالكرفس ونحوه، أما إذا كانت الزوجة لا تتحرز من سيلان الدم على جسدها، فإن المباشرة تحرم على الزوج لملامسة النجاسة حينئذٍ، وليس لأجل حرمة المباشرة.

٦- إن الاستمتاع بما بين السرة والركبة سبب للوقوع في الوطء المحرم، وسبب الحرام حرام مثله كالخلوة بالأجنبية[٣].

---

(١) ينظر القواعد للمقري ١/٢٤١.

(٢) ينظر: منحة الخالق لابن عابدين ١/٢٠٨؛ الأم للشافعي ١/١٨٥.

(٣) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٥/١١٩.

المناقشة: ويجاب عنه بأنه ليس كل استمتاع بالزوجة يترتب عليه الوقوع في المحرم، وإلا لحرم على الزوج اللمس فيما عدا ما بين السرة والركبة والتقبيل؛ ويلزم من ذلك تحريم الخلوة بالقريبة خشية الوقوع في الزنى، وهذا غير مسلم.

أدلة القول الثاني: (حل الاستمتاع بما عدا الفرج):

١- قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وجه الدلالة: دلت هذ الآية على أن المقصود بالمحيض الذي يجب اعتزال النساء فيه الفرج، ويترجح ذلك بأمور منها:

أولًا: ما روى أنس رضي الله عنه في سبب نزول الآية الكريمة «أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا إِذَا حَاضَتِ الْمَرْأَةُ فِيهِمْ لَمْ يُؤَاكِلُوهَا، وَلَمْ يُجَامِعُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ فَسَأَلَ أَصْحَابُ النَّبِيِّ ﷺ فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ﴾ [البقرة: ٢٢٢] إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، فَقَالَ ﷺ: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ فَبَلَغَ ذَلِكَ الْيَهُودَ، فَقَالُوا: مَا يُرِيدُ هَذَا الرَّجُلُ أَنْ يَدَعَ مِنْ أَمْرِنَا شَيْئًا إِلَّا خَالَفَنَا فِيهِ وفي رواية: «إلا الجماع»[(١)]. وهذا تفسير ثابت صحيح عن النبي ﷺ بأن الاعتزال اعتزال الوطء في الفرج، ولهذا استنكره اليهود لما فيه من مخالفتهم بخلاف القول بأن المقصود بالمحيض الحيض.

وأجيب عنه من ثلاثة أوجه: أ- حديث أنس رضي الله عنه مبيح، وأحاديث النهي مانعة، فيقدم المانع على المبيح[(٢)].

---

(١) سبق تخريج الروايتين.

(٢) ينظر: فتح القدير للكمال ١/١٦٧.

ب- أنه يحمل على لمس الوجه والقبلة ولمس اليد ونحوه مما اعتاد الأزواج الاستمتاع به، وليس المقصود الاستمتاع بما تحت الإزار.

ج- أن حديث أنس رضي الله عنه منسوخ بعضه بحديث عمر رضي الله عنه بدليل أن حديث أنس نسخ ما كان عليه اليهود من اجتناب مؤاكلة الحائض ومجالستها في البيت وإباحة الوطء فيما عدا الفرج، ثم كانت إباحة ما فوق الإزار، ومنع ما تحته في حديث عمر، فنسخ بعض ما أبيح في حديث أنس، وليس العكس [1].

المناقشة: نوقشت الإجابة **الأولى:** بأنه يرجح المانع على المبيح إذا تساوت الأدلة، وحديث أنس رضي الله عنه أصح إسناداً، وأكثر شهرة، وأصرح دلالة من أحاديث النهي إذ هو منطوق وأحاديث النهي مفهوم، فهو أولى [2] .

والثانية: بأن الحديث صريح في إباحة الاستمتاع بما عدا الفرج، وأما مباشرة النبي ﷺ لأزواجه فوق الإزار فمحمولة على الاستحباب جمعاً بين قوله ﷺ وفعله[3].

والثالثة: حديث عمر غير صحيح، وعلى فرض صحته، فلا يمكن القطع بتأخره، وعليه فلا يصح ترك يقين القرآن وبيان السنة له على إثر نزوله لمجرد الظنون [4].

ثانيًا: أن ابن عباس رضي الله عنه فسر قوله تعالى: ﴿فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ اعتزلوا نكاح فروجهن». وروي نحوه عن مجاهد ومقاتل[5].

(١) ينظر: معاني الآثار للطحاوي ٣/٣٨.
(٢) ينظر: المغني لابن قدامة١/ ٢٤٣.
(٣) ينظر: المجموع للنووي ٢/٣٦٣.
(٤) ينظر: المحلى لابن حزم١/٣٩٩.
(٥) أخرجها ابن أبي حاتم في تفسيره ٢/٤٠١ والطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٥ والبيهقي في السنن ١/ ٤٦٢.

ثالثًا: أن الله تعالى وصف المحيض بالأذى، ثم رتب الحكم عليه، «فدل على أن الوصف هو العلة، لا سيما وهو مناسب للحكم، كآية السرقة. والأمر بالاعتزال في الدم للضرر والتنجيس، وهو مخصوص بالفرج، فيختص الحكم بمحل سببه»[١].

نوقش: بأن ما حول الفرج لا يسلم عادة من الأذى، فإذا استمتع به الزوج لم يسلم من الأذى[٢].

وأجيب عنه: بإمكانية سلامة ما حول الفرج بالتحفظ بالكرفس ونحوه فلا يصل الأذى إلى الزوج، أما إذا كانت الزوجة لا تتحرز من الدم فيكون النهي للأذى، وليس لمجرد المباشرة.

رابعًا: ولأن المحيض اسم لمكان الحيض - وهو فصيح معروف - كالمقيل، والمبيت؛ فتخصيصه موضع الدم(الفرج) بالاعتزال دليل على إباحته فيما عداه»[٣].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ إلى قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وجه الدلالة: فأتوهن من حيث أمركم الله باعتزالهن، والمباح من المرأة بعد انتهاء الحيض هو الممنوع منها أثناء الحيض، والفرج محرم في أثناء الحيض بالكتاب والإجماع، أما سائر الجسد فيبقى على الإباحة السابقة للحيض، ولا ترتفع الإباحة إلا بحجة، وليس هناك حجة مع من منع ذلك[٤].

---

(١) المبدع لابن مفلح ١/٢٣٢.

(٢) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ٥/١١٩.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة١/٢٤٢؛ المحلى لابن حزم١/٣٩٩.

(٤) ينظر: الأوسط لابن المنذر ٢/٢٠٧.

٣- حديث أنس رضي الله عنه السابق: «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ إِلَّا النِّكَاحَ»، وفي رواية: «إلا الجماع» وسبق بيان وجه الدلالة منه في الاستدلال بالآية الكريمة.

٤- حديث عائشة – رضي الله عنها -: «كُنْتُ أَنَا وَرَسُولُ الله ﷺ نَبِيتُ فِي الشِّعَارِ[١] الْوَاحِدِ وَأَنَا حَائِضٌ طَامِثٌ، فَإِنْ أَصَابَهُ مِنِّي شَيْءٌ غَسَلَ مَكَانَهُ، وَلَمْ يَعْدهُ، وَإِنْ أَصَابَ ثَوْبَهُ مِنْهُ شَيْءٌ غَسَلَ مَكَانَهُ وَلَمْ يَعْدهُ وَصَلَّى فِيهِ»[٢].

وجه الدلالة: قال العظيم أبادي[٣]: «وفيه دليل على جواز مباشرة الحائض، والاضطجاع معها في الثوب الواحد، وهو الشعار من غير أن يكون إزار عليها».

٥- عن عكرمة عن بعض أزواج النبي ﷺ: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَرَادَ مِنَ الْحَائِضِ شَيْئًا أَلْقَى عَلَى فَرْجِهَا ثَوْبًا»[٤].

وجه الدلالة: دل الحديث على أنه لا يُجتنب من الحائض شيء إلا الفرج، وأنه يسن تغطيته.

---

(١) الشعار: «الثوب الذي يلي الجسد، لأنه يلي شعره» النهاية لابن الأثير ٢/ ٤٨٠.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب يصيب منها دون الجماع ١/ ١٩٣ رقم ٢٦٩. والنسائي في كتاب الطهارة، باب مضاجعة الحائض ١/ ١٥٠ رقم ٢٨٤.وحسنه المنذري في مختصر السنن ١/ ٩٦ وصححه الألباني في صحيح أبي داود٢/ ٢٨ والأرناؤوط في هامش السنن.

(٣) عون المعبود ١/ ٣١١.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب يصيب منها دون الجماع ١/ ١٩٤رقم ٢٧٢. وقال عنه ابن رجب في فتح الباري ٢/ ٣١: «إسناده جيد» وقال الحافظ في الفتح: «إسناده قوي» وصححه ابن عبدالهادي في التنقيح ١/ ٣٩٠ والألباني في صحيح أبي داود٢/ ٢٩.

٦- وعن عائشة -رضي الله عنها-: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ: «نَاوِلِينِي الْخُمْرَةَ مِنَ الْمَسْجِدِ، قَالَتْ فَقُلْتُ: إِنِّي حَائِضٌ، فَقَالَ: إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ»[١] وعن أبي هريرة رضي الله عنه قَالَ: «بَيْنَمَا رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ يَا عَائِشَةُ: نَاوِلِينِي الثَّوْبَ. فَقَالَتْ: إِنِّي حَائِضٌ، فَقَالَ: إِنَّ حَيْضَتَكِ لَيْسَتْ فِي يَدِكِ. فَنَاوَلَتْهُ»[٢].

وجه الدلالة: دل النصان الكريمان على أن الحائض طاهرة الجسد، لا ينجس منها شيء إلا موضع الحيضة[٣].

٧- أن أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها كانت تفتي بهذا، فعن مسروق قال: قلت لعائشة – رضي الله عنها -: «مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنَ امْرَأَتِهِ إِذَا كَانَتْ حَائِضًا؟ قَالَتْ: كُلُّ شَيْءٍ غَيْرُ الْجِمَاعِ»[٤]. وعن حكيم بن عقال[٥] أَنَّه قال: «سَأَلْتُ عَائِشَةَ أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ مَا يَحْرُمُ عَلَيَّ مِنِ امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ؟ قَالَتْ: فَرْجُهَا قَالَ: فَقُلْتُ: مَا يَحْرُمُ عَلَيَّ مِنَ امْرَأَتِي إِذَا حَاضَتْ؟ قَالَتْ: فَرْجُهَا»[٦].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الحيض، باب الحائض تُناول من المسجد ١/٢٤٥ رقم ٢٩٩.

(٣) المحلى لابن حزم ١/ ٤٠٠.

(٤) أخرجه الدارمي، في كتاب الطهارة، باب مباشرة الحائض ١/٣٨٥رقم ١١١٥.

(٥) حكيم بن عقال، تابعي قرشي مكي، روى عن عائشة وابن عمر-رضي الله عنهما-، وروى عنه عطاء بن أبي رباح وقتادة. وقال العجلي: «بصري تابعي ثقة». ينظر في ترجمته: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٣/٢٠٦؛ الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة ٣/٤٩٧.

(٦) أخرجه البيهقي في السنن ١/٤٦٩.

«واحتج أحمد بأن عائشة أفتت بإباحة ما دون الفرج من الحائض، وهي أعلم الناس بهذه المسألة، فيتعين الرجوع فيها إلى قولها، كما رُجع إليها في الغسل من التقاء الختانين»[1]

٨- استمتاع حُرم بسبب الأذى فيختص التحريم بمحل الأذى وهو الفرج؛ كالوطء في الدبر[2].

المناقشة: أن ما حول الفرج لا يخلو من الأذى.

وأجيب عنها: بإمكانية التحوط من الأذى، وإذا كان ثمة أذى حُرم لأجله، وليس لأجل مجرد المباشرة.

٩- لما كان «الجماع في الفرج يوجب الحد والمهر والغسل و... الجماع فيما سوى الفرج لا يوجب من ذلك شيئًا، ويستوي في ذلك حكم ما فوق الإزار وما تحت الإزار. فثبت .... أن حكم ما تحت الإزار أشبه بما فوق الإزار منه بالجماع في الفرج. فالنظر على ذلك أن يكون كذلك هو في حكم الحائض، فيكون حكمه حكم الجماع فوق الإزار، لا حكم الجماع في الفرج»[3].

الترجيح: عند الموازنة بين أدلة القولين يترجح القول الثاني: (جواز الاستمتاع بالحائض فيما بين السرة والركبة باستثناء الفرج) لقوة أدلته ومن أسباب الترجيح:

---

(١) الفتح لابن حجر ٢ /٣٣.

(٢) المبدع لابن مفلح ١/٢٣٢؛ كشاف القناع للبهوتي ١/٢٠٠.

(٣) معاني الآثار للطحاوي ٣/٣٨. وينظر: الفتح لابن حجر٢/٢٣٧.

١- عند سبر الأحاديث في هذه المسألة تنقسم ثلاثة أقسام:

الأول: حكاية فعل مجرد عن النبي ﷺ وهذه الأفعال تارة يجتنب ما تحت الإزار وهو غالب فعله ﷺ، وتارة يجتنب إلى نصف الفخذين، وتارة الفرج. فأقصى ما تحمل عليه استحباب تجنب ما تحت الإزار.

الثاني: أحاديث تدل على النهي عن الاستمتاع بما تحت الإزار، وهذه الأحاديث ما بين ضعيف الرواية أو ضعيف الدراية – كما سبق -.

ولهذا قال ابن حزم[١]: «فنظرنا في هذه الآثار فوجدناها لا يصح منها شيء. وقال ابن رجب[٢]: «فقد رويت من وجوه متعددة لا تخلو أسانيدها من لين، وليس رواتها من المبرزين في الحفظ، ولعل بعضهم روى ذلك بالمعنى، الذي فهمه من مباشرة النبي ﷺ للحائض من فوق الإزار».

الثالث: أحاديث تدل على جواز الاستمتاع بجميع البدن ما عدا الفرج. وهي أقوى وأصرح دلالة من أدلة النهي، ولهذا قال النووي[٣] في ترجيحه للقول الذي اعتمد على هذه الأدلة، وهو: «أقوى دليلا»، وقال العظيم آبادي[٤]: «ما ذهبت إليه هذه الجماعة من جواز المباشرة بالحائض بجميع عضوها ما خلا الجماع هو قول موافق للأدلة الصحيحة»

---

(١) المحلى ١/٣٩٧.

(٢) فتح الباري ٢/٣٢.

(٣) شرح النووي على مسلم٣/٢٠٥؛ وبمثله في المجموع ٣/٣٦٣.

(٤) عون المعبود ١/٣١٢.

٢- الذي يترجح لي أن مفهوم الإزار في الأحاديث ليس ما يشد على الوسط ويستر أسفل البدن ،- والفقهاء عندما حملوه على هذا المعنى حملوه على العرف الغالب- وإنما الثوب الذي يستر بعض الجسد وهو ما تتزر به المرأة على القبل والدبر أثناء الحيض لمنع تسرب الدم على الجسد، ومن المعروف أن المرأة أثناء الحيض تشد على موضع الدم ما يمنع خروجه على جسدها وملابسها، ولهذا نجد عائشة –رضي الله عنها- لها روايتان صحيحتان: الأولى صريحة في حل الاستمتاع بجميع الجسد ما عدا الجماع في الفرج « كُلُّ شَيْءٍ غَيْرُ الْجِمَاعِ»(١) والثانية: «لِتَشُدَّ إِزَارَهَا عَلَى أَسْفَلِهَا، ثُمَّ يُبَاشِرُهَا»(٢). لم تقل على وسطها، وإنما قالت: «أسفلها» والذي يظهر لي أنه لا اختلاف بين الروايتين فكلها تدل على أن المعتزل هو مكان الدم، وبمثله عن ابن عباس رضي الله عنهما، فعن سعيد بن جبير، عن ابن عباس: أنه سئل: ما للرجل من امرأته إذا كانت حائضًا؟ قال: ما فوق الإزار(٣). وروى عكرمة عن ابن عباس «اتَّقِ مِنَ الْحَائِضِ مِثْلَ مَوْضِعِ النَّعْلِ»(٤). أي : ما يغطي الفرج. فكأن المقصود في الروايتين واحد وهو إزارها الذي تغطي به القبل والدبر.

---

(١) أخرجه الطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٩، ويراجع قولها هذا في أدلة القول الثاني.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الطهارة، باب ما يحل للرجل من امرأته وهي حائض١/ ٥٨ رقم٩٥. والدارمي في السنن، في كتاب الطهارة، باب مباشرة الحائض ١/ ٦٩٣ رقم ١٠٧٣.

(٣) أخرجه الطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٩.

(٤) أخرجها الطبري في تفسيره ٤/ ٣٧٩؛ والبيهقي في السنن ١/ ٤٦٩.

٣- أن الأذى المرتبط بالحيض والنجاسة محصور في مكان خروجه، وكذلك الضرر الذي يلحق بالزوجين من الناحية الصحية والنفسية فيقتصر التحريم عليه.

٤- أن تقبيل الزوجة مع الشهوة أقوى تأثيراً في الوقوع في المحظور من مجرد لمس الفخذ من غير شهوة، ولم يقل أحد بحرمة تقبيل الزوجة الحائض خوفاً من الوقوع في المحظور.

٥- يلاحظ أن بعض الفقهاء فصل بين من يضبط نفسه ومن لا يضبطها، فمن غلب على ظنه الوقوع في المحظور فيحرم عليه، ومن لا يغلب عليه فلا يحرم، وبعضهم ربط النهي بأول أيام الحيض، حيث ثورة الدم وغزارته دون آخره، لخوف إصابة النجاسة[١]. وهذا يدل على أن تحريم الاستمتاع ليس مرتبطاً بالإزار، وأن التحريم ليس لأجله.

المطلب الرابع: استمتاع الزوجة بزوجها أثناء الحيض:

أولاً: للزوجة أن تباشر وتستمتع بجميع جسد زوجها بما في ذلك ما بين سرته وركبته بجميع جسدها ما عدا ما بين سرتها وركبتها. وهو وجه عند الحنفية[٢] وإليه ذهب المالكية والأوجه عند الشافعية، وهو مذهب الحنابلة إلا أن الحنابلة يقيدون المنع بفرج الزوجة فقط[٣].

---

(١) ينظر: النووي على مسلم ٣/٢٠٥؛ الفتح لابن حجر ١/٤٠٤.

(٢) رجحه ابن نجيم في النهر ١/١٣٢وابن عابدين في حاشية رد المحتار ١/ ٢٩٢-٢٩٣.

(٣) ينظر: مواهب الجليل للحطاب ١/ ٣٧٤؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٣٢؛ حاشية الشرواني على التحفة ١/٣٩٢؛ كشاف القناع ١/٢٠١.

ووجهتهم في ذلك: أن المنع في مباشرة الزوجة بسبب الحيض وهو غير متحقق في الزوج، فتتعين الإباحة في جميع جسده، كما كانت قبل الحيض. ولأن لمس الزوجة لما بين سرة الزوج وركبته لا يخرج عن كونه استمتاعًا بكفها، وهو جائز قطعاً؛ ولأن مباشرتها له بما عدا ما بين سرتها وركبتها لا يخلو عن استمتاعه بما فوق السرة ودون الركبة وهو جائز. وإذا كان يجوز للزوج أن يستمتع بجميع جسد زوجته ماعدا ما بين سرتها وركبتها ويباشرها بأي عضو من جسده فيما عدا ما بينهما، ويجوز لها تمكينه من ذلك، فلها ذلك من باب أولى(١).

القول الثاني: أنه لا يجوز للزوجة أن تباشر من زوجها ما بين سرته وركبته، ولا يجوز للزوج تمكينها منه وهو وجه عند الشافعية(٢).

ووجهتهم: القياس على منع مباشرة الزوج للزوجة فيما بين السرة والركبة منها، وحرمة تمكينها له منه خشية الوقوع في الوطء المحرم(٣).

ويجاب عنه: بأنه قياس مع الفارق، والقياس الصحيح أن تمنع من مَسِّه بما هو ممنوع من لمسه(٤).

---

(١) ينظر: النهر لابن نجيم ١/١٣٢ حاشية ابن عابدين١/ ٢٩٣؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٣٢؛ البجيرمي على الخطيب ١/٣٦٦.

(٢) قاله الإسنوي. ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي ١/٣٩٢؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٣٢.

(٣) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم ١/٢٠٨ تحفة المحتاج للهيتمي ١/٣٩٢؛ نهاية المحتاج للرملي ١/٣٣٢.

(٤) ينظر: تحفة المحتاج للهيتمي ١/٣٩٢؛ مغني المحتاج للشربيني ١/ ٢٨٠؛ حاشية البجيرمي على الخطيب ١/٣٦٦.

ثانياً: لا يجوز للزوجة الحائض أن تباشر بدن زوجها في أي عضو منه بما بين سرتها وركبتها، كأن تلمس بفخذها ذراعه، وهو قول الحنفية والشافعية[١].

ووجهتهم: إذا كان يحرم على الزوج الاستمتاع بما بين السرة والركبة، ويحرم على الزوجة تمكينه منه فيحرم عليها مباشرتها له بما بينهما من باب أولى[٢].

الترجيح: والذي يترجح جواز مباشرة الزوجة لجميع بدن زوجها بجميع بدنها ما عدا الفرج، لا سيما وقد ترجح قريباً جواز استمتاع الزوج ببدن زوجه الحائض ما عدا الفرج.

المطلب الخامس: ادعاء الزوجة الحيض:

إذا أخبرت الزوجة الزوج بحيضها وكانت صالحة أو كانت دعواها في زمن حيضتها حرم على الزوج جماعها؛ لأنها مؤتمنة على ما تدعيه، والغالب صدقها فيما ادعت. ولو ادعت بقاء الحيض وادعى الزوج انتهاءه، فالقول قول الزوجة؛ لأن الأصل بقاء الحيض. قال ابن حزم[٣]: «واتفقوا على قبول المرأة تزف العروس إلى زوجها، فتقول هذه زوجتك وعلى استباحة وطئها بذلك وعلى تصديقها في قولها إنها حائض، وفي قولها قد طهرت» وإن كان

---

(١) ينظر: البحر الرائق ١/٢٠٨؛ حاشية ابن عابدين ١/٢٩٣؛ تحفة المحتاج للهيتمي ١/٣٩٢؛ مغني المحتاج للشربيني ١/ ٢٨٠.

(٢) ينظر: حاشية ابن عابدين ١/٢٩٣؛ تحفة المحتاج للهيتمي ١/٣٩٢؛ مغني المحتاج للشربيني ١/ ٢٨٠.

(٣) مراتب الإجماع ٦٥.

ظاهر حالها عدم صدق قولها لكون دعواها في غير زمن حيضتها، وكانت غير صالحة لم يلزمه تصديقها؛ في قول عند الحنفية ومذهب الشافعية؛ لأن الأصل عدم تحريم الجماع على الزوج لعدم ثبوت سببه، وربما ادعت ذلك عناداً له[1].

هذا ما يذكره الفقهاء في هذه المسألة، والذي يظهر لي أن الواجب على كل من الزوجين معاشرة الطرف الآخر بالمعروف ومراعاة حاجاته الجسدية والنفسية، وعدم منعه حقه، أو الإجحاف في المطالبة بالحقوق مع منع الواجبات، والأصل في هذه المسألة أن الزوجة مؤتمنة في حيضها وطهرها والقول قولها في ذلك، سواء كانت صالحة أو غير ذلك، ولكن إن كان من عادتها الكذب ومعاندة الزوج في هذا الأمر؛ فللزوج مطالبتها بما يثبت أنها حائض وهذا متيسر، إذ الحيض شيء محسوس؛ ولا يقدم على الجماع إلا إذا تأكد من طهرها.

للبحث بقية

(١) ينظر: البحر الرائق لابن نجيم١/٢٠٧؛ حاشية ابن عابدين١/ ٢٩٨؛ مغني المحتاج للشربيني ١/ ٢٨١؛ حاشية الشبرملسي على النهاية ١/٣٣٣؛ المبدع لابن مفلح١/٢٣١وتُصدق عند المالكية في دعوى الحيض في الطلاق على المعتمد؛ لأنها مؤتمنة على فرجها. ينظر: الشرح الكبير للدردير ٢/٣٦٣؛ منح الجليل لعليش ٤/٣٩. ولم أقف على قولهم في هذه المسألة بخصوصها.

تغير الفتوى

(دراسة في الأسباب والضوابط)

الدكتور/ أديب فايز الضمور
أستاذ الفقه المشارك بكلية التربية/ بجامعة المجمعة
المملكة العربية السعودية

المقدمـــة

الحمد لله رب العالمين حمدًا يليق بجلال وجهه وعظيم سلطان، والصلاة والسلام على رسوله الأمين معلم الناس الخير، وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين، اللهم لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم، اللهم علمنا ما جهلنا، وانفعنا بما علمتنا، وزدنا علمًا وفقهًا وفهمًا وأدبًا وإخلاصًا، اللهم اجعلنا ممن يستمعون القول فيتبعون أحسنه.

روى مسلم عن عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ قَالَتْ في النبي ﷺ: «كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ افْتَتَحَ صَلاَتَهُ «اللَّهُمَّ رَبَّ جِبْرَائِيلَ وَمِيكَائِيلَ وَإِسْرَافِيلَ، فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ، عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ، اهْدِنِي لِمَا اخْتُلِفَ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِكَ، إِنَّكَ تَهْدِى مَنْ تَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»[1].

وفي حديث أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ (أن العلماء ورثة الأنبياء)[2]. وقد ورث هذه السنة العلماء، فقد روى ابن القيم أن شيخه ابن تيمية «كان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: يا معلم إبراهيم علمني. ويكثر الاستعانة بذلك»[3]، وعلى هذه السنة نسير فندعوه: اللهم يا معلم إبراهيم، اهدني لما

---

(١) مسلم بن الحجاج (٢٠٤-٢٦١هـ ٨٢٠-٨٧٥م)، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة بيروت، ج٢ص١٨٥.

(٢) وقال الألباني: صحيح. التِّرْمِذِي، أبوعيسى (٢٠٩ - ٢٧٩هـ ٨٢٤ - ٨٩٢م)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، مع تعليقات الألباني، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج٥ ص٤٨.

(٣) ابن القيم، محمد بن أبي بكر(٦٩١-٧٥١هـ ١٢٩٢-١٣٥٠م)، إعلام الموقعين، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، دار الجيل بيروت، ١٩٧٣م، ج٤ص٢٥٧.

اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

أما بعد:

فسأبين وباختصار في هذه المقدمة أهداف الدراسة ومشكلتها، ومناهج البحث في إعداد هذه الدراسة كالآتي:

أولًا: أهداف الدراسة. تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأمور التالية:

١- بيان أسباب تغير الفتوى التي ذكرها العلماء وتحليلها والوقوف على حقيقتها.

٢- استخلاص أهم ضوابط تغير الفتوى، وعلاقتها بضوابط الفتوى.

مشكلة الدراسة. تحاول هذه الدراسة معالجة المشكلات الآتية:

١ - ضبط أسباب تغير الفتاوى لتكون أسسًا تقوَّم بموجبها مختلف الفتاوى.

٢ - معالجة اللبس الناتج من عدم انضباط الفتاوى بضوابط تمنع فوضى الفتوى، والخروج بفتاوى شاذة غيرت وخالفت ما عليه الأمة وعلماؤها؛ بسبب عدم أهلية هوى المفتي والمستفتي.

مناهج البحث.

١-منهج الاستقراء: باستقراء أقوال الفقهاء المتعلقة بالمصطلحات والمفاهيم، وأسباب تغير الفتوى.

٢- منهج التحليل: وذلك بتحليل المفاهيم والمصطلحات الواردة في الدراسة وبيان حقائقها.

٣- منهج الاستنباط: من خلال استنباط أسباب تغير الفتوى وضوابطها.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة؛ فأما المبحث الأول فتناولت فيه أسباب تغير الفتاوى في مطلبين اثنين، وأما المبحث الثاني فذكرت فيه أهم ضوابط تغير الفتاوى، وأما الخاتمة فقد ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات التي خلصت لها.

المبحث الأول
أسباب تغير الفتاوى

تبين أسباب تغير الفتوى يقتضي الوقوف باختصار على مفاهيم عدة، ومنها الحكم والفتوى والعلاقة بينهما، والوقوف على الفارق بين تغير الفتوى والحكم، عند ذلك يستبين لنا مفهوم تغير الفتوى، الذي بدوره سيكون مدخلًا لاستظهار أسباب تغير الفتاوى وضوابطه، وهذا ما سأبحثه على النحو الآتي:

المطلب الأول المفاهيم ذات العلاقة:

حتى لا تلتبس المصطلحات لدى القارئ أو الباحث، لا بد من الوقوف على بعض المصطلحات، وتبين المقصود منها؛ كي تتميز الفتوى عن غيرها من المصطلحات كالحكم، واستخدامات الفقهاء والأصوليين له، ومقاصدهم منه، ثم نستظهر بعد ذلك المراد من تغير الفتوى على النحو الآتي:

أولًا: مفهوم الحكم:

إن لفظ الحكم جاء بمعان عدة في اللغة والشرع، ومنها:

١- الحكم بمعنى العلم والفقه والفهم:

قال ابن منظور: «والحُكْمُ العِلْمُ والفقه، قال الله -تعالى-: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾ أي علمًا وفقهًا، هذا لِيَحْيَى بن زَكَرِيَّا ... ومنه الحديث: «الخِلافةُ في قُرَيش والحُكْمُ في الأنصار»[(١)] خَصَّهُم بالحُكْمِ[(٢)] لأن أكثر فقهاء الصحابة فيهم، منهم مُعاذُ بن جَبَلٍ وأُبَيّ بن كَعْبٍ وزيد بن ثابت وغيرهم»[(٣)].

وقال أبو جعفر الطبري في قوله -تعالى-: ﴿وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحُكْمَ صَبِيًّا﴾: «يقول -تعالى ذكره-: وأعطيناه الفهم لكتاب الله في حال صباه قبل بلوغه أسنان الرجال»[(٤)]. ومعلوم أن يحيى -عليه السلام- لم يكن حاكمًا؛ فتبين أن معنى الحكم هنا العلم والفهم والفقه في الدين.

---

(١) قال الألباني: «وهذا إسناد شامي حسن ... وقال الهيثمي في» المجمع» (٤ / ١٩٢): «رواه أحمد والطبراني ورجاله ثقات». وقال شيخه الحافظ العراقي في «محجة القرب إلى محبة العرب» (ق ١٩ / ٢) بعد أن رواه من طريق أحمد: «حديث صحيح، ورجال إسناده ثقات» الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ- ١٩١٤م، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م)، السلسلة الصحيحة، المكتبة الشاملة، ج٤ ص ٤٦٧.

(٢) الحكم بمعنى الفقه والفهم في الأنصار، والحكمة بمعنى القضاء والإمارة في قريش، وإلى ذلك أشار القرافي فقال: «قال العلماء: وإذا كان معاذ أعلم بالحلال والحرام، فهو أقضى الصحابة -رضوان الله عليهم أجمعين-؛ فما معنى قوله «أقضاكم علي»؟ أجابوا -رضي الله عنهم-: بأن القضاء يرجع إلى التفطن كوجوه حجاج الخصوم، وقد يكون الإنسان أعلم بالحلال والحرام وهو بعيد عن التفطن للخدع الصادرة من الخصوم، والمكايدة والتنبه لوجه الصواب من أقوال المتحاكمين، فهذا باب آخر عظيم يحتاج إلى فراسة عظيمة ويقظة وافرة وقريحة باهرة ودربة مساعدة وإعانة من الله -تعالى- عاضدة، فهذا كله محتاج إليه بعد تحصيل الفتاوى ... وظهر حينئذ أن القضاء يعتمد الحجاج، والفتيا تعتمد الأدلة وأن تصرف الإمام الزائد على هذين يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة». القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق محمود عرنوس، ص٧.

(٣) ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠-٧١١ هـ=١٢٣٢-١٣١١ م)، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، ج ٣ ص١٩٢.

(٤) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (٢٢٤-٣١٠هـ ٨٣٩ - ٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠ م، ج١٨ ص١٥٥.

وهذا المعنى للحكم هو صفة أو شرط للمفتي أو المجتهد، وهذا المعنى قد يقع فيه التغير بالنسبة لنفس المفتي أو لغيره، وهذا ظاهر في اختلاف الأئمة الأعلام في الأحكام المستنبطة لاختلافهم في فهم الواقعة أو في العلم بالخطاب أو في فهم خطاب الشارع، إذا الحكم غير فهم الحكم والفقه فيه، مع أن الحكم هنا جاء بمعنى الفهم والعلم والفقه. وهذا ظاهر في قوله -تعالى-: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾ [الأنبياء: ٧٩].

قال ابن عاشور: «فَمَعْنَى قَوْلِهِ -تَعَالَى-: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ﴾ أَنَّهُ أَلْهَمَهُ وَجْهًا آخَرَ فِي الْقَضَاءِ هُوَ أَرْجَحُ لِمَا تَقْتَضِيهِ صِيغَةُ التَّفْهِيمِ مِنْ شِدَّةِ حُصُولِ الْفِعْلِ أَكْثَرَ مِنْ صِيغَةِ الْإِفْهَامِ، فَدَلَّ عَلَى أَنَّ فَهْمَ سُلَيْمَانَ فِي الْقَضِيَّةِ كَانَ أَعْمَقَ .... وَهَذِهِ الْآيَةُ أَصْلٌ فِي اخْتِلَافِ الِاجْتِهَادِ، وَفِي الْعَمَلِ بِالرَّاجِحِ، وَفِي مَرَاتِبِ التَّرْجِيحِ، وَفِي عُذْرِ الْمُجْتَهِدِ إِذَا أَخْطَأَ الِاجْتِهَادَ أَوْ لَمْ يَهْتَدِ إِلَى الْمَعَارِضِ؛ لِقَوْلِهِ -تَعَالَى-: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ﴾ فِي مَعْرِضِ الثَّنَاءِ عَلَيْهِمَا[1].

إذًا الحكم هنا بمعنى الفهم والفقه، وهو جهد بشري يمكن أن يسدد ويوفق ويتأيد من الله -تعالى-، أو يتفاوت درجة ورتبة، وهو هنا أقرب إلى معنى الفتوى، التي قد تتغير بتغير ما بنيت عليه أو أنيطت به.

٢ - الحكم بمعنى القضاء أو حكم الحاكم:

قال ابن منظور: «والحُكْمُ العِلْمُ والفقه والقضاء بالعدل وهو مصدر حَكَمَ يَحْكُمُ»[2].

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر - تونس، ١٩٨٤ هـ ج١٧ ص ١١٨.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ٣ ص١٩٢.

وقال ابن فارس: «والقضاء: الحُكم. قال الله -سبحانه- في ذكر من قال ﴿فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ﴾ [طه: ٧٢] أي اصنَعْ واحكُمْ؛ ولذلك سمِّي القاضي قاضياً؛ لأنَّه يحكم الأحكامَ ويُنْفِذُها»(١).

وبهذا المعنى قد يدخل التغيير على الحكم في بعض الصور في بعض الحالات، مما أشار إليه الفقهاء والعلماء، وهذا المعنى للحكم غير المعنى المراد للأصوليين، الذي يتميز بالثبات، بل ما يصدر عن القاضي أو الأمير أو الحاكم، قال ابن القيم مميزًا بين ما هو ثابت منه لا يتبدل، وما يمكن أن يطرأ عليه تغيير، فقال ابن القيم: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالًا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة ... وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير، بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودًا وعدمًا»(٢).

وهذا مراد القرافي في كتابه «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والإمام» وبين أن: «الحكم إنشاء إطلاق أو إلزام في مسائل الاجتهاد

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ج ٦ص١٨٦.

(٢) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة بيروت،ط٢، ١٣٩٥ هـ- ١٩٧٥م، ج١ ص ٣٣٠ - ٣٣٣.

المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا»[1]. وبين أن معنى الإنشاء إنشاء بعض الأحكام التي ينشئها الناس كالناذر على نفسه، والقاضي على المحكوم ... وهذا المعنى غير المعنى المراد للأصوليين والفقهاء، لأن خطاب الشارع لا ينشئه إلا الشارع الحكيم.

إذاً استخدام بعض الفقهاء لمفهوم تغير بعض الأحكام فالمراد به حكم القاضي أو المفتي، أي ما يصدر عن القاضي من إلزام، أو المفتي من اجتهاد في الأحكام، وهذا قد يُدخل التغيير على بعض الأحكام فيها تبعًا للمقصود المراد تحقيقه، وهذا أيضًا غير الحكم بمعنى خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، أو أثر الخطاب.

وعلى ذلك يحمل معنى الحكم الوارد في مجلة الأحكام العدلية (الْمَادَّةُ ٣٩): لَا يُنْكَرُ تَغَيُّرُ الْأَحْكَامِ بِتَغَيُّرِ الْأَزْمَانِ»[2]، وخاصة أن هذه المجلة وضعت كمرجع للقضاة في اتخاذ الأحكام القضائية.

٣ - الحكم عند الأصوليين:

عرفه الغزالي بأنه: «خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع»[3]. وقال السبكي: «الحكم الشرعي هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء»[4]. وقال الدكتور وهبة الزحيلي: «هو خطاب الله -تعالى- المتعلق

(١) القرافي، الأحكام، ص٢.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، الناشر نور محمد، ص٢٠.

(٣) الغزالي، أبو حامد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٣هـ، ص ٣٥٥.

(٤) السبكي، تقي الدين (٦٨٣ - ٧٥٦هـ ١٢٨٤- ١٣٥٥م)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ج١ ص٤٩.

بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييرًا أو وضعًا»[١].وهذه التعريفات متقاربة، وإن اعتمد المتأخرون ما ذكره الزحيلي.

والملاحظ أن الحكم بهذا المعنى مصدره الشارع فقط، لأنه وحده مصدر الأحكام الشرعية، والتغيير لا يكون إلا بمعنى النسخ، والنسخ كما هو معلوم لا يكون إلا بوحي، وهذا انقطع بانقطاع الوحي كما هو معلوم، وبهذا المعنى فالحكم بعد انقطاع الوحي ثابت لا يتغير.

٤ - الحكم عند الفقهاء:

عرفه ابن عابدين: «الحكم المصطلح عليه عند الفقهاء ما ثبت بالخطاب، كالوجوب والحرمة» [٢].

وقال الدكتور وهبة الزحيلي: «المراد بالخطاب عند الفقهاء: هو الأثر المترتب عليه، كإيجاب الصلاة، وتحريم القتل، وإباحة الأكل، واشتراط الوضوء للصلاة»[٣]، وقد استقر الفقهاء على أن الحكم هو أثر الخطاب لا الخطاب.

وأثر الخطاب من الحرمة أو الحل أو الكراهة أو الندب أو الإباحة؛ فهو أيضًا ثابت؛ لأنه يرجع إلى ثابت؛ لذا قال الشاطبي في بيان ثبات الأحكام الشرعية وعدم تغييرها: «لا تجد فيها بعد كمالها نسخًا ولا تخصيصًا لعمومها، ولا تقييدًا لإطلاقها، ولا رفعًا لحكم من أحكامها، لا بحسب عموم

---

(١) الزُّحَيْلِيّ، وَهْبَة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - دمشق، ط٤، ج١ ص١٥.

(٢) ابن عابدين، محمد (١٢٤٤ - ١٣٠٦ هـ = ١٨٢٨ - ١٨٨٩ م)، حاشية رد المحتار، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، دار الفكر بيروت، ج١ ص٣٩.

(٣) الزُّحَيْلِيّ، وَهْبَة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج١ ص١٥.

المكلفين ولا بحسب خصوص بعضهم، ولا بحسب زمان دون زمان، ولا حال دون حال، بل ما أثبت سببًا فهو سبب أبدًا لا يرتفع، وما كان شرطًا فهو أبدًا شرط، وما كان واجبًا فهو واجب أبدًا، أو مندوبًا فمندوب، وهكذا جميع الأحكام، فلا زوال لها ولا تبدل، ولو فرض بقاء التكليف إلى غير نهاية لكانت أحكامها كذلك»[1]،فالخطاب (النص) ثابت، والأثر (الحكم) ثابت، والمتغير قد يكون فهم الفقيه أو الواقعة، فنسبة التغير للمجتهد أو الواقعة أحق من نسبته للخطاب أو أثره.

ثانيًا: الحكم الشرعي والفتوى.

في الفتوى نلحظ وجود دور بشري، وهذا الدور مكانه ما بعد الحكم الشرعي، أي الخطاب أو أثره عند الأصوليين أو الفقهاء، كفهم الواقعة المستفتى عنها، قال القرافي: «الفتوى إخبار عن حكم الله -تعالى- في إلزام أو إباحة»[2]، وعن سفيان بن عيينة عن محمد بن المنكدر قال: «إن العالم بين الله وبيَّن خلقه فلينظر كيف يدخل بينهم»[3]، وبين إمام الحرمين أبو المعالي الجويني صفات المفتي، فقال: «إن المفتي هو المتمكن من درك أحكام الوقائع على سبر من غير معاناة تعلم»[4].

وهذا الإدراك أو الفهم والعلم في تنزيل الأحكام على الوقائع لا بد له

---

(١) الشاطبي (٠٠٠ - ٧٩٠ هـ = ٠٠٠ - ١٣٨٨ م)، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبدالله دراز، دار المعرفة - بيروت، ج١ ص٧٨ – ٧٩.

(٢) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج٤ ص٥٣.

(٣) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ج١ص٨.

(٤) ابن الصلاح، أدب المفتي والمستفتي، ج١ص٢٦.

من فهم للخطاب ودلالته مع فهم للوقائع، وإعطاء الواقعة حكمها الذي يناسبها، قال ابن تيمية مجيبًا عن سؤال عن حكم قتال التتار: «الحمد لله رب العالمين، نعم يجب قتال هؤلاء بكتاب الله وسنة رسوله؛ واتفاق أئمة المسلمين. وهذا مبني على أصلين: أحدهما المعرفة بحالهم. والثاني معرفة حكم الله في مثلهم»[١]. وقال ابن القيم: «تمكن الحاكم والمفتي بنوعين من الفهم: ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم.

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر، فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجر، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[٢].

وهذا التطبيق بين الواقع والواجب، أو المزاوجة بين الواقع والواجب، أي فهم الواجب في الواقع، هو عمل المفتي، وهذا جهد بشري.

ثالثًا: ثبات الأحكام و مفهوم تغير الفتوى.

الحكم بمعنى خطاب الشارع أو الأثر المترتب على خطاب الشارع، فهو

---

(١) ابن تيمِيَّة، تقي الدين، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥م، ج٢٨ ص٥١٠.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١ ص٨٧ -٨٨.

ثابت لا يتغير بعد انقطاع الوحي؛ لأن معنى التغير حينها يكون نسخًا، بعد ذلك ننتقل إلى بيان مفهوم تغير الفتوى، ونبدأ ببيان الفرق بين الفتوى والحكم؛ لأنها الأصل الذي يمكن من خلاله فهم مفهوم تغير الفتوى:

ذكرت فيما سبق أن الحكم الشرعي مصدره الشارع الحكيم، أما الفتوى فيمكن القول بأنها عمل المفتي، وعمل المفتي هو جهد بشري في فهم خطاب الشارع، وإنزال الحكم المناسب للواقعة المستفتى فيها، ومن هنا إذا كان النص صحيحًا صريحًا قاطعًا على الحكم، فإن دور المفتي إخبار وإعلام(١) عن الحكم المتعلق بالواقعة المستفتى فيها.

وإن لم يكن في الواقعة نص صحيح صريح قاطع، فإن الجهد البشري (الاجتهاد) الذي يبذله المفتي يتناسب عكسيًّا مع ضعف دلالة الخطاب على الواقعة المستفتى عنها، إلى أن يصل الأمر إلى عدم وجود نص قاطع في الواقعة، فينتقل إلى القياس أو المصادر التشريعية الأخرى لتعرّف حكم الشارع في الواقعة، وكما قال ابن القيم: «فإنه لا واقعة إلا ولله فيها حكم، علمه من علمه وجهله من جهله»(٢).

وعن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث أميرًا على جيش أوصاه في خاصة نفسه بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرًا، وقال:

---

(١) قال القرافي: «إن تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله -تعالى- بما يجده في الأدلة من حكم الله -تبارك وتعالى- كما قلناه في غيره ﷺ من المفتين». القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، ص٢٣.

(٢) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (٦٩١ -٧٥١هـ ١٢٩٢- ١٣٥٠م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، ج١ ص٢٨٩.

«... وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم، ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[١].

فالعلم بالحكم إما علم قطعي وإما ظني، قال الغزالي: «المجتهدات التي يلحق فيها المسكوت بالمنطوق قياسًا واجتهادًا، فليس فيها حكم معين أصلًا، إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع، وليس فيها خطاب ونطق، فلا حكم فيها أصلًا إلا ما غلب على ظن المجتهد»[٢].

وهذا المعنى ليس متعلقًا بالحكم، وإنما بقدرة المفتي أو المجتهد على الوصول إلى الحكم، فالمسألة متعلقة بإصابة المفتي أو المجتهد للحكم، والتغير هنا هو تغير في الفهم أو العلم، لا تغير في نفس الحكم.

ولذلك أهل العلم نبهوا المفتين أن لا يقولوا: هذا حكم الله -تعالى- في هذه الواقعة، إن كان الحكم اجتهادًا مبنيًّا على ظن لا على يقين، فيها، قال ابن القيم: «على المفتي ألا ينسب الحكم إلى الله ولا إلى رسوله إلا بنص قاطع»[٣].

قال ابن القيم أيضًا: «لا يجوز للمفتي أن يشهد على الله ورسوله بأنه أحل كذا أو حرمه أو أوجبه أو كرهه، إلا لما يعلم أن الأمر فيه كذلك مما نص الله ورسوله على أباحته أو تحريمه، أو إيجابه أو كراهته»[٤]، وهذا لا يتأتى إلا بيقين قاطع من نص القرآن أو نص سنة صحيحة صريحة.

---

(١) وقال الألباني: حسن صحيح. التِّرْمِذِي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، ج٤ ص١٦٢.

(٢) الغزالي، المستصفى، ص ٣٥٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص١٧٥.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص١٧٥.

وقال القاسمي: «المستفتي إما أن يسأل عن حكم منصوص عليه أو مجتهد فيه، ففي الأول لا خلاف في جواز قوله: فما حكم الله؟ وقول مفتيه هذا حكم الله؛ لأن حكم الله -كما قال الغزالي في المستصفى-: خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع، وفي الثاني – أعني المجتهد فيه – إن قلنا – على رأي الجمهور – إن لله فيه حكمًا معينًا يتوجه إليه الطلب، وقد يصيبه المجتهد وقد يخطئه، فلا يسوغ أن يقال: فما حكم الله؟ ولا هذا حكم الله؛ لأنه مغيب، وهو مثل دفين يعثر عليه المجتهد بالاتفاق، فلمن عثر عليه أجران، ولمن أخطأه أجر واحد لأجل سعيه وطلبه، وإن قلنا على رأي غيرهم إنه ليس في الواقعة التي لا نص فيها حكم معين، بل الحكم يتبع الظن والفرض على كل مجتهد ما غلب على ظنه، فله أن يقول: ما حكم الله؟ بمعنى ما شرعه وأذن فيه، وذلك هو ما غلب على ظن المجتهد»[1]، وكلام العلماء هذا يدلل على حذر لا بد للفقيه منه عند بيان فتواه في مسألة اجتهادية، بنيت على الظن وليس القطع، عليه أن يحذر من إطلاق وصف حكم الله أو حكم الشارع على ذلك.

رابعًا: مفهوم تغير الفتوى.

من هنا فإن مفهوم تغير الفتوى يتضح بأنه ليس تغير حكم شرعي، بمعنى تغير الخطاب أو أثر الخطاب لثباته، وإنما تغير اجتهاد أو تغير واقع، أي تغير مناط، فإن الواقعة التي فيها حكم شرعي تغيرت، فأصبحت

(١) القاسمي، محمد جمال الدين، الفتوى في الإسلام، تحقيق محمد القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص١٢٧.

واقعة أخرى لها حكم آخر، وإن تشابهت الصورتان في الظاهر، ولهذا قال ابن حزم: «إن جاء نص بوجوب حكم في زمان ما أو في مكان أو في حال ما، وبين لنا ذلك في النص وجب ألا يتعدى النص، فلا يلزم ذلك الحكم حينئذ في غير ذلك الزمان، ولا في غير ذلك المكان، ولا في غير تلك الحال»[١].

ثم قال: « وأما إذا تبدل الاسم فقد تبدل الحكم بلا شك، كالخمر يتخلل أو يخلل؛ لأنه إنما حرمت الخمر، والخل ليس خمرًا، وكالعذرة تصير ترابًا، فقد سقط حكمها ... وهذا حكم جامع لكل ما اختلف فيه، فمن التزمه فقد فاز، ومن خالفه فقد هلك وأهلك. وبالله -تعالى- التوفيق[٢].

وقال الشاطبي: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها، كما في البلوغ مثلًا، فإن الخطاب التكليفي مرتفع عن الصبي ما كان قبل البلوغ، فإذا بلغ وقع عليه التكليف، فسقوط التكليف قبل البلوغ ثم ثبوته بعده ليس باختلاف في الخطاب، وإنما وقع الاختلاف في العوائد أو في الشواهد»[٣].

---

(١) ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦هـ ٩٩٥ - ١٠٦٣م)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث القاهرة، ط١، ١٤٠٤ هـ، ج٥ ص ٨.

(٢) ابن حزم، الإحكام، ج٥ ص ٨.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص٢٨٥ - ٢٨٦.

ومن ذلك قول الخليفة عمر بن عبدالعزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»[1]. أي كل فعل مستجد أو مخالفة جديدة لا بد من أن يستنبط لها حكم جديد يناسبها.

ومن هنا كانت عبارة ابن القيم دقيقة عندما قال: «فصل في تغير الفتوى»، ولم يقل تغير الحكم[2]، إذ الفتوى إخبار عن الحكم الشرعي، ومن ثم تغير الفتوى إخبار عن حكم شرعي آخر، سببه تغير اجتهاد[3] أو تغير واقع، أي اختلاف مناط الحكم بينها. فالحكم تغير لتغير سببه، أو لوجود مانع، أو لزوال شرطه ... أو غير ذلك من أسباب تغير الحكم كما سيأتي بحثه، وهذا واقع في الشريعة، كما قال ابن القيم: «الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»[4].

وبعد هذا التحليل نستطيع القول بأن تغير الفتوى هو: تغير حكم الوقائع لتغير مناط الحكم.

---

(١) القيرواني، عبدالله بن أبي زيد (٣١٠ - ٣٨٦ هـ = ٩٢٢ - ٩٩٦ م)، الرسالة، دار الفكر، ص١٣١.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٢ ص٤٢٥.

(٣) قال ابن تيمية مبينًا أسباب اختلاف الأئمة في اجتهاداتهم في الأحكام: «وجميع الأعذار ثلاثة أصناف: أحدها: عدم اعتقاده أن النبي ﷺ قاله. والثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول. والثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ. وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة». ابن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، تحقيق عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت، ص١٠.

(٤) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٠٥.

خامسًا: تحليل التعريف.

الحكم هنا ليس خطاب الشارع (النص الشرعي)؛ لأن النص ثابت لا يتغير، وتغيره نسخ، والنسخ لله -تعالى- انقطع بعد انقطاع الوحي، وهو ليس أثر الخطاب (الحل أو الحرمة ...)؛ لأن إفادة النص للحكم لا تتغير؛ لأن النص ثابتًا بألفاظه الدالة على الأحكام، فيكون حكمه ثابت لثبات النص، وعليه فالحكم هنا ما يصدر عن المفتي أو القاضي مما لا نص قاطعًا فيه، كما ذكر ذلك الغزالي وابن القيم والقاسمي.

تغير مناط الحكم: تغير المناط سببه تغير اجتهـاد أو تغير واقع المسألة المستفتى عنها؛ لذا يكون تغير الحكم ما هو إلا الفتوى التي تصدر عن المفتي.

المطلب الثاني: أسباب تغير الفتوى.

بيان أسباب تغير الفتوى أو موجباته، وأثر رعايتها في الاجتهاد ضروري؛ تحقيقًا لمقاصد الخالق من تشريع الأحكام، وحفظًا لمصالح الخلق في امتثالها، فالأسباب الموجبة لتغير الفتوى متعددة، وقد أكثر من ذكرها العلماء كابن القيم والقرافي والنووي وابن الصلاح وابن عابدين وغيرهم في بحثهم مسألة الفتوى وتغيرها، ولكن لا بد من الوقوف على حقيقة السبب لا على ظاهره في تغير الزمان والمكان والعوائد ... فنجد في كل ذلك أن الأمر يرجع إلى تحقيق مقصد الخالق ومصالح الخلق، مما لو لم يؤخذ به ويلحظ في الفتوى لأهدرت مقاصد الشارع من تشريع الأحكام، وضيعت مصالح الخلق بالفتوى بالمنقولات في الكتب والجمود عليها، مما منعه الفقهاء قديمًا وأكدوا منعه حديثًا.

والنظر الفقهي لتغير الفتوى يقوم على مراعاة تغير الزمان والمكان والعوائد والنيات والأحوال، مع إدراكهم أن التغير ليس في ذات الزمان والمكان، بل بما احتوى من مؤثرات في وعاء الحكم أو الواقعة، والنظر الأصولي لتغير الفتوى يقوم على ملاحظة مدى تحقق ارتباط الحكم بالعلة؛ وهو المسمى بتحقيق المناط، أو من بقاء سبب الحكم قائمًا، والشرط موجودًا، وعدم حصول المانع، أو وجود الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، وكل تغير في ذلك يؤدي إلى تغير مؤثر في وعاء الحكم إن لم يتغير بالكلية، وقد يكون تغير اجتهاد كدقة وعمق في الفهم، أو فهم جديد كما رأينا النبيين داود وسليمان -عليهما السلام- فيما سبق، أو اطلاع على دليل لم يُطلع عليه سابقًا، أو لأي سبب من أسباب اختلاف الفقهاء في العلم أو الفهم بين الأئمة الأعلام.

ومن هنا سأتناول أسباب تغير الفتوى أصوليًّا فيما يتعلق بتغير واقع المسألة المستفتى عنها، ثم أقف على بعض الأسباب التي ذكرها العلماء لتغير الفتوى.

أولًا: تغير سبب الحكم[١] أو العلة[٢].

الحكم الشرعي شرع لسبب أو علة، فإذا تغير سبب الحكم أو علته ولا بد من تغير الحكم، وإلا وقع الحكم في غير محله، ومن ثم لا يتحقق المقصد والمراد من تشريع الحكم؛ ومن الأمثلة لتغير الفتوى عند العلماء لتغير السبب أو العلة:

١ - التسعير:

قال ابن القيم: «وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس، وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على من يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل، فهو جائز بل واجب»[٣].

---

(١) قال القرافي في الفرق الثالث بين الشرط اللغوي وغيره: «أما السبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته، أما القيد الأول فاحتراز من الشرط، فإنه لا يلزم من وجوده شيء، إنما يؤثر عدمه في العدم، والقيد الثاني احتراز من المانع فإن المانع لا يلزم من عدمه شيء إنما يؤثر وجوده في العدم، والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع، فلا يلزم الوجود أو إخلافه بسبب آخر حالة عدمه فلا يلزم العدم». القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج١ ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) قال الشاطبي: «على أنه قد يطلق هنا لفظ السبب على نفس العلة لارتباط ما بينهما ولا مشاحة فى الاصطلاح». الموافقات، الشاطبي، ج١، ص٢٦٥. وقال أبو حيان: «الْعِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ وَهِيَ الْمَجْمُوعُ الْمُرَكَّبُ مِنْ الْمُقْتَضَى، وَالشَّرْطِ، وَانْتِفَاءِ الْمَانِعِ، وَوُجُودُ الْأَهْلِ وَالْمَحَلِّ يُسَمَّى سَبَبًا، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْعِلَلَ الْعَقْلِيَّةَ مُوجِبَةٌ لِوُجُودِ مَعْلُولِهَا كَمَا عُرِفَ مِنْ الْكَسْرِ لِلِانْكِسَارِ، وَسَائِرِ الْأَفْعَالِ مَعَ الِانْفِعَالَاتِ بِخِلَافِ الْأَسْبَابِ، فَإِنَّهُ لَا يَلْزَمُ مِنْ وُجُودِهَا وُجُودُ مُسَبَّبَاتِهَا». الزركشي، بدر الدين (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ = ١٣٤٤ - ١٣٩٢ م)، البحر المحيط، ج١ ص٣٧٨.

(٣) ابن القيم، الطرق الحكمية، مطبعة المدني – القاهرة، تحقيق د. محمد جميل غازي، ص ٣٥٥.

فتغير الفتوى سببه تغير الظروف المحيطة بالمسألة، فإن كان ارتفاع السعر سببه قلة البضاعة؛ بسبب ندرتها أو قلة المطر أو غيرها من الأسباب الطبيعية التي لا دخل للتجار فيها؛ فالتسعير هنا يمنع؛ لأن إجبار التجار على البيع بثمن أقل مما فيه إضرار بهم، والضرر بهم يعود على الضرر بالسوق كله، فهم من يستجلب البضاعة من الأماكن البعيدة ويؤمنها للناس، فيكون الإضرار بهم إضرارًا للناس تبعًا، أما إن كان ارتفاع السعر سببه تدخل التجار من خلال الاحتكار مثلًا، فهذا ظلم وإضرار يقع على الناس يجب رفعه؛ لأن المتسبب بالضرر هم التجار، وضبط السعر لا يعود على التجار بالضرر، فيكون التسعير في هذه الحالة هو العدل، فكلما وجد غلاء سببه غير طبيعي يجب التسعير، فإذا زال التدخل فلا تسعير.

٢ - منع عمر رضي الله عنه سهم المؤلفة قلوبهم:

يقول الله -تعالى-: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ [التوبة: ٦٠] فالله -تعالى- لما قال: ﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ أثبت لفريق من الناس نصيبًا من الزكاة بوصف معين، هو مناط الاستحقاق، فإذا انتفى هذا الوصف انتفى الاستحقاق؛ لأن الحكم المعلل، يدور مع علته وجودًا وعدمًا.

قال الجصاص: «قوله -تعالى-: ﴿وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ﴾ فإنهم كانوا قومًا يتألفون على الإسلام بما يعطون من الصدقات، وكانوا يتألفون بجهات ثلاث:

إحداها: للكبار لدفع معرتهم، وكف أذيتهم عن المسلمين، والاستعانة بهم على غيرهم من المشركين.

والثانية: لاستمالة قلوبهم وقلوب غيرهم من الكفار إلى الدخول في الإسلام، ولئلا يمنعوا من أسلم من قومهم من الثبات على الإسلام، ونحو ذلك من الأمور.

والثالثة: إعطاء قوم من المسلمين حديثي العهد بالكفر؛ لئلا يرجعوا إلى الكفر»[1].

- فهذه ثلاث صور للمؤلفة قلوبهم، فما هي علة الإعطاء فيه؟

أما عن الكبار والأعيان فهناك سببان أحدهما: الحاجة لقوتهم وتأثيرهم ليكون ذلك لصالح الإسلام والمسلمين. والثانية: استمالتهم ومن خلفهم للإسلام.

أما الآخرين من غير الكبار والأعيان، فالعلة هي الاستمالة؛ والتثبيت على الإسلام.

- هل يتغير الموقف من المؤلفة قلوبهم؟

أ - أمّا غير الكبراء وأصحاب النفوذ والتأثير؛ فيمكن أن يستمر الموقف لاستمرار الهدف ما بقي هناك من يراد دعوته واستمالته واستنقاذه من النار، أو تثبيته على الإسلام، فالعلة مستمرة، لأن دعوتهم للدخول في الإسلام لا تنقطع، وإن دخلوا فإن تثبيتهم على الإسلام علة أخرى مستمرة.

---

(١) الجصاص، أبوبكر أحمد بن علي الرازي (٣٠٥ - ٣٧٠هـ ٩١٧ - ٩٨٠م)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٤٠٥هـ، ج٤ ص٣٢٤.

ب – أما الكبراء والأعيان وأصحاب النفوذ والتأثير، فقد كان لهم دور بارز على من خلفهم من أقوامهم، فكانت لهم سلطة يمنعون أقوامهم بها من الدخول في الإسلام، أو يمكن أن يستخدموا سلطتهم في عداء أو استجلاب العداء للإسلام والمسلمين، فكانت علة الإعطاء إسكاتهم عن محاربة الدولة أو الدعوة، ففي بداية نشوء الدولة كانت الحاجة لهم شديدة؛ لذلك أعطاهم الرسول ﷺ؛ لما لهم من تأثير ونفوذ؛ كسبًا لهم ولمن خلفهم، أو على الأقل لتجنيب المسلمين لشرهم، وحفظًا لاستقرار الدولة، أما في عهد أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- قويت شوكة الدولة وسلطانها، ولم يعد لأحد سلطان يمنع به الناس من دخول الإسلام داخل أرض دولة الإسلام، فعلة الإعطاء لم توجد في وقت قوة الدولة وسلطانه، فإذا زالت الحاجة وزال التهديد زال المبرر، فيتغير الموقف قال ابن نجيم: «إذَا رَأَى الْإِمَامُ شَيْئًا ثُمَّ مَاتَ أَوْ عُزِلَ فَلِلثَّانِي تَغْيِيرُهُ حَيْثُ كَانَ مِن الْأُمُورِ الْعَامَّةِ. وبرر ذلك فقال: هَذَا حُكْمٌ يَدُورُ مَعَ الْمَصْلَحَةِ، فَإِذَا رَآهَا الثَّانِي وَجَبَ اتِّبَاعُهَا»(١).

وروى الجصاص في تفسيره: «عن ابن سيرين عن عبيدة قال: جاء عيينة ابن حصن والأقرع بن حابس إلى أبي بكر، فقالا: يا خليفة رسول الله، إن عندنا أرضًا سبخة ليس فيها كلأ ولا منفعة، فإن رأيت أن تعطيناها، فأقطعها إياهما وكتب لهما عليها كتابًا، وأشهد، وليس في القوم عمر، فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما، فلما سمع عمر ما في الكتاب تناوله من أيديهما ثم تفل فمحاه، فتذمرا وقالا مقالة سيئة، فقال: إن رسول الله ﷺ كان

(١) ابن نجيم، زين الدين (٩٢٦ هـ- ٩٧٠ هـ =...- ١٥٦٣ م)، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م، ج١ص ١٠٦.

يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام![1] اذهبا فاجهدا جهدكما لا يرعى الله عليكما إن رعيتما، قال أبو بكر -رحمه الله-: فتركُ أبو بكر الصديق رضي الله عنه النكير على عمر فيما فعله بعد إمضائه الحكمَ يدل على أنه عَرفَ مذهبَ عمر فيه حين نبهه عليه، وأن سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصورًا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد وكثرة عدد الكفار»[2]، وقال القرطبي: «قال القاضي ابن العربي: الذي عندي أنه إن قوي الإسلام زالوا، وإن احتيج إليهم أعطوا سهمهم، كما كان رسول الله ﷺ يعطيهم، فإن في الصحيح[3]: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ»[4]، وكأن القرطبي يقرأ زماننا، ففي هذا الزمان الذي ضعفت فيه شوكة المسلمين، واستهدفت بلادهم وقيمهم فيه، فإن للإعلاميين ووسائل الإعلام في زماننا دورًا عظيمًا في التأثير في الدول والأمم، فيمكن تأليفهم ليقوموا بنشر صورة الإسلام الحقيقية، ورد الطعون، وتشويه مبادئ الإسلام وقيمه، أو تبني قضايا الإسلام والمسلمين محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا ... فالحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، ففي قوة الدولة المسلمة قد لا يوجد المؤلفة قلوبهم، والحكم مرتبط بعلته وبسببه، وفي حالات الضعف يوجد المؤلفة قلوبهم.

---

(١) وفي رواية البيهقي: وَالإِسْلاَمُ يَوْمَئِذٍ ذَلِيلٌ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ أَعَزَّ الإِسْلاَمَ. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ = ٩٩٤ - ١٠٦٦م)، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الهند، ط١، ١٣٤٤ هـ ج٧ ص٢٠، رقم الحديث ١٣٥٦٨. قال ابن كثير: هذا حديث منقطع الاسناد. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٠٠ - ٧٧٤هـ)، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م،ج١ ص٢٥٩.

(٢) الجصاص، أحكام القرآن، ج٤ ص٣٢٥.

(٣) مسلم، صحيح مسلم، باب بَيَانِ أَنَّ الإِسْلاَمَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا وَأَنَّهُ يَأْرِزُ بَيْنَ الْمَسْجِدَيْنِ، رقم الحديث (٣٨٩)، ج١ ص٩٠.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص١٨١.

ثانيًا: زوال الشرط [1].

تتغير الفتوى بتغير شرط أو زوال، الحكم كما في الأمثلة الآتية:

١ - تغير شرط الحكم تخفيفًا أو تشديدًا سبب في تغير الحكم كذلك.

كما في قوله -تعالى-: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَى ٱلْقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفًا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًاۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوٓا۟ أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: ٦٥ - ٦٦].

قال القرطبي: «وروى أبو داود عن ابن عباس قال: نزلت ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ﴾ فشق ذلك على المسلمين، حين فرض الله عليهم ألا يفر واحد من عشرة، ثم إنه جاء التخفيف فقال: ﴿ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾ قرأ إلى قوله: ﴿مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِۚ﴾. قال: فلما خفف الله -تعالى- عنهم من العدد نقص من الصبر بقدر ما خفف عنهم عليها، ولكن الباري -عز وجل- فرض ذلك عليهم أولًا، وعلق ذلك بأنكم تفقهون ما تقاتلون عليه، وهو الثواب. وهم لا يعلمون ما يقاتلون عليه. قلت: وحديث ابن عباس يدل على أن ذلك فرض. ثم لما شق ذلك عليهم حط الفرض إلى ثبوت الواحد للاثنين، فخفف عنهم وكتب عليهم ألا يفر مئة من مئتين، فهو على هذا القول تخفيف لا نسخ. وهذا حسن» [2].

---

(١) قال القرافي: «وأما الشرط فهو الذي يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في غيره». القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج١ ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٨ ص٤٤- ٤٥.

يلحظ من النص أن الحكم كان معلقًا بشرط، وهو: (علق ذلك بأنكم تفقهون ما تقاتلون عليه)، فالجيش فيه قوة كامنة من حيث قوة الإيمان والتعلق بالآخرة، وتعلق النصر في قلوبهم بالله وحده، أما الحكم الثاني فلم يوجد فيه الشرط الأول؛ لأن الجيش دخل فيه بعض من إسلامه جديد، ولم تتشرب نفسه بعد حقيقة الإيمان، فهذا ضعف، كما قال الله -تعالى-: ﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ﴾، فتغير الحكم لتغير الشرط الأول، فإذا تغير الشرط وخفف كما في النص يتغير الحكم ويخفف.

٢ - زوال الحكم بزوال شرطه.

ومعلوم أن الحكم متعلق بشرطه، فإن زال الشرط زال الحكم، فكانت مسألة جديدة غير السابقة، ومـن الأمثلة التطبيقية التي تستظهر ذلك ما يأتي:

أ - الجهد[١] شرط عدم ادخار لحوم الأضاحي.

روى البخاري عن سلمة بن الأكوع قال: قال النبي ﷺ: «من ضحى منكم فلا يصبحن بعد ثالثة وفي بيته منه شيء». فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله، نفعل كما فعلنا عام الماضي؟ قال: «كلوا وأطعموا وادخروا، فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها»[٢].

فالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي صدر عن النبي ﷺ في وقت من الأوقات، فلما كان العام الذي يليه تغير الحكم من النهي إلى الإباحة، فما سبب هذا التغير؟

---

(١) بمعنى الحاجة العامة.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج٥ص٢١١٥.

يلحظ من النص أن رسول الله ﷺ علل الحكم الأول الذي نهى فيه عن الادخار بأن نهيه يتعلق بـ (الجهد) أي الجوع والحاجة التي لحقت بالناس، أما العام الثاني فالعلة لم تكن موجودة وقت الحكم، فلما زالت علة النهي زال الحكم معها، وهو النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، فتغير الحكم في هذه المسألة كان متعلقًا بزوال شرطه.

ب- العفاف شرط الزواج من الكتابيات.

الزواج من الكتابيات مشروط بالإحصان، قال الله -تعالى-: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ۖ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴾ [المائدة: ٥]، قال القرطبي: «وروي عن ابن عباس أنه قال: «الْمُحْصَنَاتُ» العفيفات العاقلات. وقال الشعبي: هو أن تحصن فرجها فلا تزني، وتغتسل من الجنابة»[(١)]. وهو مروي عن مجاهد والسدي[(٢)].

فحكم إباحة الزواج من الكتابيات مشروط باتصافهن بالإحصان، فإن زال شرط الإحصان تغير الحكم، وهذا من أهم الأسباب التي جعلت عمر رضي الله عنه يمنع الصحابة من الزواج بالكتابيات؛ خوفًا من التهاون في شرط الإحصان،

(١) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٦ ص٧٩.

(٢) انظر الطبري، أبو جعفر (٢٢٤-٣١٠هـ، ٨٣٩ - ٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م، ج٩ ص ٥٨٥-٥٨٦.

قال أبو عبيد: «حدثنا محمد بن يزيد، عن الصلت بن بهرام، عن شقيق بن سلمة، قال: تزوج حذيفة يهودية، فكتب إليه عمر: أن خل سبيلها، فقال: أحرام هي؟ فكتب إليه عمر: لا، ولكن أخاف أن تواقعوا المومسات منهم، يعني الزواني، فيرى أن عمر ذهب إلى قوله -تعالى- ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾»[1]، وهذا الفهم من عمر -رضي الله تعالى عنه- هو إعمال للنص، فما دام حكم الإباحة معلقًا بشرط الإحصان، فإنه يزول حكم الإباحة عند عدم الشرط، وهو غير المحصنة.

ثالثًا: وجود المانع[2] أو زواله سبب في تغير الحكم.

ومن أسباب تغير الفتوى وجود المانع، كمنعه ﷺ من كتابة الحديث للصحابة ثم إباحته؛ لوجود المانع في أول الأمر وهو خوف الاختلاط بالقرآن الكريم[3]، فعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَا تَكْتُبُوا عَنِّي،

---

(١) ابن بطال (٠٠٠ - ٤٤٩ هـ = ٠٠٠ - ١٠٥٧ م)، شرح البخاري لابن بطال، المكتبة الشاملة، ج١٢ص٤٢٧. قال الألباني: وهذا إسناد صحيح. الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ-١٩١٤م، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي - بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ج٦ ص٣٠١.

(٢) قال القرافي: «وأما المانع فهو الذي يلزم من وجوده العدم، ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ... إذا تقرر ذلك يظهر أن المعتبر من المانع وجوده، ومن الشرط عدمه، ومن السبب وجوده وعدمه، والثلاثة تصلح الزكاة مثالاً لها، فالسبب النصاب، والحول شرط، والدين مانع». القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، ج١ ص٢٣٠-٢٣١.

(٣) قال النووي مبينًا المانع: «واختلفوا في المراد بهذا الحديث الوارد في النهي ... وقيل: إن حديث النهي منسوخ بهذه الأحاديث، وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلما أمن ذلك أذن في الكتابة ...» النووي، أبو زكريا محيي الدين (٦٣١ - ٦٧٦هـ ١٢٣٤- ١٢٧٨م) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المشهور بشرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢ه، ج١٢ ص ١٣٩.

وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ»[1]، قال الإمام النووي: «وكان النهي حين خيف اختلاطه بالقرآن، فلما أمن ذلك أذن في الكتابة»[2]، فالنهي كان متعلقًا بوجود المانع وهو الخوف من الاختلاط بالقرآن، فلما زال المانع تغير الحكم، ولذلك أمر النبي ﷺ بعد ذلك بالكتابة عنه، ففي عام الفتح خطب رسول الله فتكلم بأمور: «فقام رجل من أهل اليمن يقال له أبو شاه؛ فقال: اكتب لي يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: اكتبوا لأبي شاه»[3]، وكتب كثير من الصحابة كما ذكر ذلك النووي، كحديث صحيفة علي رضي الله عنه، وحديث كتاب عمرو بن حزم الذي فيه الفرائض والسنن والديات، وحديث كتاب الصدقة ونصاب الزكاة، الذي بعث به أبو بكر رضي الله عنه أنسًا رضي الله عنه حين وجهه إلى البحرين، وحديث أبي هريرة أن ابن عمرو بن العاص كان يكتب ولا أكتب، وغير ذلك من الأحاديث»[4]، فالحكم الأول وهو النهي عن الكتابة تعلق بوجود المانع، وهو الخوف على القرآن الكريم، فلما زال المانع وهو استقرار أمر القرآن الكريم تغير الحكم بإباحة الكتابة كما مر.

ومن صور تغير الحكم لوجود المانع: تحريم بيع السلاح في زمن الفتنة[5]،

---

(١) مسلم، الجامع الصحيح، ج٨ ص ٢٢٩.

(٢) النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المشهور بشرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١٨ ص١٣٠.

(٣) البخاري، صحيح البخاري، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، حديث رقم (٦٨٨٠)، ج٩ ص٥.

(٤) انظر النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المشهور بشرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ، ج١٨ ص١٣٠.

(٥) بوّب البخاري بابًا أسماه باب بيع السلاح في الفتنة وغيرها، وقال: «وكره عمران بن حصين بيعه في الفتنة». البخاري، الجامع الصحيح، ج٢ ص٧٤٠.

مع أن الأصل جواز بيعه، ومنع قطع يد السارق في الغزو مع أن السارق يجب إقامة الحد عليه، فعن بُسر بن أرطأة قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «لا تقطع الأيدي في الغزو»(١).

فتغير الفتوى بتغير كل ذلك أمر معتبر في الشريعة، وهذا ظاهر الاعتبار في كلام الفقهاء، ولكن بعبارات فقهية لا أصولية تتناول الظروف والأحوال التي قد يجري فيها التغير، قال ابن القيم: «الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله»(٢)، مع أن الزمان أو المكان بحد ذاته لا أثر له بتغير الحكم وإلا كان نسخًا، ولكن التغير الذي يطرأ على الواقعة فتختلف ظروفها، بزوال سبب أو شرط أو وجود مانع في زمن أو مكان آخر هو سبب لتغير الفتوى فيها؛ ولهذا عبر الفقهاء عن ذلك بتغير الزمان والمكان مجازًا لا حقيقة، وسنتناول بعضها مع الموقف الأصولي منها كما سيأتي:

١- تغير الأحوال(٣).

مما ذكره الفقهاء من أسباب لتغير الفتوى تغير الأحوال، وعند التدقيق يُلحظ أن أغلب الأمثلة التي يُستدل بها على تغير الفتوى تعود في الحقيقة إلى انتفاء شرط، أو لوجود مانع، أو للضرورة والحاجة، كالسفر والمرض والرخص والأعذار... مع جواز أن يقال تغير الفتوى لتغير الأحوال مجازًا،

(١) وقال الألباني: صحيح. التِّرْمِذِي، الجامع الصحيح سنن الترمذي، مع تعليقات الألباني، ج٤ ص٥٣.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٠٥.

(٣) لقد ذكر الفقهاء أن من أسباب تغير الفتوى تغير الزمان والمكان، وأشاروا إلى أن تغير الزمان والمكان بذاته غير مؤثر، وإنما ما يجري فيهما من تغير، وأغلب ما يجري من تغير في الزمان أو المكان هو تغير حال أو استعمال.

والحقيقة أن تغير الفتوى جاء تحقيقًا لمقصد الشارع من الحكم، ومن الأمثلة التي ذكرها العلماء تغيرت فيها الفتوى بتغير الأحوال ما يأتي:

أ - تغير الفتوى بالنسبة لحال المستفتي:

فعن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: كنا عند النبي ﷺ، فجاء شاب فقال: يا رسول الله، أقبل وأنا صائم؟ قال: لا، فجاء شيخ فقال: أقبل وأنا صائم؟ قال: نعم، قال: فنظر بعضنا إلى بعض، فقال رسول الله ﷺ: قد علمت لم نظر بعضكم إلى بعض، إن الشيخ يملك نفسه»[(١)].

فهذه فتوى النبي ﷺ بنيت على فقه بحال المستفتي فهمًا وتشريعًا، فالشاب يغلب عليه أنه لا يملك نفسه، أما الشيخ فيملك نفسه، وبناءً على ذلك التعليل لحال المستفتي حُكِمَ بجوازه للشيخ دون الشاب، ويُلحظ أن عدم الجواز للشاب لمانع وهو عدم القدرة على ملك النفس، وهذا تعليم للمفتين بمراعاة واقع الناس والأمة في أحوالهم في مختلف أزمانهم.

قال الإمام النووي في المجموع شرح المهذب: «قال الصيمري: إذا رأى المفتي المصلحة أن يفتي لعامي بما فيه تغليظ وهو مما لا يعتقد ظاهره، وله فيه تأويل، جاز ذلك زجرًا له»[(٢)]، فكما ترى تغير حال المستفتي قد

---

(١) ابن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني (١٦٤ - ٢٤١هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرناؤوط عليها، مؤسسة قرطبة القاهرة، ج٢ص١٨٥. قال الألباني: وهذا إسناد لا بأس به في الشواهد ... ومن شواهده ما أخرجه الطبراني في المعجم الكبير (١١٠٤٠) ... عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «رخص للشيخ (أن يقبل) وهو صائم، ونهى الشاب». ورجاله رجال الصحيح كما قال الهيثمي (٣/ ١٦٦)، فهو صحيح لولا عنعنة حبيب، فإنه مدلس. الألباني، السلسلة الصحيحة المجلدات الكاملة، المكتبة الشاملة، ج٤ ص١٨٠.

(٢) النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر، ج١ ص٥٠.

يقتضي تغير الفتوى، وما حال المستفتي -كما تَلحظ- إلا تغير في سبب الحكم أو شرطه أو وجود مانع أو زواله، ولكن استخدم الفقهاء لفظ الحال مجازًا للتعبير عما سبق.

ب – تغير الفتوى لتغير الأمانة بين الناس.

كتضمين الصناع[١] مع أن أيديهم أيدي أمانة، ويروى عن علي رضي الله عنه في ذلك قوله: «لا يصلح للناس إلا ذاك»[٢]. فالاستثناء بعد النفي دل على الحصر، والحصر هنا يدل على الضرورة أو الحاجة التي تنزل منزلة الضرورة، وعدم التضمين لعلة أن يده يد أمانة، وهذا الحال عُرف بشيوع الأمانة في زمن التشريع، فلما تغيرت الأحوال وقلت الأمانة تغيرت الفتوى، فعرفنا أن الحكم مشروط بالأمانة، وتغير الحكم حقيقة في الزمن الثاني كان سببه

---

(١) قال ابن قدامة: «والخباز ضامن لما أفسد من خبزه، والحمال يضمن ما يسقط من حمله عن رأسه أو تلف من عثرته، والجمال يضمن ما تلف بقوده وسوقه وانقطاع حبله الذي يشد به حمله، والملاح يضمن ما تلف من يده أو جذفه أو ما يعالج به السفينة، وروي ذلك عن عمر وعلي وعبدالله بن عتبة وشريح والحسن والحكم، وهو قول أبي حنيفة ومالك وأحد قولي الشافعي، وقال في الآخر: لا يضمن ما لم يتعد، قال الربيع: هذا مذهب الشافعي وإن لم يبح به، وروي ذلك عن عطاء وطاوس وزفر؛ لأنها عين مقبوضة بعين الإجارة؛ فلم تصر مضمونة كالعين المستأجرة.

ولنا ما روى جعفر بن محمد عن أبيه عن علي أنه كان يضمن الصباغ والصواغ، وقال: لا يصلح الناس إلا ذلك، وروى الشافعي في مسنده بإسناده عن علي أنه كان يضمن الإجراء، ويقول: لا يصلح الناس إلا هذا، ولأن عمل الأجير المشترك مضمون عليه، فما تولد منه يجب أن يكون مضمونًا كالعدوان بقطع عضو بخلاف الأجير الخاص». ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ -٦٢٠هـ ١١٤٧ - ١٢٢٣م)، المغني، دار الفكر بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ ج٦ ص ١١٧.

(٢) البيهقي، السنن الكبرى، ج٦ ص١٢٢. وقد ضعف الألباني الحديث، انظر الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ- ١٩١٤م، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م،ج٥ ص٣١٩.

زوال الشرط وهو الأمانة، مع أن الفقهاء عبروا جوازًا عن ذلك بتغير الزمان أو تغير أحوال الناس وأمانتهم.

وما جرى في تضمين الصناع جرى في مسألة تغير حكم التقاط ضالة الإبل[1]، زمن عثمان وعلي -رضي الله عنهم-.

ج- تغير الأحوال من الصلاح للفساد.

كمنع النساء من حضور المساجد، فقد روى مسلم بن الحجاج عَنْ بِلاَلِ ابْنِ عَبْدِاللَّهِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تَمْنَعُوا النِّسَاءَ حُظُوظَهُنَّ مِنَ الْمَسَاجِدِ إِذَا اسْتَأْذَنُوكُمْ»، فَقَالَ بِلاَلٌ: وَاللَّهِ لَنَمْنَعُهُنَّ. فَقَالَ لَهُ عَبْدُاللَّهِ: أَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَتَقُولُ أَنْتَ لَنَمْنَعُهُنَّ»[2].

وروى مسلم بن الحجاج عَنْ عَمْرَةَ بِنْتِ عَبْدِالرَّحْمَنِ أَنَّهَا سَمِعَتْ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ تَقُولُ: «لَوْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ رَأَى مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ

---

(١) روى البخاري عن زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه قال: جاء أعرابي النبي ﷺ، فسأله عما يلتقطه، فقال: «عرِّفها سنة ثم احفظ عفاصها ووكاءها، فإن جاء أحد يخبرك بها وإلا فاستنفقها». قال: يا رسول الله، فضالة الغنم؟ قال: «لك أو لأخيك أو للذئب». قال ضآلة الإبل؟ فتمعر وجه النبي ﷺ فقال: «ما لك ولها، معها حذاؤها وسقاؤها، ترد الماء وتأكل الشجر». البخاري، الجامع الصحيح المختصر، ج٢ ص٨٥٥-٨٥٦. وجاء في الموطأ برواية الشيباني: «أخرجه الأئمة الستة وغيرهم، فظاهره أن ضالة الإبل لا ينبغي أخذها لعدم خوف ضياعها، وبه قال الشافعي ومالك وأحمد في البقر والإبل والفرس، إن الترك أفضل، وقال أصحابنا وغيرهم: كان ذلك إذ ذاك لغلبة أهل الصلاح، وفي زمننا لا يأمن وصول يد خائنة ففي أخذه إحياؤها، فهو أولى. وقد بسط الكلام فيه ابن الهمام، ويؤيد ما قال أصحابنا ما ثبت في زمان عثمان لانقلاب الزمان حيث أمر بتعريفها بعد التقاطها؛ خوفًا من الخيانة، ثم يبيعها وإمساك ثمنها في بيت المال لأربابها». الإمام مالك، مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩هـ، ٧١٢ - ٧٩٥م)، الموطأ - رواية محمد بن الحسن، تحقيق د. تقي الدين الندوي، دار القلم - دمشق، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩١م، ج٣ ص ٢٩٦.

(٢) مسلم، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، ج٢ ص٣٣.

الْمَسْجِدَ، كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِى إِسْرَائِيلَ». قَالَ: فَقُلْتُ لِعَمْرَةَ: أَنِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ مُنِعْنَ الْمَسْجِدَ؟ قَالَتْ: نَعَمْ»[1].

وما ذهبت إليه أم المؤمنين عائشة وبلال بن عبدالله بن عمر كان لتغير أحوال الناس عما كان زمن النبي -عليه السلام- من حال الصلاح إلى حال أقل صلاحًا، وهذا يظهر أن حضور النساء المساجد جائز عند عدم الفتنة، فإن وجدت فتنة منع الجواز، فكانت الفتنة مانعًا من حضورهن المساجد، وهذا ظاهر من تغير أحوال الناس، فنسب تغير الفتوى لتغير الأحوال مجازًا، مع أن سبب التغير حقيقة وجود المانع وهو الفتنة، فإذا وجدت الفتنة منعت النساء، وإن زالت الفتنة أبيح حضورهن.

د – تغير الفتوى للضرورة أو الحاجة.

ومن الأمثلة أيضًا جواز تولية الفاسق للقضاء عند فساد الزمان، قال ابن القيم: «فالواجب شيء والواقع شيء، والفقيه من يطبق بين الواقع والواجب، وينفذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقى العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم، وإذا عم الفسوق وغلب على أهل الأرض، فلو منعت إمامة الفسَّاق وشهاداتهم وأحكامهم وفتاواهم وولاياتهم لعطلت الأحكام، وفسد نظام الخلق، وبطلت أكثر الحقوق، ومع هذا فالواجب اعتبار الأصلح فالأصلح، وهذا عند القدرة والاختيار، وأما عند الضرورة والغلبة بالباطل فليس إلا الاصطبار والقيام بأضعف مراتب الإنكار»[2].

---

(١) مسلم، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، ج٢ ص٣٤.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٢٠.

ففي الأوضاع الطبيعية عند انتشار الصلاح ووفرته بين الناس فإن من يولي الفاسق مع وجود الكفء العدل آثم، ولكن القول بجواز تولية الفاسق عند فساد أهل الزمان وعدم توفر العدل للحاجة والضرورة، هو الأصلح لحفظ الحقوق ومصالح الناس من الضياع.

٢ - تغير العوائد[١]:

والذي يظهر من كثير من المسائل أن التغير في الفتوى تغير صوري لا حقيقي، في كثير من الأمثلة، وأن المطلوب هو دقة الفهم للواقعة أو المراد بالعبارة، ثم إلحاقها بالحكم الذي يناسبها، ومن الأمثلة: تغير الفتوى في ألفاظ الأيمان والنذور والأقارير ...

وقد بوَّب البخاري في جامعه الصحيح بابًا قال فيه: «باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والمكيال والوزن، وسنتهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة»[٢]، وقال النووي: «لا يجوز أن يفتي في الأيمان والإقرار ونحوهما مما يتعلق بالألفاظ، إلا أن يكون من أهل

---

(١) العادات أو الأعراف.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت، ط٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ج٢ ص٧٦٨. قال ابن حجر: «(قوله باب من أجرى أمر الأمصار على ما يتعارفون بينهم في البيوع والإجارة والكيل والوزن وسننهم على نياتهم ومذاهبهم المشهورة).
قال ابن المنير وغيره: مقصوده بهذه الترجمة إثبات الاعتماد على العرف، وأنه يقضي به على ظواهر الألفاظ، ولو أن رجلًا وكل رجلًا في بيع سلعة فباعها بغير النقد الذي عرف الناس لم يجز، وكذا لو باع موزونًا أو مكيلًا بغير الكيل أو الوزن المعتاد، وذكر القاضي الحسين من الشافعية أن الرجوع إلى العرف أحد القواعد الخمس التي يبنى عليها الفقه، فمنها الرجوع إلى العرف في معرفة أسباب الأحكام من الصفات الإضافية». ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد العَسْقلاني (٧٧٣هـ - ٨٥٢هـ ١٣٧٢م - ١٤٤٨م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩ هـ، ج٤ ص ٤٠٦.

البلد اللافظ، أو متنزلاً منزلتهم في الخبرة بمرادهم من ألفاظهم، وعرفهم فيها»[١]، فتغير الحكم بناء على تغير المراد باللفظ من بلدٍ إلى بلدٍ أو قومٍ لقومٍ آخرين سَببٌ معتبرٌ لا يجوز إهماله، وهو ما عبر عنه الفقهاء بتغير العوائد.

فالأمر مرهون بمعرفة المراد من الألفاظ، فإذا كان عارفًا مدركًا للمعنى المراد للمتكلم أرجع كل صورة لحكمها، ويؤكد الإمام النووي هذا الأمر بوضوح، فيقول في المفتي: «لا يجوز له أن يفتي في الإقرار والأيمان والوصايا وغيرها؛ مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عرف أهلها والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفًا لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل»[٢].

وقال القرافي: «وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك؛ واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه وأفته به، دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق؛ وصيغ الصرائح والكنايات، فقد يصير الصريح كناية يفتقر إلى النية»[٣].

---

(١) النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، أدب الفتوى والمستفتي والمفتي، دار الفكر دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ص٤٠.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٢٨.

(٣) القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، موقع المكتبة الشاملة، ج٢ ص ٢٢٩.

فتغير استعمال الناس للألفاظ وتغير المعاني التي يقصدونها من تلك الألفاظ أمر لا بد للمفتي من العلم به وإدراكه، حتى يستطيع إرجاع الواقعة أو المسألة المستفتى عنها لأصلها وحكمها ومناطها، وهذا كما هو ظاهر -وإن كان في تغير العرف أو العادة تغير للحكم المتعلق باللفظ نفسه-، ولكن في الحقيقة تغير المراد من اللفظ هو السبب في تغير الفتوى، وإن أُطلق مجازًا ونسب لتغير العرف؛ لذلك قال الشاطبي في موافقاته: «واعلم أن ما جرى ذكره هنا من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها»[1].

وعليه فإنني أخلص إلى أن جعل تغير الزمان والمكان والأحوال والعوائد وغيرها سببًا في تغير الفتوى عند العلماء والفقهاء ما هو إلا استخدام مجازي، بدل السبب أو الشرط أو المانع، وتغير الزمان أو المكان هو تعبير عن التغير الحاصل في الزمان أو المكان من ضرورة أو حاجة أو تغير مناط، وإقامة تغير العوائد مقام تغير دلالة اللفظ على المعنى المراد، وهذا الأمر معتبر مجازًا لا حقيقة.

(١) الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص ٢٨٥-٢٨٦.

المبحث الثاني

ضوابط تغير الفتوى

ضوابط تغير الفتوى في عمومها لا تخرج عن ضوابط الفتوى؛ لأن تغير الفتوى فتوى جديدة، تنضبط بما تنضبط به الفتاوى على العموم، باستثناء ضابط تبيين أسباب تغير الفتوى للمستفتي أو المعني كما سيأتي بيانه، وأما ضوابط الفتوى فكثيرة، ذكرها أهل العلم في مصنفاتهم، ولكن قد نخص بعض الضوابط منها دون غيرها للأهمية في موضوع تغير الفتوى هنا، ومن هذه الضوابط:

أولًا: أن يكون تغير الفتوى في الأحكام التي قد يجري فيها التغير.

فالقطعيات غير قابلة للتغير، قال الغزالي مبينًا أركان الاجتهاد: «الركن الثالث المجتهد فيه، والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي ...»[(١)]، وقال ابن القيم: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالًا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة ... وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثيرٍ من الناس الأحكام الثابتة اللازمة، التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجودًا وعدمًا»[(٢)].

---

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٣٤٥.

(٢) ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج١ ص ٣٣٠ - ٣٣٣.

ثانيًا: تغير الفتوى اجتهاد ولا بد من أن يخرج الاجتهاد من أهله.

قال الله -تعالى-: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال الله -تعالى- ﴿فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٩]. قال الغزالي بعد أن بين أركان الاجتهاد: «فإذا صدر الاجتهاد التام من أهله وصادف محله كان ما أدى إليه الاجتهاد حقًّا وصوابًا»(١).

والأهلية التي ذكرها العلماء على نوعين: دينية ودنيوية، ففي الأهلية الدينية، قال النووي في فصل في وجوب ورع المفتي وديانته: «قالوا: وينبغي أن يكون المفتي ظاهر الورع، مشهورًا بالديانة الظاهرة، والصيانة الباهرة»(٢).

ونقل ابن القيم: «عن الإمام أحمد أنه قال: لا ينبغي للرجل أن ينصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال، أولها: أن تكون له نية، فإن لم يكن له نية لم يكن عليه نور، ولا على كلامه نور، والثانية: أن يكون له علم وحلم ووقار وسكينة، الثالثة: أن يكون قويًّا على ما هو فيه وعلى معرفته، الرابعة: الكفاية وإلا مضغه الناس، الخامسة: معرفة الناس»(٣)، وقال الشيخ أبو عمر ابن الصلاح في المفتي: «وينبغي أن يكون كالراوي، في أنه لا يؤثر فيه قرابة وعداوة، وجر نفع ودفع ضر، لأن المفتي في حكم مخبر عن الشرع بما لا اختصاص له بشخص»(٤).

---

(١) الغزالي، المستصفى، ص ٣٤٥.
(٢) النووي، أدب الفتوى والمستفتي والمفتي، ص١٨.
(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص١٩٩.
(٤) النووي، أدب الفتوى والمستفتي والمفتي، ص١٩.

ثالثًا: أن لا يكون الدافع لتغير الفتوى التساهل أو أغراض فاسدة

وخاصة لمن له صلة بالسلطان أو أهل الولايات والأموال والجاه والإعلام ... قال النووي: «يحرم التساهل في الفتوى، ومن عرف به حرم استفتاؤه ... ومن التساهل أن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة، والتمسك بالشبه طلبًا للترخيص لمن يروم نفعه أو التغليظ على من يريد ضره»[١].

رابعًا: حفظ مقاصد الشريعة ورعايتها.

قال الشاطبي: «كل من ابتغى في تكاليف الشريعة غير ما شرعت له فقد ناقض الشريعة، وكل من ناقضها فعمله في المناقضة باطل، فمن ابتغى في التكاليف ما لم تشرع له فعمله باطل»[٢]، وقال أيضًا: «قصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله، وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع»[٣].

ومثاله: الحكم بالتغريب إذا أدى لمفسدة لم يقصدها الشارع الحكيم من تشريع حكم التغريب، قال ابن عابدين من الحنفية: «وقولهم: إن في النفي فتح باب الفتنة لانفرادها عن العشيرة وعمن تستحي منه، ولقول علي: حسبهما من الفتنة أن ينفيا.

---

(١) النووي، أدب الفتوى والمستفتي والمفتي، ص٣٨.

(٢) الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص٢٨٣.

(٣) الشاطبي، الموافقات، ج٢ ص٢٨١ -٢٨٢.

وروى عبدالرزاق قال: غرب عمر رضي الله عنه ربيعة بن أمية بن خلف في الشراب إلى خيبر فلحق بهرقل فتنصر، فقال عمر: لا أغرب بعد مسلمًا، كما في الفتح، ولعل المراد أن فعل الحبس أحسن من فعل التغريب، فليس المراد تفسير الوارد بذلك بقرينة التعليل، فتأمل.

قوله: (لأنه يعود على موضوعه بالنقض)، أي لأن المقصود من إقامة الحد المنع عن الفساد، وفي التغريب فتح باب الفساد كما علمت، ففيه نقض وإبطال للمقصود منه شرعًا»[1].

خامسًا: معرفة الواقع والتغير الحاصل فيه:

ونعني بالواقع المسألة المستفتى عنها في ظرفها الذي هي فيه، والحكمة من ذلك أن تغير الفتوى -كما ذكر سابقًا- علته تغير في الواقعة أو المسألة المستفتى عنها، قال ابن القيم: «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم.

أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر ... فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[2]، وهذا ما وجد في تغير فتوى النبي -عليه السلام- للشيخ

(١) ابن عابدين، حاشية رد المحتار، ج٤ ص ١٧٧.

(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج١ ص٨٧ -٨٨.

والشاب في قبلة الصائم، وتغير فتوى ابن عباس في توبة القاتل، لذا قال أهل العلم: «الْحُكْمَ عَلَى الشَّيْءِ فَرْعٌ عَنْ تَصَوُّرِهِ»[١]، وقال ابن عابدين في رد المحتار في باب القضاء: «وَلْيَحْتَرِزْ مِن الْوُكَلَاءِ فِي الْخُصُومَاتِ؛ فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَرْضَى إلَّا بِإِثْبَاتِ دَعْوَاهُ لِمُوَكِّلِهِ بِأَيِّ وَجْهٍ أَمْكَنَ، وَلَهُمْ مَهَارَةٌ فِي الْحِيَلِ وَالتَّزْوِيرِ، وَقَلْبِ الْكَلَامِ وَتَصْوِيرِ الْبَاطِلِ بِصُورَةِ الْحَقِّ، فَإِذَا أَخَذَ الْفَتْوَى قَهَرَ خَصْمَهُ وَوَصَلَ إلَى غَرَضِهِ الْفَاسِدِ، فَلَا يَحِلُّ لِلْمُفْتِي أَنْ يُعِينَهُ عَلَى ضَلَالِهِ. وَقَدْ قَالُوا مَنْ جَهِلَ بِأَهْلِ زَمَانِهِ فَهُوَ جَاهِلٌ، وَقَدْ يُسْأَلُ عَنْ أَمْرٍ شَرْعِيٍّ، وَتَدُلُّ الْقَرَائِنُ لِلْمُفْتِي الْمُتَيَقِّظِ أَنَّ مُرَادَهُ التَّوَصُّلُ بِهِ إلَى غَرَضٍ فَاسِدٍ كَمَا شَهِدْنَاهُ كَثِيرًا. وَالْحَاصِلُ أَنَّ غَفْلَةَ الْمُفْتِي يَلْزَمُ مِنْهَا ضَرَرٌ عَظِيمٌ فِي هَذَا الزَّمَانِ. وَاَللَّهُ -تَعَالَى- الْمُسْتَعَانُ»[٢]، وقال ابن القيم: «ينبغي له أن يكون بصيرًا بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، ولا ينبغي له أن يحسن الظن بهم، بل يكون حذرًا فطنًا فقيهًا بأحوال الناس وأمورهم، يوازره فقه في الشرع، وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ، وكم من مسألة ظاهرها ظاهر جميل وباطنها مكر وخداع وظلم، فالغر ينظر إلى ظاهرها ويقضى بجوازه، وذو البصيرة ينقد مقصدها وباطنها، فالأول يروج عليه زغل المسائل، كما يروج على الجاهل بالنقد زغل الدارهم، والثاني يخرج زيفها كما يخرج الناقد زيف النقود»[٣].

ومن كل ذلك كان لا بد للمفتي من معرفة بأحوال الناس وأخلاقهم، وفهم ألفاظهم ومرادهم منها، وأن يكون على علم بالظروف المحيطة بالواقعة،

---

(١) الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج١٠ ص ١٢.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار، ج٢١ ص٢٨٥.

(٣) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج٤ ص٢٢٩.

فكل ذلك مما له تأثير في الفتوى، حتى يتنزل الحكم على محله الصحيح، ويتحقق مراد ومقصد الشارع من تشريع الحكم، وإلا ناقض الشارع وأنزل الأحكام على غير محلها، وضيع مقاصد الشارع، ونسب للشريعة القصور عن تحقيق مصالح الخلق، نقل ابن القيم عن المالكية قولهم: «والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين[1]. ثم علق على ذلك بقوله: وهذا محض الفقه، ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل[2].

سادسًا: تبيين سبب تغير الفتوى للمستفتي أو المعني:

وهذا الضابط لربما يكون الضابط الوحيد لضوابط تغير الفتوى، وهو الضابط الذي تنفرد به ضوابط تغير الفتوى عن ضوابط الفتوى، وهو مهم لأمرين:

الأول: حتى لا يقع المستفتي في لبس ويدخل قلبه التشكك من فتوى المفتي لا بد للمفتي أن يبين له ويفهمه اختلاف مسألته عن المسألة الأخرى، ويبين له بحسب فهمه سبب تغير فتواه في هذه الصورة عن غيرها مما يشبهها، فيكون أسهل لتقبلها والعمل بها عند المستفتي.

الثاني: يعود للمفتي وذلك أن الناس تسارع في اتهام من خالف ما عليه الناس، وينفرون منه، فهنا لا بد على المفتي أن يبين ويبسط للناس اختلاف

(١) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٢٥٤.
(٢) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٢٥٥.

الفتوى بسبب اختلاف المسائل وإن تشابهت صورتها، حتى لا يوقع الناس في محذور، وحتى لا يلحقه أذى جهالة العامة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

أحمد الله -تعالى- الذي وفقني لإتمام هذه الدراسة، الموسومة بـ (تغير الفتوى دراسة في الأسباب والضوابط)، وقد خلصت فيه لعدة نتائج كان أهمها:

أولًا: مفهوم تغير الفتوى غير مفهوم تغير الحكم، فالحكم ثابت والفتوى قد تتغير لموجبات تقتضيها.

ثانيًا: يقصد بتغير الفتوى: تغير حكم الوقائع لتغير مناط حكم فيها.

ثالثًا: أهم أسباب تغير الفتوى تغير الاجتهاد أو تغير الوقائع، وهو المسمى بتحقيق المناط.

رابعًا: تغير الفتوى من دين الله كما ذكر العلماء، وليس تغيير في دين الله، وهذا مظهر من مظاهر استيعاب الشريعة لكل مستجد أو متغير في كل زمان ومكان.

خامسًا: ذكر علماؤنا من أسباب تغير الفتوى تغير الزمان والمكان والعوائد ... وليس مقصودهم تغير ذات الزمان أو المكان، بل ما حصل من تغير خلال الزمان أو في المكان، فأقاموا الظرف مقام السبب، ويجوز هذا الإطلاق مجازًا.

سادسًا: ضوابط تغير الفتوى هي نفسها ضوابط الفتوى؛ لأن تغير الفتوى ما هو إلا فتوى جديدة باستثناء ضابط بيان سبب تغير الفتوى للمستفتي أو المعني.

أما أهم التوصيات: تغير الفتوى تغير حكم الوقائع لتغير مناط الحكم فيها، ففيها إعطاء الوقائع حكمًا جديدًا، وهذا نقل لذا يحتاط فيه بدرجة أكثر، وعليه أوصي أن تتغير الفتوى من خلال الفتوى الجماعية وليس الفردية، وخاصة ما لاحظناه من أن بعض الفتاوى المتغيرة شاذة وصادمة للأمة، وساهمت في فوضى الفتوى بدعوى الاجتهاد، فخرجت الفتوى من غير أهلها وفي غير محلها بغير ضوابطها.

المراجع والمصادر

١. ابن الصلاح، أبو عمرو، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق د. موفق عبدالله عبدالقادر، دار العلوم والحكم، عالم الكتب – بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢. ابن بطال (ت ٤٤٩ هـ = ت ١٠٥٧ م)، شرح البخاري لابن بطال، المكتبة الشاملة.
٣. ابن تيمية، تقي الدين (٦٦١-٧٢٨هـ ١٢٦٣-١٣٢٨م)، رفع الملام عن الأئمة الأعلام، تحقيق عبدالله بن إبرهيم الأنصاري، المكتبة العصرية، بيروت.
٤. ابن تيمِيَّة، تقي الدين، مجموع الفتاوى، تحقيق أنور الباز - عامر الجزار، دار الوفاء، ط٣، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.
٥. ابن حَجَر، أبو الفضل أحمد العَسْقلاني (٧٧٣هـ - ٨٥٢هـ، ١٣٧٢م - ١٤٤٨م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.
٦. ابن حزم الأندلسي (٣٨٤ - ٤٥٦هـ، ٩٩٥ - ١٠٦٣م)، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث القاهرة، ط١، ١٤٠٤ هـ.

٧. ابن حنبل، أبو عبدالله (١٦٤ - ٢٤١هـ ٧٨٠ - ٨٥٥م)، المسند، بتعليقات شعيب الأرناؤوط، مؤسسة قرطبة القاهرة.

٨. ابن عابدين، محمد (١٢٤٤ - ١٣٠٦ هـ = ١٨٢٨ - ١٨٨٩ م)، حاشية رد المحتار، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م، دار الفكر بيروت.

٩. ابن عاشور، محمد الطاهر (١٢٩٦ - ١٣٩٣ هـ = ١٨٧٩ - ١٩٧٣ م)، التحرير والتنوير (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، الدار التونسية للنشر – تونس، ١٩٨٤ هـ

١٠. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

١١. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١ -٦٢٠هـ ١١٤٧ - ١٢٢٣م)، المغني، دار الفكر بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ

١٢. ابن القيم، الطرق الحكمية، مطبعة المدني – القاهرة، تحقيق د. محمد جميل غازي.

١٣. ابن القيم، محمد بن أبي بكر (٦٩١ -٧٥١هـ ١٢٩٢- ١٣٥٠م)، إعلام الموقعين، تحقيق طه عبدالرءوف سعد، دار الجيل بيروت، ١٩٧٣م.

١٤. ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة - بيروت،ط٢، ١٣٩٥ هـ- ١٩٧٥م.

١٥. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (٦٩١ -٧٥١هـ ١٢٩٢- ١٣٥٠م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتاب العربي بيروت، ط٢، ١٣٩٣هـ – ١٩٧٣م.

١٦. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير (٧٠٠ - ٧٧٤هـ)، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رضي الله عنه وأقواله على أبواب العلم، تحقيق عبدالمعطي قلعجي، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١٧. ابن منظور، محمد بن مكرم (٦٣٠-٧١١ هـ=١٢٣٢-١٣١١ م)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٨. ابن نجيم، زين الدين (٩٢٦ هـ- ٩٧٠ هـ =...- ١٥٦٣ م)، الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ،١٩٨٠م.

١٩. الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ- ١٩١٤م، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م.

٢٠. الألباني، محمد ناصر الدين (١٣٣٢هـ- ١٩١٤م، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، السلسلة الصحيحة، موقع المكتبة الشاملة على الشابكة.

٢١. الإمام مالك، مالك بن أنس(٩٣ - ١٧٩هـ ٧١٢ - ٧٩٥م)، الموطأ - رواية محمد ابن الحسن، تحقيق د. تقي الدين الندوي، دار القلم - دمشق، ط١، ١٤١٣ هـ - ١٩٩١م.

٢٢. البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل (١٩٤ - ٢٥٦هـ ٨١٠ - ٨٧٠م)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير بيروت، ط٢، ١٤٠٧ه - ١٩٨٧م.

٢٣. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين (٣٨٤ - ٤٥٨ هـ= ٩٩٤ - ١٠٦٦م)، السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، مجلس دائرة المعارف النظامية الهند، ط١، ١٣٤٤هـ.

٢٤. التِّرْمِذِي، أبوعيسى (٢٠٩ - ٢٧٩هـ ٨٢٤ - ٨٩٢م)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرين، مع تعليقات الألباني، دار إحياء التراث العربي بيروت.

٢٥. الجصاص، أبوبكر أحمد بن علي الرازي (٣٠٥ - ٣٧٠هـ ٩١٧ - ٩٨٠م)، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ١٤٠٥ه.

٢٦. الزُّحَيْلِيّ، وَهْبَة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر - دمشق، ط٤.

٢٧. الزركشي، بدر الدين (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ = ١٣٤٤ - ١٣٩٢ م)، البحر المحيط، المكتبة الشاملة.

٢٨. السبكي، تقي الدين (٦٨٣ - ٧٥٦هـ ١٢٨٤- ١٣٥٥م)، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء دار الكتب العلمية – بيروت، ط١،١٤٠٤هـ.

٢٩. الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ = ت ١٣٨٨ م)، الموافقات في أصول الفقه، تحقيق عبدالله دراز، دار المعرفة – بيروت.

٣٠. الطبري، أبو جعفر (٢٢٤-٣١٠هـ ٨٣٩ - ٩٢٣م)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠ هـ- ٢٠٠٠م.

٣١. الغزالي، أبو حامد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٢. القاسمي، محمد جمال الدين، الفتوى في الإسلام، تحقيق محمد القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٣٣. القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، تحقيق محمود عرنوس.

٣٤. القرافي، أنوار البروق في أنواع الفروق، المكتبة الشاملة.

٣٥. القرطبي، شمس الدين (٦٠٠ - ٦٧١هـ ١٢٠٤ - ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط٢، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤ م.

٣٦. القيرواني، عبدالله بن أبي زيد (٣١٠ - ٣٨٦ هـ = ٩٢٢ - ٩٩٦ م)، الرسالة، دار الفكر.

٣٧. مجلة الأحكام العدلية،لجنة مكونة من عدة علماء وفقهاء في الخلافة العثمانية، الناشر نور محمد.

٣٨. مسلم بن الحجاج (٢٠٤ - ٢٦١هـ، ٨٢٠ - ٨٧٥م)، الجامع الصحيح، المسمى صحيح مسلم، دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة ـ بيروت.

٣٩. الشربيني، الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، المكتبة الشاملة.

٤٠. النووي، أدب الفتوى والمستفتي والمفتي، دار الفكر دمشق، ط١، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

٤١. النووي، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف (٦٣١ - ٦٧٦هـ، ١٢٣٤- ١٢٧٨م)، المجموع شرح المهذب، دار الفكر.

٤٢. النووي، أبو زكريا محيي الدين (٦٣١ - ٦٧٦هـ ١٢٣٤- ١٢٧٨م) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، والمشهور بشرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.

حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني

الدكتور/ محمد نايف خليل اللحام

أستاذ الفقه المقارن المساعد

بكليتي الشريعة والحقوق

جامعة الأزهر – غزة

فلسطين

مقدمـــة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن ظاهرة الحروب ظاهرة طبيعية ونزعة فطرية ملازمة للبشرية ولا يمكن أن تتوقف، وستبقى قائمة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، بغض النظر عن تعدد أسبابها وتباين أسلحتها ومدى مشروعيتها والضرورة إليها، ولم يتمكن الإنسان أن يأمن شرورها وأخطارها على الرغم من الجهود المضنية التي بذلت حتى الآن.

ومن أهم الآثار التي تخلفها الحروب: الخراب، والدمار، والقتل، ووقوع العديد من الأطراف المتصارعة في الأسر، وإن كان لكل منها أهميته البالغة، إلا أن من بين المعضلات الرئيسة التي تواجه الدول المتحاربة الأعداد الهائلة من الأسرى الذين يقعون في الأسر، والمصير المجهول الذي ينتظرهم، والإرهاب النفسي والجسدي، الأمر الذي لا يقره شرع أو قانون.

كذلك من المعضلات المعقدة التي تواجه الأسرى النظر إليهم على أنهم أعداء، ومن ثم كان هؤلاء الأسرى عرضةً لأبشع أنواع القتل، والاستعباد، والتعذيب الوحشي واللاإنساني الذي يفوق الخيال. ومن هنا جاء هذا البحث في قضية حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، باعتبارها من القضايا المهمة في شريعة الإسلام وفي القانون الدولي الإنساني، ولها ارتباط وثيق بحقوق الإنسان وكرامته وبالقوانين والقيم الإنسانية،

كما أنها تصلح أن تكون محكًا لامتحان السياسات والأنظمة والحضارات الغربية الوضعية، وكشفها على حقيقتها في توجهاتها الإنسانية. ويمكننا من خلالها إبراز أهمية الإسلام وحاجة البشرية إليه؛ لتصل إلى الأمن والسلم العالمي، ولصيانة حقوق الإنسان، وجعل القيم الإنسانية مرعية في العلاقات الدولية.

موضوع البحث:

موضوع هذا البحث حقوق الأسرى، ومتناوله الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، ومحوره الإنسان، وأسلوبه الاستقراء والوصف والتحليل، والتقييم بالمقارنة، وهدفه الانتصار لحقوق الإنسان، لكرامة الإنسان، لإنسانية الإنسان.

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع فيما يلي:

١- إن ظاهرة الأسر الحربي لهي نتيجة حتمية لكل الحروب، بل إنها تكاد تشكل الجزء الأكبر من الآثار التي تخلفها؛ إذ استخدم الأسر كوسيلة للحد من قدرة العدو وإضعافه عن مواصلة القتال، ذلك أن الأسير طالما كان محتجزاً فهو لا يشكل خطراً على آسريه، إلا أن الإشكال الذي بقي ملازماً لظاهرة الأسر هو النظر إلى الأسرى على أنهم أعداء، ومن ثم كان الأسرى عرضة للقتل، والاستعباد والتعذيب الوحشي.

٢- إن قضية معاملة الأسرى باتت تؤرق الشعوب والحكومات في العالم الثالث في ظل الظروف الدولية والمحلية، والتخبط الأعمى للسياسة الدولية الراهنة، واستهداف الإسلام وبهت المسلمين، وفرض الهيمنة الفكرية والسياسية والاقتصادية والحضارية الغربية على العالم. ومن هنا تبرز قضية حقوق الأسرى كإحدى القضايا المهمة التي استدعت اهتمام القانون الدولي الإنساني بهم، ومدى قدرة قواعده على التخفيف من ويلات الأسر وآلامه، والسبل الكفيلة بتنفيذ القواعد التي رتبتها قواعد القانون الدولي الإنساني لحماية أسرى الحرب من تعسف آسريهم، واهتمام الشريعة الإسلامية قبل أربعة عشر قرناً من الزمان بتقرير حقوقهم واحترام آدميتهم وكرامتهم منذ وقوعهم في الأسر، إلى أن يتقرر مصيرهم بالفداء أو المن أو مبادلتهم بأسرى المسلمين.

ويرجع السبب في اختياري لموضوع الأسرى والكتابة فيه إلى أمور عدة، أهمها ما يلي:

١- الشعور والإحساس بالأهمية القصوى لمشكلة الأسرى، وجسامة ما يواجهونه من ألوان العذاب والإرهاب النفسي والجسدي، الأمر الذي لا يقره شرع أو قانون.

٢- إن اتساع نطاق النزاعات المسلحة وتناميها في شتى أصقاع العالم، وظهور أنواع جديدة من الحروب كالحرب على الإرهاب، ورفض منح الحماية لبعض طوائف المقاتلين من دول عديدة، وكذلك المعاملة الوحشية واللاإنسانية التي يتعرض لها الأسرى في العديد من دول

العالم، جعل موضوع حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني يفرض نفسه وبقوة في ظل هذا الواقع الأليم.

٣- إزالة اللبس والغموض الذي يعتري تحديد الأشخاص المعتبرين أسرى حرب وغير المعتبرين كذلك، لاسيما في الأحداث المعاصرة التي نلاحظ فيها احتداماً للجدل حول هذه المشكلة.

٤- إظهار التباين بين واقع الحال في سياسات الدول المتحكمة في الموقف الدولي، والشعارات المرفوعة من قبلهم بالدفاع عن السلام العالمي ونصرة المستضعفين والمحافظة على حقوق الإنسان.

٥- إظهار الجانب الإنساني للإسلام العظيم الخالد الذي بات متهماً بالإرهاب وعدم مراعاة حقوق الإنسان.

٦- التأكيد على ضرورة تفعيل آليات تنفيذ القانون الدولي الإنساني وتطبيقه؛ لنقل الإطار النظري لحماية أسرى الحرب إلى واقع تطبيقي عملي على الأرض.

٧- لفت النظر إلى مدى حاجة الناس اليوم إلى شرعة الله جل جلاله لإنقاذ البشرية من ويلات الحروب، وإحلال السلام في العالم، وعلاج مشكلاتهم في الحياة علاجاً يضمن لهم الطمأنينة، ويحقق لهم الكرامة الإنسانية.

٨- إيجاد حل للتناقض الغريب بين ما يقرره الإسلام وما يطبق على أرض الواقع، فما زالت معسكرات الأسرى في أغلب دول العالم تعج بالعديد من الممارسات الوحشية التي تفقد الأسرى كرامتهم، وتطغى على إنسانيتهم، فجاء هذا البحث ليبرز التوافق بين الأسير باعتباره عدوًّا

يقاتل في جيش الأعداء، وبين كونه أسيراً ضعيفاً لا حيلة له ولا قوة يخضع لأمرة المسلمين.

كل ذلك كان حافزاً لي لاختيار موضوع هذا البحث.

منهج البحث:

ولكي يجئ البحث مستقطباً كل الجوانب ذات الصلة به، إن أمكن، وإلا فمعظمها، فقد سلكت فيما عالجت المنهج المقارن الذي يعتمد على الاستقراء والاستدلال والوصف والتحليل والموازنة؛ بغرض إبراز روائع نظامنا الإسلامي ودقه حكمه وأسلوب علاجه لكل المواقف التي لا تحكمها الأهواء، وإنما تحكمها المقاصد العليا للشرع الإسلامي، وهو ما يجعل ديمومة صلاحيته في الزمان والمكان قائمة حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

خطة البحث:

يتألف هذا البحث من: مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: تضمنت موضوع البحث، وأهمية الموضوع وسبب اختياره، ومنهج البحث.

التمهيد: وقد خصصته لبيان مدلول القانون الدولي الإنساني في النظام الإسلامي وفي القانون الوضعي.

المبحث الأول- وسأبحث فيه المقصود بأسرى الحرب ووضعهم القانوني، وقسمته إلى مطلبين:-

المطلب الأول- تعريف أسرى الحرب في الشريعة الإسلامية، وقسمته إلى فرعين:-

الفرع الأول- تعريف الأسرى في اللغة.

الفرع الثاني- تعريف الأسرى في الاصطلاح الشرعي.

المطلب الثاني- تعريف أسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني وتمييزهم عن المفاهيم المشابهة، واشتمل على ثلاثة فروع:-

الفرع الأول- تعريف أسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني.

الفرع الثاني- تمييز أسرى الحرب عن المعتقلين.

الفرع الثالث- تمييز أسرى الحرب عن السجناء.

المبحث الثاني- حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث- حقوق الأسرى في القانون الدولي الإنساني.

الخاتمة- وتشمل نتائج البحث والتوصيات.



التمهيد

مدلول القانون الدولي الإنساني في النظام الإسلامي وفي القانون الوضعي

أولاً- مدلول القانون الدولي الإنساني في النظام الإسلامي:

لم يرد ذكر مصطلح القانون الدولي العام أو مصطلح القانون الدولي الإنساني في القرآن الكريم أو السنة النبوية المطهرة أو في كتب التراث الإسلامي بشكل عام كالفقه، والسير، والمغازي، والتفسير، والحديث والتاريخ الإسلامي. ولا غرابة في ذلك؛ لأن الشريعة الإسلامية تتميز بالعموم، أي شمول قواعدها لأحكام الدين والدنيا، وفي نطاق الأحكام الدنيوية تشتمل على ما ينظم العلاقات الداخلية، كما تشتمل على ما ينظم العلاقات الخارجية، أي علاقات الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم والشعوب، علاوة على أنها شريعة عالمية تخاطب البشرية جمعاء، وتتوجه إليها بدعوة التوحيد بالحكمة والموعظة الحسنة، وتنظم العلاقات بين المسلمين وغيرهم في السلم والحرب، وتضع في ذلك قواعد ملزمة لا يجوز الخروج عليها[1].

وفي هذا الصدد تتميز قواعد الشريعة الإسلامية عن قواعد القانون الوضعي بشكل عام، في أن الجزاء على الإخلال بها يرتب جزاءين في وقت واحد: جزاء دنيوي يوقعه الحاكم على من أخل بالقاعدة الإسلامية من مواطني الدولة الإسلامية، وجزاء أخروي يلقاه الإنسان يوم القيامة، وهذا الجزاء -بلا شك- يدفع المسلم دائماً إلى الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية؛

(١) حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية: د. عبدالغني عبدالحميد محمود، ص(٧).

لأن الجزاء الأخروى من شأنه أن يجعل المسلم مراقباً لله -عز وجل- في تصرفاته؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- يعلم السر وأخفى، ومن ثم فمرتكب الإثم إذا ما أفلت من العقوبة والمسؤولية الدنيوية، فإنه لا يمكن أن يفلت من المسؤولية والعقوبة الأخروية(١).

علاوة على ذلك، فإن قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها ترتكز على الأخلاق والفضيلة والقيم الإنسانية، والالتزام بالأخلاق الكريمة أمر تفرضه الشريعة الإسلامية باعتبار القواعد الأخلاقية قواعد مُلزِمة لا يجوز الإخلال بها أو الخروج عليها وإلا تعرض منتهكها لعقاب الله تعالى(٢)، وهو ما يختلف عن القانون الدولي الوضعي الذي ينظر إلى قواعد الأخلاق والمجاملات باعتبارها قواعد غير مُلزِمة لا يترتب على مخالفتها المسؤولية الدولية(٣). ناهيك عن أن الإسلام يعتبر الناس جميعاً إخوة في الإنسانية، بمعنى أن الناس جميعاً يشتركون في شرف الانتساب إلى آدم وحواء -عليهما السلام-(٤). قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

وتقتضي الأخوة الإنسانية -التي أرستها الشريعة الإسلامية- ألا يتجاوز المسلمون -أثناء النزاع المسلح- الضرورة العسكرية، وأن يُعامِلوا خصومهم،

---

(١) المرجع السابق، ص (٧، ٨).

(٢) نظرات في الشريعة الإسلامية: د. عبدالكريم زيدان، ص(٤٥)؛ مقدمة في القانون الدولي الإنساني في الإسلام: أ.د. زيد عبدالكريم الزيد، ص(٢٧-٣٠).

(٣) حماية ضحايا النزاعات المسلحة: د. عبدالغني عبدالحميد محمود، ص(٨).

(٤) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٤/٣٣٢)؛ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: الشوكاني، (٥/٦٧).

أياً كان دينهم، معاملة إنسانية، ويوفروا لهم الحماية اللازمة؛ لأن الإنسانية تُعلي من قدر الإنسان، وتمنع كل ما يؤدي إلى امتهانه أو إذلاله أو إخافته، أو الانتقاص من حريته أو انتهاك حرماته أو عقيدته[1].

وبعد هذا العرض يمكننا تعريف القانون الدولي الإنساني في النظام الإسلامي بأنه: «مجموعة الأحكام المستمدة من القرآن أو السنة أو الاجتهاد التي تهدف إلى حل المشكلات الإنسانية الناشئة بصورة مباشرة عن النزاعات المسلحة -الدولية والداخلية- والتي تقيد لأسباب إنسانية حق أطراف النزاع في استخدام طرق الحرب وأساليبها التي تروق لها، أو تحمي الأعيان والأشخاص الذين تضرروا، أو قد يتضررون بسبب النزاعات المسلحة»[2].

ثانياً- مدلول القانون الدولي الإنساني في القانون الوضعي:

لا يزال تعريف القانون الدولي الإنساني محل جدل بين المدارس الفقهية القانونية[3]، حيث يعرفه بعضهم تعريفاً واسعاً، وبعضهم الآخر يعرفه تعريفاً ضيقاً، وذلك على النحو الآتي:

---

(١) من فلسفة التشريع الإسلامي: د. فتحي رضوان، ص(١٥٤).

(٢) القانون الدولي الإنساني: د. عبدالغني محمود، ص(١٤-١٥).

(٣) القانون الدولي العام: د. عبدالواحد محمد الفار، ص(٩)؛ القانون الدولي العام في السلم: د. سهيل حسين الفتلاوي، ص(٢٦)؛ القانون الدولي الإنساني وحماية ضحايا الحرب: جان بكتيه، ص (٢٧٢- ٢٧٤)؛ القانون الدولي العام: د. عبدالرحمن أبو النصر، ص (٧-٩).

أ-التعريف بالمعنى الواسع:

يقصد باصطلاح القانون الدولي الإنساني -بالمعنى الواسع- بأنه: «مجموعة القواعد القانونية الدولية المكتوبة أو العرفية التي تكفل احترام الفرد ورفاهيته»[١].

ويعرف الدكتور عامر الزمالي القانون الإنساني بأنه: «فرع من فروع القانون الدولي العام تهدف قواعده العرفيّة والمكتوبة إلى حماية الأشخاص المتضررين في حالة نزاع مسلح بما انجرّ عن ذلك من آلام، كما تهدف إلى حماية الأموال التي ليست لها علاقة مباشرة بالعمليات العسكرية»[٢].

وانطلاقاً من هذين التعرفين يتبين لنا أن القانون الدولي الإنساني يشمل حقوق الإنسان وقت السلم التي تضمنها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والعهدان الدوليان لسنة ١٩٦٦م، كما يشمل قانون الحرب الذي ينقسم إلى قانون جنيف وقانون لاهاي[٣].

١- قانون جنيف:

وهو القانون الذي يسعى لحماية ضحايا النزاعات المسلحة، وتشكل اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩م وبروتوكولاها الإضافيان لعام ١٩٧٧م المصادر الأساسية له.

---

(١) مبادئ القانون الدولي الإنساني: أ.د. جان س. بكتيه، ص (٦)؛ القانون الدولي الإنساني والقوات المسلحة: الأستاذ سيد هاشم، ص(٥٧).

(٢) مدخل إلى القانون الدولي الإنساني: د. عامر الزمالي، ص(٧).

(٣) محاضرات في القانون الدولي الإنساني، شريف عتلم، ص (١١)؛ حماية ضحايا النزاعات المسلحة: د. عبدالغني محمود، ص (٧).

٢- قانون لاهاي:

وهو القانون الذي ينظم استخدام القوة ووسائل القتال وأساليبه، وتشكل اتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧م، والاتفاقيات المعنية بحظر الأسلحة مصادره الأساسية.

ب-التعريف بالمعنى الضيق:

يقصد باصطلاح القانون الدولي الإنساني -بالمعنى الضيق- «مجموعة القواعد الدولية المستمدة من الاتفاقيات أو العرف، الرامية على وجه التحديد إلى حل المشكلات الإنسانية الناشئة بصورة مباشرة من النزاعات المسلحة الدولية وغير الدولية، والتي تُقيد، لأسباب إنسانية، حق أطراف النزاع في استخدام طرق الحرب التي تروق لهم وأساليبها، أو تحمي الأعيان والأشخاص الذين تضرروا أو قد يتضررون بسبب النزاعات المسلحة»[١].

وقد اعتمدت اللجنة الدولية للصليب الأحمر على هذا التعريف[٢].

خلاصة ما تقدم:

من خلال ما تقدم يتبين لنا أنه لا يوجد خلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني الوضعي من حيث المدلول إلا من حيث المصادر

(١) القانون الدولي العام في السلم: د. سهيل حسين الفتلاوي، ص (٢٦-٢٧)؛ حماية ضحايا النزاعات المسلحة: د. عبدالغني محمود، ص (٦).

(٢) المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد (٧٢٨) مارس- أبريل سنة ١٩٨١م، ص (٧٩-٨٦)، والعدد (٣٣) سنة ١٩٩٣م، ص (٣٤٤)؛ القانون الدولي الإنساني في الإسلام: جعفر عبدالسلام، ص (١٦٥)؛ نظرات حول قانون حقوق الإنسان في النزاع المسلح: رشاد عارف السيد، ص (٨٣).

التي تستمد منها القواعد والأحكام، ومن ثم لا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يمنع من استخدام اصطلاح القانون الدولي الإنساني للدلالة على حقوق الإنسان زمن الحرب.

علاوة على ذلك نجد أن المسؤولية في القانون الوضعي دنيوية فقط، في حين أنها في الشريعة الإسلامية دنيوية وأخروية، فضلاً على ذلك فإن الشريعة الإسلامية قررت حقوق الإنسان في السلم والحرب منذ أكثر من أربعة عشر قرناً من الزمان، حيث جاء التشريع الإسلامي الخالد مثلاً يُحتذى به في احترام ضحايا النزاعات المسلحة الداخلية والدولية وحمايتهم على حد سواء، وفي حماية الأعيان والأموال اللازمة لهم، علاوة على اعتبار الحرب حالة ضرورة، والضرورة تقدر بقدرها، كما هو معروف.



المبحث الأول

المقصود بأسرى الحرب ووضعهم القانوني

ليس من السهولة بمكان تحديد المعنى الدقيق لمصطلح أسرى الحرب ووضعهم القانوني؛ ذلك لأن وضع أسرى الحرب ومركزهم القانوني في إطار القانون الدولي الإنساني ليس وليد بيئة معينة أو حقبة زمنية محدّدة، بل إنه نتاج التطور المتنامي لمجموعة القواعد والأحكام العرفية والقانونية منذ القدم، لذلك بذل المجتمع الدولي جهوداً حثيثة لتوسيع نطاق فئات الأشخاص الذين تشملهم أحكام أسرى الحرب، ولتحسين مستوى معاملتهم، بحيث تصل إلى الحد الذي يليق بكرامة الإنسان.

ولقد كانت المعاملة القاسية التي عانى منها الأسرى، لا سيما في الحروب العالمية، حافزاً قويًّا دفع الدول إلى تنظيم وضع أسرى الحرب، وتوقيع العديد من المعاهدات[1].

وسأتناول في هذا المبحث فئات الأشخاص الذين يعدون أسرى حرب، ويحق لهم الانتفاع بالضمانات التي نصت عليها اتفاقيات جنيف، وفئات الأشخاص الذين لا ينطبق عليهم هذا الوصف وما يتعلق بهم من أحكام. ومن هنا سوف أقوم بتعريف أسرى الحرب في الشريعة الإسلامية، ثم في القانون الدولي الإنساني، وتمييزهم عن بعض المفاهيم المشابهة كالمعتقلين والسجناء.

---

(١) أسرى الحرب: د. عبدالواحد يوسف الفار، ص (١٩٩).

المطلب الأول- تعريف أسـرى الحرب في الشريعة الإسلامية

الفرع الأول- تعريف الأسرى في اللغة(١):

الأسرى جمع أسير، ويجمع أيضاً على أُسَارَى وَأَسَارَى.

والأسير لغة: مأخوذ من الإسار، وهو القيد؛ لأنهم كانوا يشدونه بالقيد. ولذا، سُمِّي كل أَخيذٍ أسيراً وإن لم يُشَدَّ به. وكل محبوسٍ في قيد أو سجنٍ أسيرٌ.

والحبس: ضدّ التخلية، والمحبوس: الممسك عن التوّجّه حيث يشاء، فالحبس أعمّ من الأسر.

قال قتادة ومجاهد في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان: ٨]. الأَسِيرُ: المحبوس. (٢)

وقد ورد جمع أسير في القرآن الكريم بصيغتين اثنتين:

الأولى: أَسْرَى بفتح الهمزة في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وقوله تعالى أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّمَن فِىٓ أَيْدِيكُم مِّنَ ٱلْأَسْرَىٰٓ إِن يَعْلَمِ ٱللَّهُ فِى قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّآ أُخِذَ مِنكُمْ﴾ [الأنفال: ٧٠].

الثانية: أُسَارَى بضم الهمزة في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ﴾ [البقرة: ٨٥].

---

(١) ينظر: مادة (أسر). العين للفراهيدي، لسان العرب لابن منظور، القاموس المحيط للفيروزآباديّ، مختار الصحاح للرازي. ومادة (أسره). المعجم الوسيط لإبراهيم أنيس ورفاقه.

(٢) فتح القدير: الشوكاني، (٥/٣٤٧)؛ تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٤/٧١٣).

الفرع الثاني- تعريف الأسرى في الاصطلاح الشرعي:

عرف الفقهاء الأسرى بأنهم: «الرّجال المقاتلون من الكفّار، إذا ظفر المسلمون بهم أحياءً»[1].

وهذا تعريفٌ أغلبيٌّ، لاختصاصه بأسرى الحربيّين عند القتال؛ لأنه بتتبع استعمالات الفقهاء لهذا اللفظ يتبين لنا أن لفظة الأسير تطلق على كلّ من يظفر بهم من المقاتلين ومن في حكمهم، ويؤخذون أثناء الحرب أو في نهايتها، أو من غير حربٍ فعليّةٍ، ما دام العداء قائماً والحرب محتملة.

من ذلك قول ابن تيمية: «أوجبت الشريعة الإسلامية قتال الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم، بل إذا أسر الرجل منهم في القتال أو غير القتال، مثل: أن تلقيه السفينة إلينا، أو يضل الطريق، أو يؤخذ بحيلةٍ، فإنه يفعل به الإمام الأصلح»[2].

ويطلق الفقهاء لفظ الأسير أيضاً على: «من يظفر به المسلمون من الحربيين إذا دخلوا دار الإسلام بغير أمان»[3]، وعلى «من يظفرون به من المرتدين عند مقاتلتهم لنا»، كما يطلقون لفظ الأسير على: «المسلم الذي ظفر به العدو»[4].

---

(١) الأحكام السلطانية: الماوردي، ص (١٣١)؛ الأحكام السلطانية: الفراء، ص (١٥٨)؛ بدائع الصنائع: الكاساني، (٧/ ١١٩)؛ المهذب: الشيرازي، (٢/ ٢٦٠)؛ شرح السير الكبير: السرخسي، (٣/ ١٠٠٤).

(٢) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: ابن تيمية، ص (١٠٠-١٠١).

(٣) بدائع الصنائع: الكاساني، (٧/ ١٠٩).

(٤) المهذب: الشيرازي، (٢/ ٢٦٠)؛ شرح السير الكبير: السرخسي، (٣/ ١٠٠٤)؛ أحكام الأسرى في الفقه الإسلامي: د. محمد نبيل سعد الشاذلي، ص (٨).

المطلب الثاني- تعريف أسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني وتمييزهم عن المفاهيم المشابهة

الفرع الأول- تعريف أسرى الحرب في القانون الدولي:

على الرغم من أن الوثائق الدولية المختلفة قد اهتمت بفئة أسرى الحرب، وألحقتها ضمن فئات الأشخاص ضحايا النزاعات المسلحة التي تستوجب حماية خاصة، إلا أن المتأمل في تلك الوثائق يلاحظ خلوها من أي تعريف حدي لمصطلح أسرى الحرب. فقد اكتفت هذه الوثائق الدولية ذات الصلة بالإشارة إلى الفئات من الأفراد التي ينطبق عليهم وصف أسرى الحرب، وهي مفردات قانونية يستفاد منها في الإجراءات القانونية لمعاملة أسرى الحرب ومن في حكمهم معاملة إنسانية بحسب ما نصت عليه الوثائق والاتفاقيات والبروتوكولات الدولية بهذا الخصوص.

ورغم ذلك يمكننا إيراد أهم التعريفات لأسرى الحرب على النحو الآتي:

أسرى الحرب: «هم كل من يقع في يد العدو بسبب عسكري، لا بسبب جريمة ارتكبوها»[١].

وقيل في تعريف أسرى الحرب: «هم الأشخاص الذين يتم إلقاء القبض عليهم مؤقتاً من طرف العدو في نزاع مسلح ليس لجريمة ارتكبوها، وإنما لأسباب عسكرية»[٢].

---

(١) قانون الحرب: عبدالعزيز علي جميع، ص (٢١٠)؛ أحكام الأسرى في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي: د. علي أحمد جواد، ص (١٩).

(٢) تدوين القانون الدولي: د. عمر سعد الله، ص (١٥٤).

وقيل في تعريف أسرى الحرب: «هم كل من يقع في يد العدو حيًّا من أفراد القوات النظامية المحاربة، أو من هو في حكمهم من المنظمات المسلحة أو التابعة للقوات النظامية من المدنيين أو المسلحين المدافعين عن البلاد، أو الذين يقاومون الأعداء أو طواقم السفن التجارية الملاحية أو طواقم الطيران المدني أو غير المقاتلين من المنخرطين في القوات النظامية، كأطقم الطائرات الحربية والمراسلين، ومتعهدي التموين والعمال، وفرق الترفيه، وكل من لهم علاقة بالقوات المسلحة غير الجنود المحاربين»[1].

ويلاحظ على هذا التعريف أنه تعريف حدي إجرائي، يتميز بجملة من الخصائص تتوفر في اصطلاح أسرى الحرب، بناءً على ما تقرره المواثيق والاتفاقيات واللوائح والبروتوكولات الدولية، حيث إنه يضمن لهؤلاء الأشخاص إذا وقعوا في قبضة الخصم الانتفاع من وضع أسرى الحرب، وهذا يقتضي بالضرورة واجب المعاملة الإنسانية لشخصهم وحمايتهم من الاعتداء والتمتع بالضمانات والامتيازات المقررة بموجب قواعد القانون الدولي الإنساني.

ويترتب على ذلك أن من ينطبق عليه وصف أسير الحرب يمكنه أن يتمتع بالحقوق والضمانات، التي نصت عليها اتفاقيات جنيف، وهي على نوعين:-

النوع الأول- الأشخاص الذين يتمتعون بوصف أسرى الحرب.

النوع الثاني- الأشخاص الذين لا ينطبق عليهم وصف أسرى الحرب.

---

(١) معاملة أسرى الحرب في الإسلام والقانون الدولي: د. إحسان عبدالمنعم سمارة، د. غالب حوامدة، ص (٢٣٣، ٢٣٤).

النوع الأول- الأشخاص الذين يتمتعون بوصف أسرى الحرب:

حددت اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م فئات الأفراد الذين يعدون أسرى حرب، وأولئك الذين لا ينطبق عليهم هذا الوصف، فقد بينت المادة الرابعة منها فئات الأشخاص الذين يتمتعون بوصف أسرى الحرب، وهم:

١- أفراد القوات المسلحة النظامية والميليشيات أو الوحدات المتطوعة التي تعد جزءاً منها.

٢- أفراد الميليشيات والوحدات المتطوعة وعناصر المقاومة المنظمة الذين ينتمون إلى أطراف النزاع سواء أكانوا خارج أوطانهم أم داخلها، وسواء أكانت أوطانهم محتلة أم لا، بشرط أن تتوافر فيهم الشروط التقليدية الأربعة الآتية:

أ-أن تكون تحت قيادة مسؤولة.

ب-أن تكون لها علامة مميزة ثابتة واضحة عن بُعْد.

ج-أن تحمل أسلحتها بشكل ظاهر.

د-أن تحترم قوانين الحرب وعاداتها.

والملاحظ ذكره، أن هذه الشروط الأربعة لا تخلو من النقد والاعتراض، رغم أن اتفاقية جنيف الخاصة بأسرى الحرب لسنة ١٩٤٩م قد نصت عليها، فإذا كان الشرطان (أ، د) ضروريين لقيام حركات المقاومة الشعبية، فوجود قيادة مسؤولة يعد ضماناً لضبط سلوكهم، واحترامهم لقوانين الحرب وعاداتها أمرٌ لابد منه، وهو محل لإجماع الفقه الدولي. إلا أن إدراج

الشرطين (ب، ج) يعد في غاية الخطورة؛ إذ إن تميزهم بعلامة خاصة، وحملهم لأسلحتهم بطريقة ظاهرة يكشف أمرهم، ويجعل منهم هدفاً ظاهراً وفريسة سهلة للعدو والمحتل.

وبنظرة ثاقبة يمكننا القول: بأن الدول الاستعمارية التي تخشى نشاط حركات المقاومة كانت وراء إدراج هذه الشروط.

وعلى الرغم من أن اتفاقية جنيف توجب توافر الشروط الأربعة السابقة؛ حتى يمكن عَدُّ أفراد المقاومة مقاتلين من الناحية القانونية، بحيث يكون لهم الحق بأن يتمتعوا بكافة الحقوق، بما في ذلك حقهم في أن يُعاملوا كأسرى حرب إذا وقعوا في يد الأعداء.

وعلى الرغم أيضاً من توافر هذه الشروط الأربعة في فصائل المقاومة الفلسطينية المسلحة، إلا أن الاحتلال الإسرائيلي يرفض الاعتراف بشرعيتها، ومن ثم فإنه لا يعامل أفرادها كأسرى حرب إذا وقعوا في قبضته، وهذا مخالف للشرعية الدولية الممثلة في اتفاقية جنيف الخاصة بأسرى الحرب لسنة ١٩٤٩م.

٣- أفراد القوات المسلحة النظامية التابعة لطرف غير معترف به من قبل الدولة الحاجزة.

٤- الأشخاص الذين يرافقون القوات المسلحة دون أن يكونوا جزءاً منها، مثل: المدنيين الموجودين ضمن أطقم الطيران الحربي، ومراسلي الحرب، والقائمين بالتموين، والمكلفين بمرافقة القوات المسلحة، شرط أن يحمل هؤلاء ترخيصاً مسلحاً من طرف القوات التي يتبعونها.

٥- أفراد أطقم البحرية التجارية والطيران المدني لأطراف النزاع.

٦- سكان الأراضي غير المحتلة الذين يهبون في وجه العدو المداهم، أو ينفرون نفيرًا عامًّا، بشرط حمل السلاح بصورة علنية واحترام قوانين الحرب وأعرافها(١).

النوع الثاني- الأشخاص الذين لا ينطبق عليهم وصف أسرى الحرب:

عددت المادة الرابعة من اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م طوائف الأفراد الذين ينطبق عليهم وصف أسرى الحرب -كما أسلفنا-، وعليه فإن الشخص الذي لا يتبع إحدى هذه الطوائف لا يعد مقاتلاً قانونيًّا، ومن ثم لا يتمتع بوصف أسير الحرب إذا وقع في يد العدو.

والأشخاص الذين لا ينطبق عليهم وصف أسرى الحرب هم:

الأشخاص الذين لا ينتمون إلى أحد أطراف النزاع، ولكنهم يقاتلون مع أحدهم طمعاً في كسب مادي رخيص، وليس بدافع وطني شريف، ويطلق عليهم وصف المرتزقة، والأشخاص الذين يقومون بأعمال التجسس، وهم: الجواسيس، والوطنيون الذين يلتحقون بقوات الأعداء ليقاتلوا أبناء وطنهم ويسمون بالخونة.

---

(١) حقوق الإنسان: د. أحمد الرشيدي، ص (٣٩٩-٤٠٢)؛ نظام أسرى الحرب: د. سهيل حسين الفتلاوي، ص (٣٧)؛ محاضرات في القانون الدولي الإنساني: شريف عتلم، ص (٨٤-٨٧)؛ موسوعة اتفاقيات القانون الدولي الإنساني: شريف عتلم وزميله، ص (١١٨-١١٩)؛ قانون الحرب، القانون الدولي الإنساني: محمد عبدالجواد الشريف، ص (٤٠٥-٤٠٦)؛ دراسات في القانون الدولي الإنساني: مفيد شهاب، ص (١١٥-١١٦)؛ المركز القانوني لأسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني: محمد حمد العسبلي، ص (١٩، ٧٠، ١٣٩)؛ جرائم الحرب أمام القضاء الجنائي الدولي: محمد حنفي محمود، ص (٢١٠).

وسنوجز القول في هذه الطوائف الثلاث:

أولاً- المرتزقة:

«وهم الأشخاص الذين يقاتلون إلى جانب إحدى الدول المعادية أو نيابة عنها»، وعلى ذلك، فلا يتمتع المرتزقة بمركز أسرى الحرب، وخاصة من حيث الحقوق التي يعترف بها لهؤلاء الأسرى، وكل ما ثبت للفرد المرتزق في هذا الخصوص، هو وجوب معاملته معاملة إنسانية في الحدود التي قررتها القواعد القانونية ذات الصلة، ومنها المادة (٧٥) من البروتوكول الإضافي الأول لعام ١٩٧٧م الملحق باتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩م[١].

ونظراً لأن استخدام المرتزقة يشكل تهديداً خطيراً لحركات التحرر الوطني وللدول حديثة الاستقلال، فقد أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قراراً وصفت فيه استخدام المرتزقة لمقاومة حركات التحرر الوطني بأنه «عمل إجرامي غير مشروع»[٢].

وهكذا يتضح لنا أن الشخص الأجنبي الذي يقاتل إلى جانب إحدى الدول المعادية أو نيابة عنها، ويتخذ من القتال مهنة يكتسب منها، ووسيلة للحصول على المال دون مراعاة للمبادئ والقيم المثلى الإنسانية التي لا تسمح

---

(١) المرتزقة والقانون الدولي: د. غسان الجندي، ص (٢٤٧-٢٦٧)؛ الفقرة (٢) من المادة (٤٧) الملحق «البروتوكول» الأول الإضافي لاتفاقية جنيف المتعلق بحماية ضحايا المنازعات الدولية المسلحة، ص (٣٩)؛ المركز القانوني لأسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني: محمد حمد العسبلي، ص (٢٢٨-٢٢٩)؛ القانون الدولي الإنساني: محمد فهاد الشلالدة، ص (١١١-١١٢)؛ ظاهرة المرتزقة في العلاقات الدولية وخطرها على العالم الثالث: عبدالله الأشعل، ص (٦٧-٨٣).

(٢) أحكام أسرى الحرب (دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية): د. هاني بن علي الطهراوي، ص (٤٧).

له بذلك، ليس مقاتلاً قانونيًّا، وفي حال وقوعه في يد الطرف الذي يحمل السلاح في وجهه فإنه يعد مجرم حرب، ويحق لهذا الطرف محاكمته على الجرائم التي ارتكبها خلال المدة التي حمل فيها السلاح، مع حرمانه من كافة الضمانات المقررة لأسرى الحرب(١).

ثانياً- الجواسيس:

التجسس ضرورة من ضرورات الحرب كثيراً ما تلجأ إليه الدول لمعرفة قوة الأعداء أو عددهم أو أسلحتهم أو أماكن وجود قواتهم، أو غير ذلك من المعلومات التي يمكن أن يستفيد منها الخصم(٢).

وقد جرى العرف على أنه لكل دولة من الدول المتحاربة أن تستخدم مَنْ تشاء من الجواسيس للحصول على المعلومات التي تهمها في إدارة العمليات العسكرية(٣).

والجاسوس اصطلاحاً هو: «كل شخص يتم تجنيده للعمل إلى جانب قوات دولة معينة أو لحسابها، مقابل أجر أو مكافأة»(٤).

وقد عرفت الموسوعة العسكرية الحربية التجسس بأنه: «نوع من أنواع العمل الاستخباري هدفه البحث والحصول على المعلومات المتعلقة بدولةٍ ما،

---

(١) القانون الدولي الإنساني (دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية): د. عبدالغني محمود، ص (٦١).

(٢) القانون الدولي العام: د. علي صادق أبو هيف، ص (٧١٢).

(٣) القانون الدولي الإنساني: د. عبدالغني محمود، ص (٧٨).

(٤) حقوق الإنسان: د. أحمد الرشيدي، ص (٤٠٥).

ونقلها بطرق خاصة إلى مكان آخر بواسطة عملاء دولة أخرى»[1]. وحيث إن القانون الدولي الإنساني لا يعترف للجواسيس بوصف المقاتلين القانونيين، لذلك فقد جرى العمل الدولي على عدم الاعتراف لهم بوضع أسير الحرب، فلا يعاملون معاملة أسرى الحرب، ولا يتمتعون بالضمانات والحقوق المقررة لهم، إذا ما وقع أحدهم أو بعضهم في قبضة القوات المعادية، ومن ثم يحق للدولة التي تتبعها هذه القوات محاكمتهم وإنزال العقاب عليهم، وفقاً لما تقضي بها قوانينها الوطنية، شريطة مراعاة ضمانات المحاكمة العادلة، التي تكفلها قواعد القانون الدولي الإنساني والقوانين الوطنية ذات الصلة[2].

ثالثاً- الخونة:

«وهم الوطنيون الذين يلتحقون بقوات الأعداء للقتال ضد أبناء وطنهم»[3].

وتنص قوانين العقوبات في معظم دول العالم على أنه في حالة انضمام أحد رعاياها إلى قوات دولة معادية فإنه يعد خائناً، وإذا ما وقع في يدها كان لها الحق في معاملته كخائن ارتكب جريمة الخيانة العظمى بحق دولته، ولها الحق في توقيع العقوبة لهذه الجريمة[4].

---

(١) جرائم التجسس في التشريع العراقي (دراسة مقارنة): سعد إبراهيم الأعظمي، ص (١١-١٥).

(٢) القانون الدولي الإنساني: د. عبدالغني محمود، ص (٧٩)؛ القانون الدولي العام: د. علي صادق أبو هيف، ص (٧١٢)؛ حقوق الإنسان: د. أحمد الرشيدي، ص (٤٠٥).

(٣) أحكام أسرى الحرب: د. هاني بن علي الطهراوي، ص (٤٩).

(٤) أسرى الحرب: د. عبدالواحد الفار، ص (١٥٥-١٥٦)؛ قانون الحرب: محمد عبدالجواد الشريف، ص (٤٦٠- ٤٦١).

خلاصة:

وبناءً على ما سبق فإنه يتضح لنا من هذه التعريفات، أن المعنى الاصطلاحي للفظة الأسير لا يختلف عما ورد في المعنى اللغوي.

ويتضح لنا أيضاً أنه لا يشترط قيام حالة الحرب حتى يتحقق وضع الأسر في الشريعة الإسلامية، فقد يحدث الأسر دون قتال.

كذلك يتضح لنا أن الذي يُؤخذ من الكفار عن غير طريق القهر لا يُسمى أسيراً، كالنساء والصبيان والشيوخ والمرضى، الذين لا قتال فيهم ولا رأى لهم في الحرب، وكذلك الذي يؤخذ عن طريق الصلح أو أُعطي الأمان، ثم أُخذ.

كما ويتضح لنا أن تعريفات الفقهاء لم تشمل المرأة المقاتلة، وربما يعود الأمر إلى ارتباط هذه التعريفات بمرحلة تاريخية كانت العمليات القتالية فيها من اختصاص الرجال فحسب. ولا نجد ما يمنع في وقتنا الحاضر من شمول التعريف النساء المقاتلات أيضاً، خاصة مع ظهور فكرة الجيوش النظامية المدربة التي تضم في صفوفها مقاتلات مجندات على قدرٍ عالٍ من المهارة العسكرية.

الفرع الثاني- تمييز أسرى الحرب عن المعتقلين:

إن وجه التشابه بين المعتقل وأسير الحرب هو أن كليهما مقيد الحرية، لكن في واقع الأمر نظام الاعتقال يختلف عن نظام الأسر في عدة جوانب، نجملها فيما يلي:

١- إن الاعتقال يسري على المدنيين وقد يكون قسراً ورغماً عن إرادة الشخص، وقد يكون بناءً على طلب منه لظروف تجعل الاعتقال أمراً ضروريًّا[١].

٢- إن أحكام الاعتقال وإن كانت تشابه إلى حد كبير الأحكام التي يخضع لها أسرى الحرب كالشروط الواجب توافرها في مكان الاعتقال، وتلك الخاصة بالغذاء والملبس والنواحي الصحية والرعاية الطبية وما إلى ذلك مما تقتضيه ضرورات احترام كرامة الإنسان تحت كافة الظروف والأحوال، فإن نظام اعتقال المدنيين يتميز بكونه أقل صرامة من الأحكام التي يخضع لها أسرى الحرب؛ وذلك باعتبار أن الأشخاص المعتقلين يتمتعون بحماية نصوص لا توجد في نظام أسرى الحرب، منها على سبيل المثال: النصوص المتعلقة بإدارة الممتلكات الشخصية للمعتقلين، وتلك الخاصة بالتسهيلات المتعلقة بالحياة الأسرية للمعتقلين، الذين يحق لهم على أساسه طلب اعتقال أطفالهم معهم إذا لم يكن هناك عائل آخر لهم.

٣- إن أسرى الحرب يُجبرون على العمل باستثناء الضباط منهم، بينما المعتقلون المدنيون لا يمكن إجبارهم على العمل[٢].

وهذا فارق مهم بين نظام الاعتقال ونظام أسرى الحرب.

---

(١) انظر: المادة (٤٢) من اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩م.

(٢) الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي المعاصرة: مصطفى كامل شحاته، ص (٢١٢- ٢١٣).

٤- إن أحكام أسرى الحرب هي الأسبق تاريخيًا من أحكام الاعتقال؛ وذلك لأن اتفاقية جنيف لعام ١٩٢٩م وما سبقها من اتفاقيات قد أتت بها ونصت عليها، بينما وضعت أحكام المعتقلين لأول مرة ضمن اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩م[١].

الفرع الثالث- تمييز أسرى الحرب عن السجناء:

لتمييز أسرى الحرب عن السجناء يستوجب بداية التعريف بالسجن لغة[٢]، فالسجن بفتح السين مصدر سَجَنَ، ومعناه حَبَسَ، وبكسر السين مكان الحبس، ويسمى (المَحْبِس)، وهو اسم، وهو مرادف لكلمة حَبْسٌ، والسَّجَّانُ: صاحبُ السِّجْنِ. ورجل سَجِينٌ: مَسْجُون، وكذلك الأنثى بغير هاء، والجمع سُجَناء وسَجْنى.

وقد وردت عبارة السجن في أكثر من موقع في القرآن الكريم، حيث يتبين لنا ترادف كلمتي السجن والحبس، منها قول الله -عز وجل-: ﴿ قَالَ رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ ﴾ [يوسف: ٣٣].

أما في القانون «فالسجن والحبس مصطلحان يدلان على عقوبة تصدرها المحاكم بسبب جنحة أو جناية يرتكبها الشخص»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص(٢١٣).

(٢) ينظر: مادة (سجن). العين للفراهيدي، لسان العرب لابن منظور، مختار الصحاح للرّازي. ومادة (سَجَنَهُ) القاموس المحيط للفيروز آبادي، المعجم الوسيط لإبراهيم أنيس ورفاقه. ومادة (سَجَنْتُهُ) المصباح المنير للفيومي.

(٣) حماية أسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني: فاطمة بلعيش، ص (١٢).

وبناء على ما سبق: فإنه يتضح لنا أن المصطلحين سواءً السجن أو الحبس يدلان على عقوبة سالبة للحرية لأشخاص ارتبكوا أفعالاً إجرامية بمقتضى القانون الداخلي، في حين أن احتجاز أسرى الحرب ليس بسبب ارتكابهم أفعالاً محظورة يجرمها القانون، وإنما لإضعاف العدو ومنعه من مواصلة القتال ليس إلاّ.

خلاصة المبحث الأول:

نخلص مما تقدم إلى أن مفهوم الأسر في القانون الدولي الإنساني أوسع دلالة مما عليه الحال في الشريعة الإسلامية؛ حيث إن الشريعة الإسلامية حصرت أسرى الحرب على الرجال المقاتلين من الكفار أثناء القتال في حرب إسلامية أو بعده، وبذلك تُخرج الشريعة الإسلامية من الأسر كل من لا يقاتل، وكذلك النساء والأطفال ومن لا شأن لهم في القتال، بمعنى أنه لا يجوز في الشريعة الإسلامية أسر غير المحاربين، بل يعاملون معاملة المدنيين وفق قول الله -عز وجل-: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٩].

وبذلك يكون للشريعة الإسلامية قصب السبق في حصر الأعمال الحربية وآثارها في دائرة المحاربين أو المشاركين في الحرب بمعاونة أو تخطيط، وهذا ما ينسجم مع طبيعة روح التشريع الإسلامي في اتسامه بالرحمة، وتغليب الجانب الإنساني، ومراعاة القيم الإنسانية، والبعد عن الانتقام والتشفي؛

لأن القتال في سبيل الله إنما كان من أغراضه رد العدوان وحماية الدعوة، وتحرير البشر من عبودية الطواغيت، وليس إذلال البشر بالأسر أو بغيره. ومن هنا كان تضييق دائرة الأسرى وحصرها في موقع الحرب، وحيث يكون المحاربون وفي المقاتلين الذكور من الكفار وفي حرب إسلامية عادلة، وهذا مقصد مهم من مقاصد التشريع الإسلامي.

وقد حددت الشريعة الإسلامية أوصاف من يجوز أسرهم، وضبطت عملية الأسر بشروط حتى أصبح للأسرى أحكامهم، ولها مساحة واسعة في كتب الفقه (السير والمغازي)، والسياسة الشرعية، والعلاقات الدولية قبل أن يعرفها القانون الدولي الإنساني بما يزيد على أربعة عشر قرناً من الزمان.



المبحث الثاني
حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية

تمهيد:

عنيت الشريعة الإسلامية بالأسرى عناية خاصة، وراعت في معاملتهم المبادئ الإنسانية التي أرستها، والتي تتجلى في الرحمة والعفو والإحسان والكرامة الإنسانية والعدالة والأخوة الإنسانية. وقد كفلت شريعة الإسلام المعاملة الإنسانية للأسرى واحترام حقوقهم وحرياتهم منذ وقوعهم في الأسر، وحتى عودتهم إلى ديارهم وذويهم.

ولا يخضع الأسرى لقادة الجيوش أو الوحدة العسكرية التي أسرتهم يستبدون بهم حسب أهوائهم، وإنما يخضعون لرئيس الدولة الإسلامية أو من استنابه عليهم(١).

وفي إطار العناية بالأسرى يقول الإمام الشيخ محمد أبو زهرة: «لم يعرف التاريخ معاملة أرحم ولا ألين من معاملة الإسلام للأسرى، فقد كان القدماء قساة غلاظ القلوب على أسراهم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو الرحمة المهداة يعامل أسراه بالرفق بهم والإحسان إليهم»(٢).

ولإعطاء تصور محدد عما جاءت به شريعة الإسلام من قواعد وأحكام

---

(١) المبسوط: السرخسي، (١٠/٦٤)؛ مغني المحتاج: الشربيني، (٦/٣٩)؛ المغني: ابن قدامة، (٨/٣٧٧)؛ الأحكام السلطانية، الماوردي، ص (١٣١)؛ الموسوعة الفقهية: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، (٤/١٩٧).

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث: د. وهبة الزحيلي، ص (١١٤).

في معاملة الأسرى معاملة إنسانية رحيمة، فسوف نبين أهم الحقوق التي نصت عليها الشريعة الإسلامية بخصوص معاملة الأسرى، بما يكفل احترام أدميتهم وحريتهم، ويحفظ عليهم إنسانيتهم وكرامتهم منذ وقوعهم في الأسر، وحتى عودتهم إلى ديارهم وذويهم، وذلك على النحو الآتي:

أولاً- ضرورة توفير المأوى اللائق بالأسرى وكرامتهم:

إن توفير المأوى للإنسان من الضروريات التي أوجبت الشريعة الإسلامية توفيرها للإنسان من حيث هو إنسان، بغض النظر عن عرقه ولونه وموطنه ودينه وظرفه، والوضع الذي هو فيه؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَؤُا فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ [طه: ١١٨-١١٩].

ولا فرق في ذلك بين كون الإنسان أسيراً أو غير أسير؛ حيث إن ذلك من الحقوق الطبيعية الفطرية التي ضمنتها شريعة الإسلام للإنسان، الذي كرمه الله -عز وجل- في قوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم: «يوزع أسرى الحرب على المسلمين للإقامة في بيوتهم أو في المسجد؛ حتى ينتهي أسرهم بالمن عليهم، أو مفاداتهم بمقابل يعود على الإسلام والمسلمين بالخير»[1]؛ وذلك لأن المسلمين في صدر الإسلام لم يعرفوا المعتقلات، ولم يكن لديهم أماكن مخصصة للاعتقال، أو

(١) التفسير الكبير: الرازي، (٣٠/٢١٧)؛ تفسير البيضاوي: البيضاوي، (٨/ ٢٨٨-٢٨٩)؛ نيل الأوطار: الشوكاني، (٧/ ٣٠١-٣٠٣).

لحبس الأسرى، لذلك كان إيواء الأسرى ينحصر في مكانين فقط، هما: مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم، وبيوت الصحابة الكرام -رضوان الله عليهم-

ثانياً- وجوب كساء الأسرى:

من الحقوق التي أقرتها الشريعة الإسلامية للأسرى: حقهم في الكسوة بثياب صالحة لستر العورة والزينة اللائقة بكرامة الإنسان والمتسقة مع إكرام الأسير والإحسان إليه، وذلك وفق ما تضمنته الآيات آنفة الذكر في البند الأول، ولأمر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك يوم بدر عندما رأى بعض الأسرى بغير ثياب، حيث أمر بكسوة بعض الأسرى من ملابسه. فقد روى جابر بن عبدالله -رضي الله عنهما- قال: «لَمَّا كان يوم بدر أُتِيَ بأُسَارَى وأُتِيَ بالعباس، ولم يكن عليه ثوبٌ، فَنَظَر النبي صلى الله عليه وسلم له قميصاً، فلم يَجِدُوا إلا قميصَ عبدالله بن أُبيّ، فكساهُ النبي صلى الله عليه وسلم إياهُ؛ لأن العباس كان طويلاً»[1].

ويشترط في الكساء المعد للأسرى أن يكون لائقاً بآدميته، مناسباً له، يقيه حرَّ الصيف، وبرد الشتاء.

ثالثاً- وجوب توفير الطعام الكافي اللائق للأسرى:

أمرت الشريعة الإسلامية بإطعام الأسرى، وسقايتهم، وعدت ذلك حقًّا من حقوقهم المكفولة، كما ونهت عن تعذيبهم بالجوع والعطش، أو إطعامهم

(١) صحيح البخاري: البخاري، كتاب الجهاد، باب الكسوة للأساري، (٦/ ١٤٤)، رقم (٣٠٠٨)؛ فتح الباري بشرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، كتاب الجهاد والسير (٥٦)؛ باب الكسوة للأساري (١٤٢)، حديث رقم (٣٠٠٨) (٦/ ٢٥١).

الطعام غير اللائق بكرامة الإنسان، والدليل على ذلك من: القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، وعمل الصحابة -رضوان الله عليهم-.

أما من القرآن: فبقوله -سبحانه وتعالى-: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴿٨﴾ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ [الإنسان: ٨-٩].

وأما من السنة: فبقول النبي صلى الله عليه وسلم: «غريمك أسيرك فأحسن إلى أسيرك... فكوا العاني، وأطعموا الجائع، وعودوا المريض»[١]. وقوله صلى الله عليه وسلم: «استوصوا بالأسارى خيراً»[٢].

وقد أورد ابن كثير في تفسيره: «أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر أصحابه يوم بدر أن يكرموا الأسارى، فكانوا يقدمونهم على أنفسهم عند الغداء»[٣].

وحين كان ثمامة بن أثال في الأسر لدى المسلمين كانوا -أي المسلمون- يحضرون إليه الطعام واللبن من بيت النبي صلى الله عليه وسلم[٤].

وأما فعل الصحابة -رضوان الله عليهم-: فقد تعددت الروايات في وجوب إطعام الأسرى، وفي أن الصحابة -رضوان الله عليهم- كانوا يقدمون الأسارى عليهم، ويخصونهم بأجود أنواع الغذاء ديانة وقربة إلى الله تعالى وامتثالاً لوصية المصطفى صلى الله عليه وسلم[٥].

---

(١) صحيح البخاري بشرح ابن حجر، فتح الباري، المرجع السابق- (١٦٧/٦).
(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير والمعجم الكبير، انظر: المعجم الصغير: الطبراني، (٢٥٠/١)؛ المعجم الكبير: الطبراني، (٣٩٣/٢٢). وقال: إسناده حسن.
(٣) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٧١٣/٤).
(٤) نيل الأوطار: الشوكاني؛ (٣٠٣/٧).
(٥) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٧١٣/٤).

رابعاً- وجوب المحافظة على شرف الأسير وكرامته:

حافظت الشريعة الإسلامية على احترام شرف الأسرى وصون كرامتهم، وحرمت كل ما يؤدي إلى انتهاك عرضهم، أو تشويه سمعتهم بما لا يستحقون، ويتضح ذلك جليًّا في حمايتها للمرأة التي تقع في الأسر ومحافظتها على شرفها، ومن هنا جاء تحريم وطء المملوكات من الأسارى قبل أن يضعن ما في بطونهن، ومن يتجاوز ذلك يغرمه الإسلام دفع مهر مثلها، وإن اقترف جريمة الزنا أو اللواط مع الأسارى فيقام عليه الحد.

ثم إن وطء المملوكات لم يكن بقصد إهانتهن أو الانتقام والتشفي منهن، وإنما تكريماً لهن، وسبيلاً لتحريرهن، ويتضح ذلك من جعلها في حكم الزوجة، وكذلك إن حملت يكون ذلك فكًّا لرقبتها من الأسر والملك، حيث تصبح أم ولد يعتقها وليدها، كما جاء في الأحاديث الصحيحة، ولا أدل على ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وسلم، حيث إن جويرية بنت الحارث التي وقعت في الأسر وكانت من سادة بيوت بني المصطلق، فتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وفك أسارها وأسار قومها، فكانت أعظم النساء بركة على قومها، كما قال رواة الحديث من أصحاب السنن والمغازي والسير[1].

خامساً- وجوب الرفق بالأسرى والإحسان إليهم وإكرامهم:

أوجبت الشريعة الإسلامية معاملة الأسرى بالحسنى، وأمرت بالرفق بهم، بل حرمت إهانتهم، أو إذلالهم وتعذيبهم تحت أي ظرف أو مبرر من

(١) البخاري بشرح فتح الباري، المرجع السابق، (٩/ ١٣٠)؛ نيل الأوطار: المرجع السابق، (٨/ ٣-٦)؛ سبل السلام شرح بلوغ المرام: الصنعاني؛ (٤/ ٦٢، ٧٨)؛ السيرة النبوية: ابن هشام، (٣/ ١٨٥-١٨٧).

المبررات التي يسوغ بها الإهانة أو التعذيب لهم، من مثل شهوة التشفي والانتقام، أو لأجل الحصول على المعلومات عن جيش العدو؛ وذلك استجابة لقوله صلى الله عليه وسلم: «اسْتَوْصُوْا بالأُسَارَىٰ خَيْراً»(١)، وقوله صلى الله عليه وسلم لأصحابه في أسرى بني قريظة بعدما احترق النهار في يوم صائف: «أحسنوا إسارهم وقيلوهم، واسقوهم حتى يُبردوا»(٢)، وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا تجمعوا عليهم حر هذا اليوم وحر السلاح...»(٣).

هذا بالإضافة إلى ما جاء في النصوص الشرعية العامة التي تأمر بالمحافظة على كرامة الإنسان وعدم إهانته أو إذلاله أو إهدار أدميته، بغض النظر عن كونه مسلماً أو كافراً، أسيراً أو غير أسير.

سادساً- وجوب محادثة الأسرى والرد عليهم وتلبية ما يريدون:

أمرت الشريعة الإسلامية بحسن مجاملة الأسرى، والاقتراب منهم ومحادثتهم، والإصغاء إلى مطالبهم، وتلبية رغباتهم واحتياجاتهم في حدود ما تسمح به شريعة الإسلام من غير إهانتهم أو جرح كرامتهم؛ لأن تركهم وإهمالهم بعدم الرد عليهم فيه إهانة لهم، وإهدار لكرامتهم، وهذا منهيٌّ عنه شرعاً، ومن الأدلة التي تثبت هذا الحق للأسرى قصة أسر ثمامة، فقد جاء في حديث قتيبة بن سعيد حيث جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الصغير والمعجم الكبير، انظر: المعجم الصغير، المرجع السابق، (١/ ٢٥٠)، المعجم الكبير، المرجع السابق، (٢٢/ ٢٩٣). وقال: إسناده حسن.

(٢) السير الكبير وشرحه للسرخسي: محمد بن الحسن الشيباني، (٣/ ١٢٧)؛ سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد: محمد بن يوسف الصالحي، (٥/ ٢٤). والحديث ضعيف بهذا الإسناد.

(٣) شرح السير الكبير: الشيباني، (٣/ ١٠٢٩). والحديث ضعيف بهذا الإسناد.

إلى ثمامة بن أثال -سيد أهل اليمامة- وهو في الأسـر، فقال صلى الله عليه وسلم: «ماذا عندك يا ثمامة؟ فقال عندي يا محمد خيرٌ. إنْ تَقْتُل تَقْتُلْ ذَا دم، وإن تُنْعِمِ تُنْعِم على شاكر، وإن كنت تريد المال فَسَل تُعَطَ منه ما شئت، فتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان بعد الغد، فقال: ما عندك يا ثمامة؟ قال: ما قلت لك... فتركه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان من الغد، فقال: ماذا عندك يا ثمامة؟ فقال: عندي ما قلت لك ... فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أطلقوا ثمامة...»[1].

وكان من جراء ذلك أن أسلم ثمامة، وأسلم بإسلامه خلق كثير، وقال لأهل مكة: أسلمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والله لا يأتيكم من اليمامة حبة حنطة حتى يأذن فيها رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال أيضاً لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- يا محمد! والله ما كان على الأرض وجهٌ أبغض إليَّ، من وجهك، فقد أصبح وجهك أَحبَّ الوُجُوه كُلَّهَا إليَّ، وأصبح دينُكَ أَحَبَّ الدين كُلِهِ إليَّ[2].

سابعاً- حق الأسرى في الرعاية الصحية:

أوجبت الشريعة الإسلامية المحافظة على سلامة الأسرى، وحسن رعايتهم الصحية الكاملة، وأمرت بمعالجة المريض منهم بالعلاج الناجع، والجريح، والمصاب، وهذا كله ممّا تقتضيه النصوص الشرعية التي أشرنا إليها فيما سبق، والمتعلقة بكرامة الأسرى والرحمة بهم، وحسن معاملتهم وتوفير

(١) صحيح مسلم بشرح النووي: مسلم، (١٢/٨٨).
(٢) صحيح مسلم بشرح النووي: المرجع السابق، (١٢/٨٩).

كامل حقوقهم الإنسانية، وسد حاجاتهم بالمعروف ووصية المصطفى صلى الله عليه وسلم بهم خيراً، وإجابته لمطالبهم في حدود المنهجية الشرعية، والمنع من تعذيبهم ومعالجة جراحهم ونحو ذلك؛ ولذلك كان المسلمون في العصور التاريخية كلها المثل الأعلى في الرحمة والرفق والإحسان للأسرى، حتى يتقرر مصيرهم بعد انتهاء المعركة بالمن عليهم بإطلاق سراحهم، أو بافتدائهم بما فيه الأصلح للإسلام والمسلمين، بلا تشف ولا غلظة ولا انتقام، وكان الأسرى أمانة في يد الدولة الإسلامية وضيوفاً عليها، وليسوا أعداء ولا مجرمي حرب، يُقدم لهم كامل احتياجاتهم في الغذاء والكساء والمأوى والدواء، ونحو ذلك من الحاجات الضرورية للإنسان، بغض النظر عن دينه ولونه وعرقه؛ فتلك مقاصد للشريعة الإسلامية يجب تحقيقها لكل من هو في كنفها ورعايتها.

ثامناً- المسؤولية عن الأسرى وتبعيتهم موكوله إلى الإمام:

أمرت الشريعة الإسلامية أن يكون الإمام صاحب الصلاحية في الأسرى، وإليه المرجع في التصرف بهم، وليس لمن أسرهم أو لقائد المعركة، ولا يحق له التصرف فيهم إلا في الحدود الموكلة إليهم، لمنع فاعليتهم العسكرية أو إبعادهم عن ساحة المعركة، ومنعهم من الهرب بإحكام السيطرة عليهم، من غير إهانتهم أو إيذائهم أو النيل من حقوقهم وكرامتهم.

إذن الأسير في ذمة آسره، لا يد له عليه، ولا حق له في التصرف فيه؛ إذ الحق للتصرف فيه موكولٌ للإمام فقط[1]؛ لقوله -سبحانه وتعالى-: ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلۡأٓخِرَةَۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ ﴾ [الأنفال: ٦٧].

وفي هذا الصدد يقول الشافعي: «إن الأمر في الأسارى إلى الإمام يفعل ما هو الأحظ والأصلح للإسلام والمسلمين...»[2].

تاسعاً- حق الأسرى في المحافظة على وحدة الأسرة:

منعت الشريعة الإسلامية شتات الأسرى، وأوجبت على الدولة تمكين الأسرى من الاتصال بذويهم وأقاربهم، والاطمئنان عليهم مباشـرة، أو بالمراسلة إن كانوا في أماكن بعيدة؛ لأن ذلك هو الذي يتفق مع روح الإسلام، وقيامه على الرحمة والكرامة الإنسانية والفضيلة والأخوة الإنسانية، وغيرها من القيم والمبادئ السامية.

وبناء على ذلك، لا يجوز التفريق بين أفراد الأسرة الواحدة من الأسرى؛ لما في ذلك من تعذيب نفسي وإضرار وخروج عن القيم الإنسانية.

هذا فضلاً عن النهي الصريح في السنة النبوية عن التفريق بين الأم وولدها، وبين الأخوين، والأختين، والوالد وولده، والجد والجدة، ونحوهما

---

(١) المبسوط: السرخسي، (١٠/٦٣-٦٤)؛ بدائع الصنائع: الكاساني، (٧/١١٩-١٢١)؛ الذخيرة: القرافي، (٣/٣٨٩)؛ المغني: ابن قدامة، (٨/٣٧٧، ٣٧٨).

(٢) الأم: الشافعي، (٨/٤٤٩)؛ التهذيب في فقه الإمام الشافعي: الفراء، (٧/٤٦٧).

مـن الأصـول والفروع وذوي الأرحام من المحـارم[١]، عن أبي أيوب الأنصاري ﷺ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الوالدة وولدها فَرَّقَ الله بَيْنَه وبين أحِبَّتِهِ يَوْمَ القيامة»[٢]. وعن أبي موسى الأشعري -رضي الله عنه- قال: «لَعَنَ رَسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الوَالدَةِ وَوَلَدِهَا، وَبَيْنَ الأَخ وأَخيهِ»[٣].

هذا، ومن حق الدولة الإسلامية أن تتخذ الإجراءات اللازمة للمحافظة على أمنها عند تبادل الرسائل والطرود بين الأسرى وذويهم؛ حتى لا يكون في رسائلهم ما يؤدي إلى إفشاء سر من أسرار الدولة الإسلامية[٤].

عاشراً- حق الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية:

قررت الشريعة الإسلامية أن للأسرى الحق في ممارسة عبادتهم، وشعائر دينهم خلال فترة الأسر دون التدخل في معتقداتهم، أو محاولة إكراههم على اعتناق الإسلام[٥]. قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

---

(١) المغني: ابن قدامة، (٨/٤٢٢-٤٢٤)؛ مقدمة في القانون الدولي الإنساني في الإسلام: د. زيد عبدالكريم الزيد، ص (٣٩، ٤٠).

(٢) مسند الإمام أحمد: الإمام أحمد، (٥/٤١٢)؛ سنن الترمذي: الترمذي، (٤/١٣٤). وقال عنه الترمذي: هذا حديث حسن غريب.

(٣) سنن ابن ماجة: ابن ماجة، (باب النهى عن التفريق بين السبي) رقم الحديث (٢٢٥٠)، ص (٣٨٦). حديث ضعيف.

(٤) حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية: د. عبدالغني محمود، ص (٤٠).

(٥) أحكام الحرب والسلام في دولة الإسلام: إحسان الهندي، ص (٢٠٥).

حادي عشر- مصير الأسرى:

بين القرآن الكريم مصير الأسرى في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤].

تبين هذه الآية الكريمة حكم الأسرى، وتحصره في أحد أمرين: المن، أو الفداء، ومع ذلك فقد ذكر الفقهاء بأن مصير الأسرى يرجع إلى الإمام، أو من ينيبه عنه، وذلك على التفصيل الآتي:

١- ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن إمام المسلمين مخير في موضوع الأسرى بين أربعة أمور، حسب ما تقتضيه المصلحة العامة، وهي: المن عليهم، أو مفاداتهم بمال أو نفس، أو قتلهم، أو استرقاقهم(١).

٢- وذهب الحنفية إلى أن الإمام مخير بين ثلاثة أمور فقط: القتل، أو الاسترقاق، أو المن عليهم بجعلهم أهل ذمة على الجزية، ولم يجيزوا المن عليهم دون قيد، ولا الفداء بالمال إلا عند محمد بن الحسن بالنسبة للشيخ الكبير، أو إذا كان المسلمون بحاجة إلى المال، وأما مفاداتهم بأسرى المسلمين فموضع خلاف عندهم(٢).

٣- وذهب مالك إلى أن الإمام مخير في الأسرى بين خمسة أشياء: فإما أن

---

(١) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع: محمد الشربيني الخطيب، (٤/٥)؛ المهذب في فقه الإمام الشافعي: الشيرازي؛ (٢/٢٣٥)؛ الإقناع: النيسابوري، (٢/٤٩٠-٤٩١)؛ المغني: ابن قدامة، (٨/٣٧٢)؛ كشاف القناع في متن الإقناع: البهوتي، (٥/٣٨٠)؛ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: المرداوي، (٤/١٣٠).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: الكاساني، (٧/١١٩)؛ المبسوط: السرخسي، (١٠/٦٣-٦٤)؛ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: الزيلعي، (٣/٢٤٩)؛ فتح القدير: ابن الهمام، (٥/٢١٩).

يقتلهم، وإما أن يسترقهم، وإما أن يعتقهم، وإما أن يأخذ منهم الفداء، وإما أن يعقد عليهم الذمة ويضرب عليهم الجزية، والإمام مقيد في اختياره بما يحقق مصلحة الجماعة(١).

٤- وقال قوم: لا يجوز قتل الأسير، وحكى الحسن بن محمد التميمي أنه إجماع الصحابة.

والسبب في الاختلاف تعارض الآية في هذا المعنى، وتعارض الأفعال، ومعارضة ظاهر الكتاب لفعله -عليه الصلاة والسلام-؛ لأن ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤] أنه ليس للإمام بعد الأسر إلا المن أو الفداء. وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧].

والسبب الذي نزلت فيه يدل على أن القتل أفضل من الاستبقاء.

وأما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم: فقد قتل الأسارى في غير موطن، فمن رأى أن الآية الخاصة بالأسارى ناسخة لفعله صلى الله عليه وسلم قال: لا يقتل الأسير، ومن رأى أن الآية ليس فيها ذكر لقتل الأسير ولا المقصود منها حصر ما يفعل بالأسارى، قال: بجواز قتل الأسير(٢).

---

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد: ابن رشد، (١/٥٣٥)؛ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ العدوي: الدسوقي، (٢/٤٩١، ٤٩٢)؛ التاج والإكليل لمختصر خليل على شرح مختصر خليل: المواق، (٤/٥٥٥).

(٢) بداية المجتهد: ابن رشد، (١/٥٣٥، ٥٣٦)؛ حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: الشاشي القفال، (٧/٦٥٣).

وخلاصة القول: إن ولي الأمر مخير في الأسرى بأحد أمرين: المن، أو الفداء، وله قبول الجزية ممّن بذلها؛ لأن الأمرين السابقين نص عليهما القرآن الكريم صراحة في قوله تعالى: ﴿... حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ﴾ [محمد: ٤]، وهي آية محكمة وغير منسوخة. أما آية: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ...﴾ [الأنفال: ٦٧]، فالمقصود بها العتاب على الأسر قبل أن يتحقق شرطه وهو الإثخان وحسم المعركة[١]. وبهذا تكون آية ﴿... حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَاۚ﴾ [محمد: ٤]، هي القاعدة الأساسية في موضوع الأسرى، ولا تعارض بينهما[٢].

أي أن هذا هو التشريع الدائم حينما عز الإسلام، فلم يُخير النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده الخلفاء الراشدون إلا بين أمرين لا ثالث لهما، وهما: المن، والفداء، وهذا مفهوم من كلمة «إما» كما يقرر ذلك علماء اللغة[٣]، فليس في ظاهر الآية قتل ولا استرقاق[٤].

ويتأكد هذا القول بما قاله ثلة من العلماء، وذلك فيما أورده الشوكاني: «وقال كثير من العلماء: إن الآية محكمة والإمام مخير بين القتل والأسر، وبعد الأسر مخير بين المنّ والفداء. وبه قال مالك والشافعي والثوري

---

(١) تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٤/ ٢٦٥)؛ آثار الحرب في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة): د. وهبة الزحيلي، ص (٤٣٧).

(٢) أسرى الحرب في الفقه الإسلامي والاتفاقيات الدولية: وفاء مرزوق، ص (٨٩).

(٣) مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: جمال الدين بن هشام الأنصاري، ص (٨٥، ٨٦).

(٤) آثار الحرب: د. وهبة الزحيلي، ص (٤٦٠).

والأوزاعي وأبو عبيد وغيرهم، وهذا هو الراجح؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- والخلفاء الراشدين من بعده فعلوا ذلك»[١].

وأما الرق فلم يقره الإسلام في الواقع إلا معاملة بالمثل، ولذا ترك أمره لمضي الزمن الذي يعد كفيلاً بالقضاء عليه، وكذلك كان الأمر، فإنه ولله الحمد قد أُلغي من العالم، حيث اتفقت الدول في العصر الحديث على منع الاسترقاق أياً كانت أسبابه ومبرراته، وبخاصة في اتفاقية جنيف سبتمبر عام ١٩٦٥م[٢].

ولا شك أن الإسلام يبارك كل خطوة على طريق تقدم الإنسان، والعمل بمقتضيات العدل والرحمة والحرية والمساواة؛ فإلغاء الرق يتفق مع روح التشريع الإسلامي، بل إنه يتفق مع أصل إقراره ومشروعيته، فإنه لم يكن إلا معاملة بالمثل.

وأما قتل الأسرى فلا يجوز على القول الراجح إلا في حالات نادرة، فرضتها الضرورة واقتضتها طبيعة قيام الدولة الإسلامية في فجر عهدها وإبان تأسيسها. هذا مع العلم بأنه لا يوجد نص في القرآن الكريم على إباحة قتل الأسرى أو استرقاقهم، وأن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أقر في سنته عدم قتل الأسرى. كذلك التاريخ الإسلامي يخلو من وقائع قتل أسرى، إلا في حالات قليلة جدًّا نادرة، ولظروف الضرورة التي تقدر بقدرها. ويؤيد

---

(١) فتح القدير: الشوكاني، (٥/٣١)؛ تفسير القرآن العظيم: ابن كثير، (٤/٢٦٥)؛ جامع الأحكام الفقهية: للإمام القرطبي من تفسيره، (٣/١٣٦-١٣٨).

(٢) أسرى الحرب في الفقه الإسلامي والاتفاقيات الدولية: وفاء مرزوق، ص (٨٧).

ذلك ما قاله عطاء والحسن البصري وحماد بن سلمة ومجاهد ومحمد بن سيرين: «لا تقتل الأسرى، وإنما يمن على الأسير أو يفادى به، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسارى بدر»[1].

وجاء في تفسير الألوسي: «وظاهر الآية .. امتناع القتل بعد الأسر، وبه قال الحسن»[2].

وهكذا تتجلى لنا عظمة التشريع الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، وما يحويه من مُثل إنسانية رفيعة، ومبادئ سامية في مجال معاملة الأسرى وحمايتهم، بل والإحسان إليهم، والتي التزم المسلمون بتطبيقها في واقع حياتهم.



(١) نيل الأوطار: الشوكاني، (٣٠٦/٧)؛ أحكام القرآن: الجصاص، (٣٩١/٣)؛ حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: الشاشي القفال، (٦٥٣/٧، ٦٥٤).

(٢) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (٦١/٢٦).

المبحث الثالث
حقوق الأسرى في القانون الدولي الإنساني

يخضع أسرى الحرب لسلطة الدولة الآسرة، وليس لسلطة الأفراد، أو الوحدات العسكرية التي أسرتهم، ويتعين على هذه الدولة أن تحترم الأسرى الخاضعين لسلطتها، وتوفر لهم الحماية والمعاملة الإنسانية؛ إذ إن أسير الحرب لا يعد مجرماً يستوجب العقوبة، إنما هو أحد ضحايا الحرب الذين يجب العناية بأمرهم(١).

وباستعراض القواعد المرعية في القانون الدولي الإنساني، التي اختصت بحماية الأسرى، يتضح لنا جليًّا أنها تتفق ونظرة المجتمع الدولي حالياً إلى الأسر، كما عبرت عنه محكمة نورمبرج في نظامها الأساسي بقولها: «إن الأسر الحربي ليس انتقاماً أو عقاباً، وإنما هو مجرد إجراء تحفظي، غرضه الوحيد منع الأسير من العودة إلى الاشتراك في القتال، أو المساهمة فيه»(٢).

وباستعراض مجموعة اللوائح التي نصت عليها اتفاقيات جنيف لعام ١٩٤٩م وملحقاتها والبروتوكولات التابعة لها، والمعاهدات المبرمة بشأنها، والتي تثبت لأسير الحرب مجموعة من الحقوق، تلتزم الدولة الحاجزة بتوفيرها له طيلة فترة بقائه في الأسر.

وقد استقر الفقه القانوني الدولي على تقسيم هذه الحقوق إلى قسمين:

---

(١) انظر: اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م، المادة (١١٢) فقرة (١).
(٢) أحكام أسرى الحرب: د. هاني الطهراوي، ص (٧٥).

أما القسم الأول، فيشمل الحقوق التي تثبت للأسير لحظة وقوعه في الأسر أو عند ابتداء حالة الأسر. وأما القسم الثاني من هذه الحقوق فيشمل الحقوق التي يتعين أن يتمتع بها الأسير طيلة فترة بقائه في الأسر، وحتى يتم الإفراج عنه.

القسم الأول- حقوق الأسرى عند بداية حالة الأسر:

يتمتع الأسير في الأوقات جميعها وفي الأماكن المختلفة بالعديد من الحقوق نوجزها فيما يلي:

١-الحق في الحياة:

المقاتل هدف عسكري، ولكنه إذا ألقى السلاح ووقع في الأسر فإنه لا يجوز قتله؛ لأن الحياة أثمن ما يحوزه الإنسان، فإذا لم يقر له بذلك فليس هناك معنى لقوانين الحرب التي تقضي بحماية من يسقط في القتال والمحافظة على من يستسلم من الأعداء، وهذا هو حجر الزاوية في القانون الدولي الإنساني عامة[١].

جاء في نص المادة (١٣) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م، وفي البروتوكول الإضافي الأول: أنه لا يجوز قتل الأسير بجميع أشكاله، ولا يجوز الاعتداء على السلامة البدنية، وخاصة التشويه والتعذيب والمعاملة القاسية، ولا يجوز أخذه كرهينة، ولا يجوز الاعتداء على الكرامة الشخصية؛ فالأسير لا يعد سجيناً، وأن حجزه للتخلص من خطورته وليس للانتقام منه، فلا

(١) المركز القانوني لأسرى الحرب: محمد حمد العسبلي، ص (٣٧٨).

تجوز محاسبته عن الأعمال التي قام بها في ساحة العمليات العسكرية، ويجب معاملته بصورة إنسانية، وأن تحفظ كرامته وشخصيته[١].

وعلى اعتبار أن فعل القتل هو فعل محظور حظراً صريحاً، فإنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن تتذرع الدولة الحاجزة بأي ذريعة لارتكاب هذا الفعل ضد الأسرى الواقعين تحت سلطتها.

٢-حق الأسير في عدم تعريض صحته وسلامته البدنية والعقلية للخطر:

جاء في نص المادة (١٣) من اتفاقية جنيف الثالثة: «أنه لا يجوز تعريض أي أسير حرب للتشويه البدني أو التجارب الطبية أو العلمية من أي نوع كان، مما لا تبرره المعالجة الطبية للأسير المعنى أو لا يكون في مصلحته. ولقد أشار النظام الملحق باتفاقية لاهاي لعام ١٩٠٧م إلى هذا الحظر»[٢].

٣-حق الأسير في الحماية من الإهانة وتطفل الجمهور:

نصت على هذا المبدأ الفقرة الثانية من المادة (١٣)، حيث جاء فيها ضرورة حماية أسرى الحرب وفي كل الأوقات، وعلى الأخص ضد جميع أعمال العنف أو التهديد وضد السّباب وفضول الجماهير، وتتخذ الإهانة صوراً عديدة، ومثال ذلك: أن يؤمر الأسرى بالسير جماعات في الشوارع، أو أن يطاف بهم في الطرقات في سيارات مكشوفة؛ وذلك بقصد مشاهدة الجماهير لهم[٣].

---

(١) انظر: المادة (١٢) من اتفاقية جنيف الأولى والثانية لعام ١٩٤٩م، والمادة (٣) من اتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩م، والمادة (٧٥) من البروتوكول الإضافي الأول لعام ١٩٧٧م.

(٢) انظر: المادة (٢٣) من النظام الملحق باتفاقية لاهاي الرابعة لعام ١٩٠٧م.

(٣) القانون الدولي العام: د. عبدالواحد الفار، ص (٢٠٥).

٤-حق الأسير في الحماية من التعذيب:

تنص المادة (١٧) فقرة (٤) من اتفاقية جنيف لسنة ١٩٤٩م على أنه: «لا يجوز الالتجاء إلى التعذيب البدني أو المعنوي، أو أي نوع من أنواع الإكراه على أسرى الحرب، لاستخلاص معلومات منهم من أي نوع كان، وأسرى الحرب الذين يرفضون الإجابة لا يجب تهديدهم أو إهانتهم أو تعريضهم لأي معاملة سيئة».

٥-حق الأسير في الحماية من تدابير القصاص:

حسب ما جاء في الفقرة الثالثة من المادة (١٣)، فإن تدابير القصاص ضد الأسرى تعد فعلاً محظوراً؛ ذلك أن تدابير القصاص وإن كانت من الجزاءات التي يقرها العرف الدولي، إلا أن مشروعيتها مقيدة بعدم مخالفة قواعد القانون الدولي الأخرى، فتدابير القصاص ضد الأسرى تعد عملاً غير مشروع على اعتبار أنها تخالف قواعد القانون الدولي المقررة لحقوق أسرى الحرب المستقلة عن حقوق الدولة التابعين لها، فلو أن دولة قامت بعمل غير مشروع ضد دولة أخرى فلا يجوز لهذه الأخيرة استناداً إلى أعمال الثأر أن تعاملها بالمثل بالقيام بعمل يشكل انتهاكاً لحقوق الإنسان الخاصة برعايا الدولة الأولى من الواقعين تحت سيطرة الدولة الثانية[١].

وبناءً عليه، إذا أعدمت دولة أسرى تابعين لدولة أخرى، فإن هذه الأخيرة لا يجوز لها أن تعدم أسرى الحرب التابعين للدولة الأولى[٢]؛ لأن الخطأ لا يقابل أو يعالج بخطأ مثله.

---

(١) القانون الدولي الإنساني: د. عبدالغني محمود، ص (٨٨).

(٢) القانون الدولي الإنساني: محمد فهاد الشلالدة، ص (١٢٤).

٦-حق الأسير في المساواة وعدم التمييز:

اهتم القانون الدولي الإنساني بمبدأ المساواة بين أسرى الحرب، حيث نصت المادة (١٦) من اتفاقية جنيف الثالثة على: «أنه مع مراعاة أحكام هذه الاتفاقية فيما يتعلق برتب الأسرى وجنسيتهم، ورهناً بأية معاملة مميزة يمكن أن تمنح لهم بسبب حالتهم الصحية، أو أعمارهم، أو مؤهلاتهم المهنية، يتعين على الدولة الحاجزة أن تعاملهم جميعاً على قدم المساواة، دون تمييز ضار على أساس العنصر أو الجنسية أو الدين أو الآراء السياسية، أو أي معايير مماثلة أخرى»[١].

إن مفهوم هذه المادة ينصرف إلى إقرار مبدأ المساواة بين جميع أسرى الحرب في المعاملة من الدولة الحاجزة، بسبب اتحاد مركزهم القانوني، وهو أنهم جميعاً أسرى حرب تابعين لسلطة دولة معادية لدولتهم، ومن ثم لهم جميعاً نفس الحقوق وعليهم ذات الواجبات، كما يفهم أيضاً أنه لا يجب التفرقة بينهم في المعاملة بناءً على العنصر أو الجنسية أو الدين أو الآراء السياسية أو أي معيار آخر للتمييز، إلا أنه من جهة ثانية وكاستثناء على هذا المبدأ، يمكن إجراء تفرقة تعد ضرورية بين بعض أسرى الحرب، مثل تلك التي يتعين وجودها بين الرجال والنساء من الأسرى، أو التفرقة بسبب الرتب العسكرية التي يحملها الأسرى، حيث إنه وبموجب المواد (٤٣، ٤٥) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م، يجب على أطراف النزاع الإبلاغ عن ألقاب ورتب جميع الأشخاص المذكورين في المادة الرابعة من الاتفاقية الثالثة، وهذا ضماناً للمساواة في المعاملة بين الأسرى من الرتب المماثلة[٢].

---

(١) انظر: المادة (١٦) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٢) جرائم الحرب أمام القضاء الجنائي الدولي: محمد حنفي محمود، ص (٢٢٥).

٧-حق الأسير في احترام شخصه وشرفه:

يتضمن احترام شخص الأسير وشرفه وفقاً لما نصت عليه المادة (١٤) من الاتفاقية الثالثة، احترام الوجهين المادي والمعنوي للشخص، ويعني احترام الوجه المادي للشخص الأسير، حظر أي نشاط من شأنه تعريض حياته للخطر، وبهذا الخصوص وردت عدة نصوص في الاتفاقية بما يكفل تنفيذ هذا المبدأ. أما احترام الوجه المعنوي للشخص الأسير، فيتعدى حدود الحماية المادية، بحيث يشمل كافة الصفات الأساسية اللصيقة بشخصية الفرد ككائن إنساني، وتتضمن هذه الصفات مجموعة المعتقدات، سواءً كانت سياسية، دينية أو فكرية وغيرها، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى احترام الرغبة والحرية في ممارستها[١].

وقد تضمنت المادة (١٤) حماية خاصة للنساء، حيث نصت على وجوب معاملة النساء من الأسرى بالاعتبار الواجب لجنسهن، لكنها لم تحدد المقصود من هذه العبارة، ولم تعط مدلولاً حصريًّا يكون من الواجب التقيد به من طرف سلطات الدولة الحاجزة، ومن الأمثلة التي وردت ضمن اتفاقية جنيف الثالثة، فإنه يتضح بأن المقصود من هذه الاعتبارات، هي تلك المرتبطة بالطابع الفيزيولوجي والنفسي للمرأة الأسيرة، كعامل الضعف واعتبارات الشرف والحشمة وغيرها[٢].

---

(١) مسؤولية الفرد الجنائية عن الجريمة الدولية: عباس هاشم السعدي، ص (١٤٤، ١٤٥)؛ وانظر: المواد (٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٤٦، ٤٩، ٩٨، ١٠٨) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٢) المركز القانوني للمرأة في ظل اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩م وبروتوكولها الأول لعام ١٩٧٧م: سيد علي بلمختار، ص (٥٨).

٨-حق الأسير في التمتع بالحاجات الشخصية:

يجوز للدولة الحاجزة بمجرد القبض على الأسير تفتيشه للحصول على ما بحوزته من أسلحة، أو خرائط، أو وثائق عسكرية، أو أية معدات أو مهمات عسكرية، وللأسير الحق في أن يحتفظ بأدواته الخاصة كبطاقته الشخصية، وملابسه العسكرية، ورتبته ونياشينه، وكل ما له قيمة معنوية بالنسبة له كالصور العائلية مثلاً، أما ما يملكه من نقود أو مواد ثمينة أخرى كالقطع الذهبية فيجوز استلامها منه مقابل إيصال يعطي له، ولا يجوز في أي وقت أن يكون الأسير بدون وثيقة تثبت هويته، وعلى الدولة الحاجزة أن تزود بها الأسير الذي لا يحملها، وهو ما تناولته المادة (١٨) من اتفاقية جنيف الثالثة لسنة ١٩٤٩م[1].

٩-حق الأسير في الحماية عند الإجلاء:

بمجرد أن يلقي المقاتل سلاحه، ويتحول إلى أسير حرب، يحق للدولة المعادية اعتقاله وتقييد حركته؛ من أجل منعه من المشاركة في العمليات العسكرية ضدها، وتحقيقاً للالتزام العام بالمحافظة على حياة الأسرى، تقضي المادة (١٩) بوجوب إجلاء أسرى الحرب الذين يقبض عليهم في مناطق القتال بأسرع ما يمكن بعد أسرهم إذا ما سمحت حالتهم بذلك، ونقلهم إلى معسكرات تقع خارج منطقة القتال، وعلى الدولة الحاجزة اتخاذ جميع الاحتياطات؛ حتى يكونوا في مأمن من الخطر، ولا يجوز للدولة

(١) القانون الدولي الإنساني: محمد فهاد الشلالدة، ص (٣٠٨).

الآسرة أن تستبقي في منطقة خطرة إلا الأسرى الجرحى والمرضى، إذا تبين أنهم سيتعرضون لخطر أكبر من جراء نقلهم مما لو بقوا في ذلك المكان.

ويجب أن تتم عملية الإجلاء بطريقة إنسانية، ومعيار ذلك أن تكون مماثلة لطريقة نقل جنود الدولة الحاجزة[1].

١٠-حق الأسير في الحماية أثناء الاستجواب:

إن المعاملة القاسية التي قد يتعرض لها أسرى الحرب أثناء استجوابهم حتمت وضع نص قانوني يكفل تنظيم هذه المسألة، هذا النص يتمثل في المادة (١٧) من اتفاقية جنيف الثالثة لسنة ١٩٤٩م، والذي احتوى على نفس ما جاء في المادة (٥) من اتفاقية جنيف لسنة ١٩٢٩م، إضافة إلى جوانب توضيحية عن المعلومات المطلوبة من الأسير عند استجوابه.

وبموجب نص المادة (١٧) يجب أن يتم الاستجواب بلغة مفهومة للأسير، ولا يلتزم الأسير أثناء استجوابه إلا بالإدلاء باسمه الكامل، ورتبته العسكرية، وتاريخ ميلاده، ورقمه بالجيش أو الفرقة، أو رقمة الشخصي أو المسلسل، فإن لم يستطع الإدلاء بهذه المعلومات فبمعلومات مماثلة، وإذا أخل الأسير بهذه القاعدة جاز للسلطات الآسرة أن تحرمه من بعض المزايا الممنوحة لرتبته العسكرية أو لوضعه[2].

ولا يجوز للدولة الآسرة اللجوء إلى التعذيب البدني أو المعنوي، أو أي نوع من أنواع الإكراه لإجبار الأسير على الإدلاء بأي معلومات ومهما كان نوعها،

---

(١) انظر: المادة (١٩) فقرة (٢)، (٣)، والمادة (٢٠) فقرة (١) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.
(٢) انظر: الفقرات (١، ٢، ٤، ٥) من المادة (١٧) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

كما أنه لا يجوز ممارسة التهديد أو الإهانة أو المعاملة السيئة للأسير الذي يرفض الإجابة عن الأسئلة[١].

١١-حق الأسير في الحجز داخل معسكرات:

يجب على الدولة الآسرة أن تتخذ الترتيبات اللازمة لتحديد أماكن مناسبة لإيواء الأسرى، بحيث يكون من السهل مراقبتهم وتزويدهم بالإمدادات الضرورية في هذه الأماكن[٢]، ويجب أن تتوفر في هذا المأوى المخصص لأسرى الحرب ظروف مماثلة لما يوفر لقوات الدولة الحاجزة المقيمة في المنطقة ذاتها[٣].

وقد حددت اتفاقية جنيف الثالثة مجموعة من الشروط يجب توفرها في معسكرات الأسرى، وهي كما يأتي:

أ- أن تكون مباني تلك المعسكرات مقامة على سطح الأرض وليست تحت الأرض.

ب-أن تكون بعيدة عن المناطق التي يمكن أن تتعرض إلى نيران القتال.

ج-أن يتوفر فيها أماكن للوقاية، إذا ما تعرضت لغازات جوية وغيرها من الأخطار الحربية، بنفس الدرجة التي تتوفر فيها للسكان المدنيين الموجودين في المنطقة الكائن بها تلك المعسكرات.

د- أن يراعى في هذه المعسكرات، توفير متطلبات لا تقل عن مستوى العادات

---

(١) انظر: المادة (١٧) فقرة (٣، ٤) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٢) المركز القانوني لأسرى الحرب: محمد حمد العسبلي، ص (٥٨٤).

(٣) انظر: المادة (٢٥) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

والتقاليد التي كان يعيش عليها الأسرى في بلادهم، كما يحظر أن تقام تلك المعسكرات في مناطق تضر بصحتهم.

هـ-أن تكون المباني المقامة داخل المعسكرات خالية من الرطوبة، وأن تكون مزودة بوسائل الإنارة، والتدفئة، وأدوات مكافحة الحريق، وكافة الأسباب الضرورية للحفاظ على صحة الأسرى.

و- يجب أن تميز تلك المعسكرات بلافتة يكتب عليها بخط واضح هذه الأحرف:

(P.W)، (P.G) وتعني (Prisoners of War) وترجمتها (أسرى الحرب)؛ حتى تتمكن القوات المعادية من تمييزها وتتجنب قصفها أو مهاجمتها، ولا يجوز وضع تلك الحروف على أي معسكرات أخرى خلاف معسكرات أسرى الحرب[1].

القسم الثاني- الحقوق التي تثبت للأسرى طوال فترة الأسر:

يقصد بهذه الحقوق أن تكفل الدولة الآسرة حق الأسرى في المراسلات والاتصال بالخارج، وحقهم في الغذاء والكساء الملائمين، والرعاية الطبية الكافية، وكذا حقهم في ممارسة الشعائر الدينية والأنشطة الفكرية والبدنية.

أولاً- حق الأسرى في المراسلات والاتصال بالخارج:

تضمنت المواد من (٧٠ إلى ٧٧) من اتفاقية جنيف الثالثة حق أسرى الحرب في إقامة علاقات بالخارج، فبالرغم من وجودهم في أماكن وظروف

(١) انظر: المادتان (٢٢، ٢٥) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

خاصة نتيجة أوضاع الأسر، فإنهم على اتصال بالخارج، وخاصة بأهلهم وذويهم وبعض الجهات الأخرى كالمنظمات الإنسانية[١].

وعليه بمجرد وقوعه في الأسر خلال مدة لا تزيد عن أسبوع واحد من تاريخ وصوله إلى المعسكر، وكذلك في حال مرضه أو نقله إلى مستشفى أو إلى معسكر آخر، لأسير الحرب الحق في أن يكتب إلى عائلته من جهة، وإلى الوكالة المركزية لأسرى الحرب من جهة أخرى، ببطاقة توافق بقدر الإمكان للنموذج الملحق بالاتفاقية[٢]؛ لإبلاغهم بوقوعه في الأسر وبعنوانه وحالته الصحية، وترسل هذه البطاقة بأسرع ما يمكن ولا يجوز تأخيرها بأي حال من الأحوال[٣].

كذلك يسمح لأسير الحرب باستلام الخطابات، فإذا رأت الدولة الحاجزة أنه من الضروري تحديد عدد الخطابات التي يرسلها فإنها تحدد، وفي هذه الحالة يجب أن لا يقل عدد الخطابات عن اثنين، والبطاقات بواقع أربع بطاقات كل شهر، وعلى الدولة الحاجزة أن تسمح للأسرى الذين لم تصل أخبار عائلاتهم من مدة طويلة بإرسال برقيات على حسابهم في حال تعذر الاتصال بهم عن طريق البريد العادي[٤]، ولا تفرض على هذه الرسائل قيود إلا ما تقترحه الدولة الحامية لمصلحة الأسرى أنفسهم، أو ما تقترحه اللجنة الدولية للصليب الأحمر، أو أية منظمة إنسانية أخرى تساعد

(١) مدخل إلى القانون الدولي الإنساني: عامر الزمالي، ص (٤٨).
(٢) انظر: النموذج رقم (٢) الملحق باتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.
(٣) انظر: المادة (٧٠) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.
(٤) القانون الدولي الإنساني: محمد فهاد الشلالدة، ص (١٣٠).

الأسرى، وذلك فيما يتعلق برسائلهم فقط بسبب ضغوط استثنائية على النقل والمواصلات[١].

ومن الحقوق الأخرى المكفولة لأسرى الحرب بمقتضى نص المادة (٧٢) هو الحق في استلام طرود فردية أو جماعية، إما عن طريق البريد، أو أي طريقة أخرى تحوى على الأخص مواد غذائية، أو ملابس، أو إمدادات طبية، أو نشرات دينية، أو تعليمية أو ترفيهية، بما في ذلك المواد العلمية وأوراق الامتحانات والآلات الموسيقية والأدوات الرياضية والمواد التي تتيح للأسرى مواصلة الدراسة أو ممارسة نشاط فني. وتعفى طرود الإغاثة المرسلة للأسرى من جميع الرسوم البريدية سواءً كان هذا في الدولة المرسلة أو الدولة المرسل إليها[٢]، فإذا ما تعذر على الدولة المختصة ضمان نقل تلك الطرود، فيمكن أن تتكفل بذلك الدولة الحامية أو اللجنة الدولية للصليب الأحمر أو أي منظمة يعترف بها أطراف النزاع، وعلى الأطراف السامية المتعاقدة في اتفاقية جنيف الثالثة تقديم وسائل النقل اللازمة لذلك، ومنحها تصريحاً بالمرور في إقليمها[٣].

ويجب أن تتم المراقبة البريدية، وفحص الطرود بكيفية لا تعرض محتواها للتلف، وأن يجري الفحص بحضور المرسل إليه، أو زميل مفوض له[٤].

---

(١) انظر: المادة (٧٢) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.
(٢) انظر: المادة (٧٤) فقرة (١) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.
(٣) انظر: الفقرات (١، ٢، ٣) من المادة (٧٥) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.
(٤) انظر: المادة (٧٦) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

ويقع لزاماً على الدولة الحاجزة تقديم كافة التسهيلات لنقل الأوراق أو المستندات أو الأدوات المرسلة من الأسرى أو المرسلة إليهم، وبالخصوص التوكيلات والرسائل القضائية وذلك عن طريق الدولة الحامية، أو الوكالة المركزية لأسرى الحرب المنصوص عليها في المادة (١٢٣)؛ ويقع أيضاً لزاماً عليها في جميع الحالات تقديم التسهيلات لأسرى الحرب في إعداد هذه المستندات والسماح لهم باستشارة المحامين واتخاذ الإجراءات اللازمة للتصديق على توقيعهم(١).

ثانياً- حق الأسرى في الغذاء والكساء:

بالنسبة للحق في الغذاء قررت اتفاقية جنيف الثالثة أن وجبات الطعام الأساسية اليومية يجب أن تكون كافية في كميتها ونوعيتها وقيمتها الغذائية، بحيث تكفل سلامة الحالة الصحية للأسرى، ولا تعرضهم لنقص الوزن أو تفشي الأمراض الناشئة عن سوء التغذية، كما يراعى أن تكون الأطعمة من نفس النوع الذي اعتاد عليه الأسرى في بلادهم(٢).

ويجب تزويد أسرى الحرب بكمية كافية من الماء، ويجب السماح لهم باستعمال التبغ، كما يجب تخصيص مكان لتناول الطعام، ولا يجوز بأي حال من الأحوال أن يقتطع شيء من غذائهم كجزاء تأديبي يصيبهم جميعاً(٣).

---

(١) انظر: المادة (٧٧) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٢) انظر: المادة (٢٦) فقرة (١) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٣) انظر: الفقرتان (٣، ٦) من المادة (٢٦) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

كما يجب أن يسمح للأسرى بقدر الإمكان الاشتراك في إعداد طعامهم، كما يجب السماح لهم بتناول وإعداد الأطعمة التي تكون في حوزتهم، كما يتعين إقامة مطاعم داخل جميع المعسكرات، تقدم ما يحتاجه الأسرى من طعام وغيره، كما يجب مراعاة الأسرى الذين يعملون في الأشغال الشاقة، إذ يجب أن يحصلوا على كميات إضافية من الغذاء؛ حتى يتمكنوا من القيام بهذا العمل، دون أن يتعرضوا للخطر أو الضعف أو سوء التغذية[1].

أما بالنسبة لحق الأسرى في الكساء، فإنه وبمقتضى نص المادة (٢٧) من اتفاقية جنيف الثالثة، على سلطات الدولة الحاجزة تزويدهم بكميات كافية من الملابس والأحذية الملائمة لجو المنطقة المقيمين فيها، وإذا ما استولت الدولة الحاجزة على كميات من ملابس العدو، وكانت مناسبة للمناخ وجب عليها أن تزود بها الأسرى، وعلى الدولة الحاجزة مراعاة استبدال ملابس أسرى الحرب بانتظام وتصليحها، وأن تصرف لمن يقوم بعمل منهم الملابس المناسبة للعمل الذي يقوم به.

ثالثاً- حق الأسرى في الرعاية الطبية والصحية:

أقرت اتفاقيات جنيف ضرورة توفير الرعاية الطبية والصحية للأسرى؛ إذ يجب على الدولة الحاجزة اتخاذ كافة التدابير الصحية اللازمة لتأمين نظافة معسكرات الأسرى وملاءمتها للصحة والوقاية من الأوبئة والأمراض، كما يجب عليها أن توفر مرافق صحية تتوافر فيها الشروط الصحية

(١) انظر: الفقرات (٢، ٤، ٥) من المادة (٢٦) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

ويحتفظ دائماً بها في حالة نظيفة، وكذا تزويد أسرى الحرب بكميات كافية من الماء والصابون[١].

وتنص المادة (٣٠) من الاتفاقية الثالثة على ضرورة أن تتوفر في كل معسكر عيادة مناسبة يحصل فيها الأسرى على ما قد يحتاجون إليه من الرعاية الطبية والعلاج المناسب، كما تؤكد نفس المادة على ضرورة إعداد أمكنة إذا دعت الحاجة إلى عزل المصابين بأمراض معدية أو عقلية، فإذا كانت حالة الأسرى وظروفهم الصحية خطيرة، فإنه يجب نقلهم إلى المستشفيات سواءً كانت مدنية أو عسكرية، ويفضل دائماً أن يعهد بالعناية الطبية إلى أفراد الهيئات الطبية التابعة للدولة، التي يتبعها الأسرى إن وجدوا، ولا يجوز امتناع الأسرى عن عرض أنفسهم على الهيئات الطبية لفحصهم، وتتحمل الدولة الحاجزة كافة مصاريف علاج الأسرى بما في ذلك الأجهزة اللازمة لصحتهم.

وتضطلع الدولة الحاجزة بإجراء تفتيش دوري كل شهر لمراقبة صحة الأسرى؛ وذلك للتأكد من خلوهم من الأمراض المعدية[٢]. وعلى الدولة الحاجزة أن تقوم بعرض الأسرى على السطات الطبية لفحصهم وإعطائهم شهادة رسمية تبين طبيعة مرضهم أو إصابتهم ومدة العلاج ونوعه، وترسل صورة من هذه الشهادة إلى الوكالة المركزية لأسرى الحرب[٣].

---

(١) انظر: المادة (٢٩) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٢) انظر: المادة (٣١) من اتفاقية جنيف الثالث لعام ١٩٤٩م.

(٣) انظر: المادة (٣٠) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

رابعاً- حق الأسرى في ممارسة الشعائر الدينية:

قررت اتفاقية جنيف الثالثة أن لأسرى الحرب حرية كاملة في ممارسة شعائرهم الدينية الخاصة بعقيدتهم، في إطار مراعاة النظام الذي تضعه السلطات العسكرية، وعليها أن تعد أماكن مناسبة لإقامة هذه الشعائر(١)، ويتعين منح نفس الحق لرجال الدين الذين يتم احتجازهم لمساعدة أسرى الحرب على ممارسة دينهم، حيث يباشرون إقامة هذه الشعائر بين أسرى الحرب بتوزيعهم على مختلف المعسكرات وفرق العمل التي يوجد بها أسرى يتبعون نفس القوات، ويتكلمون نفس اللغة، ويعتقدون نفس العقيدة، ويجب أن يستفيدوا في هذا الإطار من التسهيلات اللازمة بما في ذلك وسائل النقل لزيارة الأسرى الموجودين خارج معسكرهم(٢).

خامساً- حق الأسرى في ممارسة النشاطات الفكرية والبدنية:

تنص المادة (٣٨) من اتفاقية جنيف الثالثة على أنه مع مراعاة الأفضليات الشخصية لكل أسير، ينبغي أن تشجع الدولة الحاجزة الأسرى على ممارسة الأنشطة الذهنية والتعليمية والترفيهية والرياضية، وتتخذ التدابير الكفيلة بضمان ممارستها بتوفير الأماكن الملائمة والأدوات اللازمة، وتوفر لأسرى الحرب فرص القيام بالتمارين الرياضية بما في ذلك الألعاب والمسابقات والخروج إلى الهواء الطلق، وتخصيص مساحات فضاء كافية لهذا الغرض في جميع المعسكرات.

---

(١) انظر: المادة (٣٤) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

(٢) الجهاد في الإسلام (دراسة مقارنة بأحكام القانون الدولي العام): توفيق علي وهبة، ص (١٩١)؛ وانظر: المادة (٣٦) من اتفاقية جنيف الثالثة لعام ١٩٤٩م.

كما يجب على الدولة الحاجزة أن تمكن الأسرى من تنمية قدراتهم العقلية بتوفير الكتب والمجلات والصحف والأجهزة والأدوات، التي يحتاجون إليها للقيام بأوجه نشاطهم الثقافي.

الخلاصة: بعد استعراض حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، تبين للباحث أن القانون الدولي الإنساني يلتقي مع ما تقرره الشريعة الإسلامية في معاملة الأسرى بشكل اجمالي، ولكن هناك فروق بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي في الأمور التالية:

١. النظام الإسلامي له قدم السبق المطلق في النص على تلك الحقوق وإقرارها، والتي كانت وفق تشريع محكم وثابت وواضح في فرض تلك الحقوق في وقت لم تعرف البشرية للضعفاء حقوقاً ولا للحروب قانوناً، وكانت الشريعة السائدة هي شريعة الغاب لا تعرف حقًّا ولا عدلاً ولا رحمة.

٢. إن حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية تعد واجباً على المسلمين يتعبدون الله بها؛ بينما الحقوق التي يقررها القانون الدولي الإنساني ليس لها صفة الإلزام ولا القدسية، ويترك للدول احترام تلك القوانين بشكل غير ملزم، ولذلك نجد أن كبرى الدول الموقعة على الاتفاقيات والقوانين المثبتة لتلك الحقوق هي نفسها الدول التي تنتهكها وتتحلل منها.

٣. اتسم التصور الإسلامي لحقوق الأسرى بالموضوعية والشمول؛ فقد وضع مبادئ ثابتة للإحسان للأسير، وتشمل كل صور الإحسان وتمنع كل صور الإساءة، بينما اهتم القانون الدولي بالتفاصيل، والتي يمكن التفاف الدول عليها إذ لم تكن صورة الحق مذكورة ومنصوص عليها.

ملخص البحث:

لقد جاء هذا البحث ليؤكد على أهم حقوق الأسرى والمعتقلين التي كفلتها الشريعة الإسلامية السمحاء والقانون الدولي الإنساني، وهذا البحث له من الأهمية البالغة في واقعنا المعاصر الذي يواجه فيه الإسلام حملة شعواء، يقصد منها تشويه صورة الإسلام وإثارة الشبهات حول عدالته ورقي أحكامه وجمالها من كل جوانبه، ومنها جانب التعامل مع الأسرى والمعتقلين، ليأتي هذا البحث ليظهر مدى اهتمام الإسلام بالأسرى، وضمان حقوقهم الإنسانية، ومدى احترامه لإنسانيتهم، في وقت أصبح معتاداً فيه إذلال الأسرى، وانتهاك حقوقهم، وامتهان حرياتهم التي كرم الله بها الإنسان.

الخاتمة

من خلال هذا العرض لموضوع حقوق الأسرى في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني، خلص الباحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً- النتائج:

١-لم يرد ذكر مصطلح القانون الدولي الإنساني في الشريعة الإسلامية، ولم يرد فيها التبويب الوارد في تقسيمات القانون الدولي الإنساني الحديث، وإنما جاءت النصوص الشرعية بخطوط عامة، يمكن أن يصاغ منها نظام محكم وقواعد رئيسة في كل ما يتعلق بقضايا الحروب

وسياساتها وإدارتها، واحتواء آثارها بما يعود على البشرية بالخير، ويحميها من ويلات الحروب، كما يمكن أن يُستنبط منها نظام محكم وتشريع إنساني عادل رحيم، يصلح أن يتخذ لجميع الأمم في العالم؛ لأن الشريعة الإسلامية تتميز بالشمول والإنسانية والعموم، وقواعدها ملزمة للمسلمين وغيرهم في السلم والحرب.

٢-لا يوجد خلاف بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي الإنساني من حيث مدلول القانون الدولي الإنساني، إلا من حيث المصادر التي تستمد منها القواعد والأحكام، ومن ثم لا يوجد في الشريعة الإسلامية ما يمنع من استخدام مصطلح القانون الدولي الإنساني للدلالة على حقوق الإنسان زمن الحرب، علاوة على ذلك أن المسؤولية في القانون الدولي الإنساني دنيوية فقط، في حين أنها في الشريعة الإسلامية دنيوية وأخروية؛ لأن مقصدها عبادة الله -عز وجل-.

٣-مفهوم الأسر في القانون الدولي الإنساني أوسع دلالة مما عليه الحال في الشريعة الإسلامية؛ حيث إن الشريعة الإسلامية حصرت أسرى الحرب على الرجال المقاتلين من الكفار أثناء القتال في حرب إسلامية أو بعده.

٤-القانون الدولي الإنساني يلتقي مع ما تقرره الشريعة الإسلامية بشكل إجمالي، ولكن الشريعة الإسلامية تتميز عن القانون الدولي الإنساني بالإجراءات الإلزامية، التي تقتضيها العقيدة الإسلامية، وتحتمها التكاليف الشرعية الملزمة، مما يجعل معاملة الأسرى في الإسلام منضبطة بنظام شرعي محكم ثابت، لا يجوز التعدي عليه أو تجاوزه بأي حال من

الأحوال، بيد أن القانون الدولي الإنساني يفتقر إلى القوة الإلزامية، ولم يقوَ بعد على التخلص من المزاجية والغطرسة واتباع الهوى والمفاهيم المغلوطة عن الإسلام والمسلمين.

٥-للشريعة الإسلامية قصب السبق في كل ما يتعلق بكرامة الإنسان، وحفظ حقوقه الفطرية، والمدنية، ومنها حقوق الأسرى؛ حيث إن الإسلام اهتم بترشيد الحروب، وعالج آثارها بمعالجات تليق بالإنسان وتكريمه، وحد من ويلاتها قبل أن يعرف ذلك القانون الدولي الإنساني بقرون عديدة، بل إن الإسلام كان وراء ظهور التشريعات الإنسانية في القانون الدولي، ومنها تشريعات الأسرى، التي لم تزل في إطارها النظري في القوانين الدولية، وفي الجانب العملي التطبيقي تلقى التعثر، وتخضع لمزاجية أصحاب القوة والنفوذ ولا يهمها غير مصالحها ونفوذها، ولو على حساب انتهاك كرامة الإنسان، وتجاوز حقوقه، بينما الإسلام جاء بنظام إنساني محكم ملزم ديانةً لا يملك أحد تجاوزه.

٦-إن التصور الإسلامي لحقوق الأسرى ينبع من النظرة الإنسانية التي ينظر بها الإسلام إلى الأفراد، منهم على اختلاف: ألوانهم وأشكالهم ودياناتهم ومعتقداتهم، يشتركون جميعاً في صفة الإنسانية.

٧-عجز اتفاقية جنيف لعام ١٩٤٩م عن معالجة معضلة أسرى الحرب التي مازالت تنتظر الحل الجذري، فما زال الأسرى يعانون من وحشية المعاملة وصنوف العذاب وألوان التنكيل مما يتنافى وأبسط حقوق الإنسان. وفي نظري أن السبب في ذلك يرجع إلى خمسة عوامل تتلخص في: عدم كفاية

النصوص الواردة في اتفاقية جنيف، مما يستدعي إعادة النظر فيها، وعدم وجود الجزاء الرادع، وغياب السلطة القضائية التي تقوم بمحاكمة من يخل بأحكام هذه الاتفاقية، وافتقار المجتمع الدولي إلى الجهاز التنفيذي الذي يقوم بتطبيق العقوبات بحق المخالفين، وازدواج معايير الهيئات الدولية.

ثانياً- التوصيات:

يوصي الباحث بما يلي:

١-إن اساءة معاملة الأسرى في زماننا هذا لدى العديد من الدول الآسرة لهو برهان قاطع على أنها معضلة واقعية مريرة، تحتاج إلى مزيد من جهود المنظمات الدولية والدارسين والفقهاء ورجال القانون؛ لمحاولة وضع العلاج الشافي لهذه المعضلة الإنسانية الخطيرة.

٢-يجب على رئيس الدولة الإسلامية أن يتخذ كافة الإجراءات والتدابير اللازمة لفك أسارى المسلمين، ولا يجوز بحالٍ من الأحوال أن يتركهم أسرى عند الأعداء، وعليه أن يحررهم من ربقة الأسر بأي ثمن كان، بالمال، أو بالأسرى، أو بالقتال؛ حتى لا يبقوا تحت سيطرة الكفار وتحت العذاب الشديد، قال تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١].

٣-ضرورة اتخاذ التدابير المحلية والإقليمية والدولية لاستنقاذ الأسرى الذين يتعرضون إلى أسوأ المعاملة، وتتعرض حياتهم للخطر، وتمتهن كرامتهم وشرفهم وإنسانيتهم.

٤-ضرورة توجيه الاهتمامات الدولية الإنسانية إلى الناحية التطبيقية العملية، والبحث في الإجراءات العملية الإلزامية للقوانين الإنسانية؛ حيث

إن الأنظمة واللوائح والتشريعات الإنسانية موضع اتفاق في الغالب بين الشريعة الإسلامية والقوانين الدولية الإنسانية.

٥-ضرورة التعريف بقضية الأسرى والمعتقلين، وإعلان أمرهم، وإشهار مظلمتهم في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، وفي المحافل الدولية، وعند من يُرجى قيامه بنصرتهم وتقديم الدعم والمساندة.

٦-حث أفراد المجتمع على الإكثار من الدعاء لأسرى المسلمين في الخلوات والجماعات.

٧-مؤازرة أُسر الأسرى والمعتقلين وعائلاتهم، وتقديم كل الدعم الممكن والمساندة لتعزيز صبرهم وصمودهم.

٨-ضرورة تفعيل أجهزة الرقابة الدولية على تطبيق قواعد الحماية، وذلك باستحداث جهاز خاص بذلك، يتميز بالإلزامية في ممارسة اختصاصه بالتعاون والتنسيق مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر.

٩-ضرورة تحديد العقوبات التي توقع على مرتكبي المخالفات الجسيمة على أسرى الحرب، بدلاً من تركها للقوانين الداخلية للدولة.



المصادر والمراجع:

*القرآن الكريم.

١. إبراهيم أنيس ورفاقه، المعجم الوسيط، الطبعة الثانية، بدون دار للنشر، ١٩٧٢م.

٢. ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت- لبنان، ١٩٩٠م.

٣. ابن هشام (جمال الدين بن هشام الأنصاري)، مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب، حققه وعلق عليه الدكتور: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، راجعه: سعيد الأفغاني، الطبعة الخامسة، دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٩٧٩م.

٤. ابن كثير (الإمام أبو الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي)، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٥. ابن قدامة (أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة)، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض- السعودية.

٦. ابن تيمية (تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام الحراني)، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ١٤١٩هـ

٧. ابن المنذر (أبو بكر محمد بن إبراهيم)، الإقناع، تحقيق: عبدالله بن عبدالعزيز الجبرين، الطبعة الثانية، مكتبة الرشيد، الرياض- السعودية، ١٤١٤هـ

٨. ابن رشد (محمد بن أحمد بن محمد الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٧٤م.

٩. ابن الهمام (كمال الدين محمد بن عبدالواحد)، فتح القدير على الهداية، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٠. ابن هشام (عبدالملك بن هشام)، السيرة النبوية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١١. ابن ماجة (أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني)، سنن ابن ماجة، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض- السعودية.

١٢. إحسان الهندي، أحكام الحرب والسلام، الطبعة الأولى، دمشق- سوريا، ١٩٩٣م.

١٣. إحسان الهندي، الإسلام والقانون الدولي، الطبعة الأولى، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩م.

١٤. إحسان عبد المنعم سمارة، وغالب حوامدة، معاملة أسرى الحرب في الإسلام والقانون الدولي (بحث منشور بمجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، المجلد الثالث- العدد الثاني عشر- كانون الأول ٢٠١١م).

١٥. الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب)، القاموس المحيط، الطبعة السادسة، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٩٩٨م.

١٦. الشيباني (محمد بن الحسن الشيباني)، السير الكبير وشرحه للسرخسي، تحقيق: محمد حسن محمد الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤١٧هـ، وطبعة مصر، ١٩٦٠م.

١٧. الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت – لبنان.

١٨. الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)، نيل الأوطار، مكتبة الدعوة الإسلامية، شباب الأزهر، مصر.

١٩. القرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي)، الذخيرة، تحقيق: محمد بوخبزة، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ١٩٩٤م.

٢٠. الفراء (أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٤م.

٢١. الفراء الحنبلي (أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء)، الأحكام السلطانية، دار الفكر، بيروت- لبنان.

٢٢. الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب)، الأحكام السلطانية، الطبعة الثالثة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٩٧٣م.

٢٣. الشيرازي (إبراهيم بن علي الشيرازي)، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الفكر، بيروت- لبنان.

٢٤. الكاساني (علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٢٥. السرخسي (شمس الدين السرخسي)، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٢٦. الشربيني (محمد الشربيني الخطيب)، مغنى المحتاج على متن المنهاج للنووي، مكتبة ومطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٣٣م.

٢٧. الرازي (فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين بن علي التميمي البكري الرازي الشافعي)، التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٠م.

٢٨. البيضاوي (ناصر الدين عبدالله بن محمد الشيرازي البيضاوي)، تفسير البيضاوي المسمى (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) المطبوع مع حاشية محيي الدين زادة، دار صادر، بيروت- لبنان.

٢٩. البخاري (محمد بن إسماعيل البخاري)، صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية، استانبول- تركيا، ١٩٨١م.

٣٠. الصنعاني (محمد بن إسماعيل الصنعاني)، سبل السلام، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٣١. الشافعي (محمد بن إدريس الشافعي)، الأم، شركة الطباعة الفنية، مصر، ١٩٦١م.

٣٢. الإمام أحمد (أحمد بن محمد ابن حنبل)، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، مصر.

٣٣. الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي)، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تحقيق: أحمد شاكر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٣٤. البهوتي (منصور بن يونس بن إدريس)، كشاف القناع في متن الاقناع، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ١٩٩٧م.

٣٥. الزيلعي (فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي)، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان.

٣٦. الدسوقي (محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للشيخ العدوي الشهير بالدردير، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٦م.

٣٧. القرطبي (أحمد بن رشد القرطبي) جامع الأحكام الفقهية للإمام القرطبي من تفسيره، جمع وتصنيف: فريد عبدالعزيز الجندي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٤م.

٣٨. الشاشي القفال (سيف الدين أبي بكر محمد بن أحمد)، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، الطبعة الأولى، دار الباز، مكتبة الرسالة الحديثة، الأردن- عمان، ١٩٨٨م.

٣٩. الآلوسي (أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوسي البغدادي)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٩٩٤م.

٤٠. الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مطبعة الأوقاف الإسلامية، ١٣٣٥هـ وطبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٩٨٥م.

٤١. المنتقى الهندي (علي بن حسام الدين الشهير بالمنتقى الهندي)، منتخب كنز العمال، المطبعة الميمنية بمصر، سنة ١٣١٣هـ.

٤٢. السرخسي (محمد بن أحمد السرخسي)، شرح السير الكبير، تحقيق: صلاح الدين المنجد، طبعة شركة الإعلانات المصرفية بمصر، ١٩٧٢م.

٤٣. الرازي (الإمام محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي)، مختار الصحاح، الطبعة الرابعة، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ١٩٩٨م.

٤٤. الفيومي المقرئ (أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقرئ)، المصباح المنير، الطبعة الثانية، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ١٩٩٧م.

٤٥. المرداوي (علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان)؛ الانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٩٨٦م.

٤٦. المجلة الدولية للصليب الأحمر، العدد (٧٢٨) مارس- إبريل، سنة ١٩٨١م.

٤٧. اللجنة الدولية للصليب الأحمر- قسم الصحافة والإعلام، مركز بعثة اللجنة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

٤٨. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القانون الدولي الإنساني، جنيف، سويسرا، مارس ٢٠٠٦م.

٤٩. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، تعرف على اللجنة الدولية للصليب الأحمر، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، جنيف، سويسرا، سبتمبر ٢٠٠٦م.

٥٠. اللجنة الدولية للصليب الأحمر، محرومون من الحرية، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، جنيف، سويسرا، سبتمبر ٢٠٠٦م.

٥١. توفيق علي وهبة، الجهاد في الإسلام (دراسة مقارنة بأحكام القانون الدولي العام)، الطبعة الرابعة، دار اللواء، الرياض، السعودية، ١٩٨١م.

٥٢. جعفر عبدالسلام، القانون الدولي الإنساني في الإسلام، مجلة كلية الشريعة والقانون، جامعة الأزهر، العدد الثاني، ١٩٨٦م.

٥٣. جان بكتيه، القانون الدولي الإنساني وحماية ضحايا الحرب، (بحث منشور في كتاب مدخل في القانون الإنساني الدولي والرقابة الدولية على استخدام الأسلحة)، تحرير: محمد شريف بسيوني، طبعة ١٩٩٩م.

٥٤. حامد سلطان، أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٨٦م.

٥٥. رشاد عارف السيد، نظرات حول قانون حقوق الإنسان في النزاع المسلح، المجلة المصرية للقانون الدولي، العدد (٤١)، ١٩٨٥م.

٥٦. زيد بن عبدالكريم الزيد، مقدمة القانون الدولي الإنساني في الإسلام، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر بالسعودية، ٢٠٠٤م.

٥٧. سهيل حسين الفتلاوي، نظام أسرى الحرب، دار القادسية للطباعة، بغداد- العراق، ١٩٨٣م.

٥٨. سهيل حسين الفتلاوي، القانون الدولي العام في السلم، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ٢٠١٠م.

٥٩. سهيل حسين الفتلاوي، جرائم الحرب وجرائم العدوان، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، ٢٠١١م.

٦٠. سيد علي بلمختار، المركز القانوني للمرأة في ظل اتفاقيات جنيف الأربع لعام ١٩٤٩م وبروتوكولها الأول لعام ١٩٧٧م (رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في القانون الدولي والعلاقات الدولية) جامعة الجزائر، ٢٠٠١-٢٠٠٢م.

٦١. سليمان الطبراني، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور، ومحمود الحاج أمرير، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

٦٢. سليمان الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مكتبة العلوم والحكم، الموصل- العراق، ١٤٠٤هـ.

٦٣. شريف عتلم، (محرر) محاضرات في القانون الدولي الإنساني (محاضرة بعنوان مبادئ القانون الدولي الإنساني للدكتور جان بكتيه)، الطبعة الثالثة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ٢٠٠٣م.

٦٤. شريف عتلم، القانون الدولي الإنساني، (تطوره ومبادئه) في: دراسات في القانون الدولي الإنساني، الطبعة الأولى، دار المستقبل العربي، القاهرة، مصر، ٢٠٠٠م.

٦٥. شريف عتلم، محاضرات في القانون الدولي الإنساني، الطبعة الأولى، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، دار المستقبل العربي، القاهرة، ٢٠٠١م.

٦٦. عامر الزمالي، مدخل إلى القانون الدولي الإنساني، الطبعة الثانية، المعهد العربي لحقوق الإنسان، اللجنة الدولية للصليب الأحمر، تونس، ١٩٩٧م.

٦٧. ٦٧-عباس هاشم السعدي، مسؤولية الفرد الجنائية عن الجريمة الدولية، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٢م.

٦٨. عبدالغني محمود، القانون الدولي الإنساني (دراسة مقارنة بالشريعة الإسلامية)، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ١٩٩١م.

٦٩. عبدالغني محمود، حماية ضحايا النزاعات المسلحة في القانون الدولي الإنساني والشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، بعثة اللجنة الدولية للصليب الأحمر، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٧٠. عبدالواحد محمد يوسف الفار، أسرى الحرب (دراسة فقهية وتطبيقية في نطاق القانون الدولي العام والشريعة الإسلامية)، عالم الكتب، القاهرة، مصر، ١٩٧٥م.

٧١. عبدالكريم زيدان، نظرات في الشريعة الإسلامية، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، ١٤٢١هـ.

٧٢. عبدالله الأشعل، ظاهرة المرتزقة في العلاقات الدولية وخطرها على العالم الثالث، المجلة المصرية للقانون الدولي، مجلد (٣٩)، ١٩٨٣م.

٧٣. عبدالرحمن الخليلي بن أحمد الفراهيدي، العين، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٤. عبدالرحمن أبو النصر، القانون الدولي العام، الطبعة الرابعة، مكتبة القدس، غزة- فلسطين، ٢٠١٢م.

٧٥. علي صادق أبو هيف، القانون الدولي العام، الجزء الأول، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، بدون تاريخ النشر.

٧٦. عمر سعد الله، القانون الدولي الإنساني (وثائق وآراء) الطبعة الأولى، دار مجدلاوي، عمان- الأردن، ٢٠٠٢م.

٧٧. عمر سعد الله، تطور تدوين القانون الدولي الإنساني، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت- لبنان، ١٩٩٧م.

٧٨. غسان الجندي، المرتزقة والقانون الدولي، المجلة المصرية للقانون الدولي، المجلد (٤١)، ١٩٨٥م.

٧٩. فاطمة بلعيش، حماية أسرى الحرب في القانون الدولي الإنساني، (مذكرة لنيل شهادة الماجستير في القانون العام، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف، كلية العلوم القانونية والإدارية)، ٢٠٠٧-٢٠٠٨م.

٨٠. فتحي رضوان، من فلسفة التشريع الإسلامي، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٩م.

٨١. محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ١٩٩٥م.

٨٢. محمد حمد العسبلي، المركز القانوني لأسري الحرب في القانون الدولي الإنساني، الطبعة الأولى، منشأة المعارف- الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٥م.

٨٣. محمد حنفي محمود، جرائم الحرب أمام القضاء الجنائي الدولي، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر، ٢٠٠٦م.

٨٤. محمد عبدالجواد الشريف، قانون الحرب (القانون الدولي الإنساني)، الطبعة الأولى، المكتب المصري الحديث، مصر، ٢٠٠٣م.

٨٥. ٨٥-محمد فهاد الشلالدة، القانون الدولي الإنساني، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، ٢٠٠٥م.

٨٦. محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق: فهيم محمد شلتوت وزميله، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٤١٣هـ.

٨٧. مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري)، صحيح مسلم بشرح النووي، نشر وتوزيع رئاسة: إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية.

٨٨. مصطفى كامل شحاتة، الاحتلال الحربي وقواعد القانون الدولي المعاصر (مع دراسة عن الاحتلال الإسرائيلي للأقاليم العربية)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١م.

٨٩. هاني بن علي الطهراوي، أحكام أسرى الحرب (دراسة مقارنة بين القانون الوضعي والشريعة الإسلامية)، الطبعة الأولى، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض- المملكة العربية السعودية، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٩٠. وهبة الزحيلي، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، القاهرة، مصر، ١٩٨١م.

٩١. وهبة الزحيلي، آثار الحرب في الفقه الإسلامي (دراسة مقارنة)، الطبعة الثالثة، دار الفكر، دمشق، سوريا، ١٩٩٨م.

٩٢. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٤١٩هـ.

٩٣. وفاء مرزوق، أسرى الحرب في الفقه الإسلامي والاتفاقيات الدولية، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت- لبنان، ٢٠٠٨م.



فتاوي الفقهاء(*)

❁ الحجر على الأشخاص الذين تكون مضرتهم للعموم .

علي حيدر

❁ حكم من حبس على ولديه ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما وأعقاب أعقابهما ما تناسلوا.

أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد

❁ حكم السحر.

أبو زكريا يحيى بن شرف النووي

❁ حكم من يشتري ممن في ماله حلال وحرام.

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد ابن قدامة

(*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضًا من فتاوى السلف، للدلالة على حيوية الفقه الإسلامي، ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة.

الحجر على الأشخاص الذين تكون مضرتهم للعموم

علي حيدر

ويحجر على بعض الأشخاص الذين تكون مضرتهم للعموم، لدفع الضرر العام وهم، الطبيب والمفتي الماجن والمكاري المفلس، ولنوضح الآن البحث عن هؤلاء الأشخاص الثلاثة.

الطبيب الجاهل: هو الذي يعطي الأدوية المهلكة للناس، ويسقيهم إياها عن غير علم، والذي لا يستطيع دفع الضرر عند ظهور المضرة والتهلكة (الطحطاوي).

المفتي الماجن: هو من يعلم الناس الحيل الباطلة، أي: الحيل المؤدية إلى الضرر، والذي يفتي عن جهل، ولا يبالي بتحليل الحرام وتحريم الحلال (أبو السعود المصري).

يقولون: رجل ماجن، والماجن مأخوذ من المجون، واسمه بضم الميم مجان، معناه الصلب والغليظ، والذي لا يخشى كلام الناس، ولا يبالي بما صنع، يعني: هو الذي لا يستحيي ولا يخجل، ولعله مأخوذ من غلظ الوجه إذا قل حياؤه، وهذا اللفظ ليس بعربي محض. المكاري المفلس، هو من ليس لديه دابة، وليس لديه وسائط أخرى للنقل، كما أنه ليس لديه نقود لشراء ذلك، ويكري الناس دواب، ومتى جاء وقت تسليمها للمستأجر يختفي، وبما أن بعض الناس يعتمدون على كلام ذلك المكاري، فيعطونه قسما من الأجر سلفًا فيصرف ذلك في مرافقه وحوائجه، ومتى حل وقت الذهاب إلى المحل المقصود اختفى، فتتلف بذلك أموال الناس، إذ إنهم لا يصلون المكان

المقصود في الوقت الذي يختارونه، وبذلك يفوت مقصودهم (الهندية في الباب الأول من الحجر).

إن هؤلاء المفسدين أي: اللذين يفسدون الأبدان والأموال والأديان يمنعون، إذ يختار الضرر الخاص لدفع ضرر عام، والمنع المذكور هو من قبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (رد المحتار)، لكن المراد هنا من الحجر المنع من إجراء العمل لا منع التصرفات القولية، يعني: أن منع هؤلاء على هذا الوجه ليس من باب الحجر على السفيه.

وعليه فلو باع الطبيب الجاهل بعد المنع والحجر دواء، فكما أن بيعه يكون نافذًا فالمفتي الماجن لو أفتى بعد الحجر وكان مصيبًا في فتواه كان ذلك جائزًا.

وتدل هذه الأحوال على أن المقصود في الحجر على هؤلاء ومنعهم هو المنع الحسي (التنوير، أبو السعود، الطحطاوي، رد المحتار)، وعليه فقد جاء في الفقرة الأولى من هذه المادة: (يحجر) ولو قيل (يمنع) لكان أولى، ولكن قد يقال: إن التعبير به أردع (الدر المنتقى)، وقد ألحق بعض العلماء المحتكرين ومن يبيع الحوائج الضرورية بأغلى من قيمتها بهؤلاء الثلاثة، ولكن بما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واسع، فيجب أن لا يقصر مثل هذا الحجر والمنع على هؤلاء فقط، أما لو أراد أحد أن يتعاطى أو أن يتعلم صنعة أو حرفة من أهلها؛ فليس لأصحاب تلك الصنعة أو الحرفة أي: ليس لنقبائها الحجر عليه ومنعه، بداعي أنهم لا يريدون أن يتعاطى تلك الصنعة أو أن يعلموه إياها، وذلك كما سيبين في المادة الآتية (رد المحتار)[1].

---

(١) دررالحكام شرح مجلة الأحكام ج٤ ص٦٠٣.

حكم من حبس على ولديه ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما وأعقاب أعقابهما ما تناسلوا

أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد

وكتب إليه رضي الله عنه أحد الفقهاء المشاورين بجيان يسأله عن مسألة حبس - وذلك سنة ثلاث عشرة وخمس مئة. بسم الله الرحمن الرحيم. صلى الله على محمد وآله وسلم. جوابك - رضي الله عنك ووفقك - في رجل حبس ملكاً على ابنيه، فقال في إشهاده: ملكي هذا حبس على ابني فلان وفلان، ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما ما تناسلوا. فمات الابنان ولهما بنون وبنو بنين، فأراد بنو البنين أن يدخلوا مع من فوقهم.

فبين لنا وفقك الله وسددك وجه الحكم في ذلك. وهل يكون الترتيب في الدرجة التي ذكر فيها، ثم على أعقابهما لا غير، أو يكون فيها، أو فيما بعدها؟ وإن كان في ذلك اختلاف. فما تختار منه؟ ووجهه موفقاً معاناً مسدداً إن شاءالله تعالى.

فأجاب: - أدام الله توفيقه ـ على ذلك بهذا الجواب. تصفحت سؤالك ووقفت عليه. وإذا كان نص التحبيس على ما ذكرته فيه، فلبني البنين الدخول في الحبس مع من فوقهم من بني البنين. هذا نص مالك في المدوّنة. ولا اختلاف أحفظه في أنهم يدخلون معهم، لأنه قد شرك بينهم بالواو، التي هي موضوعة لإدخال الثاني فيما دخل فيه الأول.

وإنما الاختلاف هل يقسم ذلك بينهم بالسوية، أو على قدر الحاجة؟

والذي جرى به العمل يقسم ذلك بينهم على السوية والذكر والأنثى والغني والفقير.

واختلف أيضاً هل يدخل في ذلك أولاد البنات عند مالك؟ على ثلاث أقوال:

أحدها: أنهم لا يدخلون فيه على مذهبه بحال، لأن ولد البنت ليس بعقب عنده.

والثاني: أنه يدخل فيه على مذهبه أولاد بنات الابنين المسلمين، لأن بناتهما من عقبهما/ فأولادهن من عقب عقبهما. فوجب أن يدخلوا في الحبس، لقوله فيه: وعلى أعقاب أعقابهما، ولا يدخل فيه على هذا القول أولاد بنات بني الابنين ولا أولاد بناتها، إلا أن يقول: ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما، وأعقاب أعقاب أعقابهما، وكذلك كل ما زاد تعقيبًا يدخل ولد البنات إلى تلك الدرجة التي انتهى إليها ولد اقتصر على قوله: ثم على أعقابهما ما تناسلوا، ولم يزد أعقاب أعقابهما لما دخل في الحبس أحد من أولاد بنات الابنين على مذهب مالك - رحمه الله -. وبهذا القول حضرت شيخنا الفقيه أبا جعفر ابن رزق رحمه الله يفتي، وبه جرى العمل، وهو أظهر الأقوال.

والقول الثالث: أنه يدخل في ذلك على مذهب مالك: أولاد بنات الابنين وأولاد بنات بني بنيهما وبناتهما ما سفلوا لقوله: ما تناسلوا بعد أن قال: ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما، بخلاف إذا اقتصر على قوله: ثم على أعقابهما وأعقاب أعقابهما، ولم يقل: ما تناسلوا، ولا يدخل أحد من بني الابنين المسميين مع أبيه في الحبس ما دام حيًّا لقوله: ثم على أعقابهما، ولو قال: وعلى أعقابهما لدخل معه قيل: فيما فضل عنه، وقيل: بالسوية، وقيل:

على قدر الحاجة، لأنهم فرقوا في أحد الأقوال بين حكم الولد وولد الولد، وبين حكم ولد الولد وولد ولد الولد إذا شرك بينهم بالواو، فقالوا فيه: إنه يؤثر الولد على ولد الولد، فلا يدخل ولد الولد، إلا فيما فضل عن الولد، ولم يقولوا ذلك في ولد ولد الولد مع ولد الولد. وبالله تعالى التوفيق لا شريك له.[1]

حكم السحر

أبو زكريا يحيى بن شرف النووي

الساحر قد يأتي بفعل أو قول يتغير به حال المسحور؛ فيمرض ويموت منه. وقد يكون ذلك بوصول شيء إلى بدنه من دخان وغيره، وقد يكون دونه.

وقال أبو جعفر الأستر آبادي من أصحابنا: لا حقيقة للسحر، وإنما هو تخييل؛ والصحيح أن له حقيقة كما قدمناه، وبه قطع الجمهور، وعليه عامة العلماء، ويدل عليه الكتاب والسنة الصحيحة المشهورة.

ويحرم فعل السحر بالإجماع، ومن اعتقد إباحته فهو كافر، وإذا قال إنسان: تعلمت السحر، أو أحسنه، استوصف؛ فإن وصفه بما هو كفر فهو كافر؛ بأن يعتقد التقرب إلى الكواكب السبعة.

قال القفال: ولو قال: أفعل بالسحر بقدرتي دون قدرة الله تعالى فهو كافر، وإن وصفه بما ليس بكفر فليس بكافر.

---

(١) فتاوى ابن رشد ج٢ ص١٠٣٤-١٠٣٦.

وأما تعلم السحر وتعليمه؛ ففيه ثلاثة أوجه، الصحيح الذي قطع به الجمهور: أنهما حرامان، والثاني: مكروهان، والثالث: مباحان، وهذان إذا لم يحتج في تعليمه إلى تقديم اعتقاد هو كفر.

قلت: قال إمام الحرمين في كتابه «الإرشاد»: لا يظهر السحر إلا على فاسق، ولا تظهر الكرامة على فاسق، وليس ذلك بمقتضى العقل، ولكنه مستفاد من إجماع الأمة. وذكر المتولي في كتابه «الغنية» نحو هذا. والله أعلم.

واعلم أن التكهن، وإتيان الكهان، وتعلم الكهانة والتنجيم والضرب بالرمل وبالشعير والحصى، وتعليم هذه كلها حرام، وأخذ العوض عليها حرام بالنص الصحيح في حلوان الكاهن، والباقي بمعناه، وقد أوضحت هذا الفصل في «تهذيب الأسماء واللغات» عند ذكر الحلوان والكهانة، ونبهت فيه على النصوص، وأقوال العلماء في تحريمه، ولا يغتر بجهالة من يتعاطى الرمل وإن نسب نفسه، أو نسبه الناس إلى علم، كما لا يغتر به فيما يعرفه من حاله من تساهله في الشبهات،وبعض المحرمات، وأما الحديث الصحيح: «كان نبي من الأنبياء يخط؛ فمن وافق خطه فذاك» فمعناه: من علمتم موافقته له؛ فلا بأس، ونحن لا نعلم الموافقة، فلا يجوز؛ لأن الجواز معلق بمعرفة الموافقة. والله أعلم.

والقتل بالسحر لا يثبت بالبينة؛ لأن الشاهد لا يعلم قصد الساحر، ولا يشاهد تأثير السحر؛ وإنما يثبت ذلك بإقرار الساحر، وقد سبق في الجنايات أنه إذا قال: قتلته بسحري، وسحري يقتل غالبًا؛ فقد أقر بقتل العمد. وإن قال: وهو يقتل نادرًا، فهو إقرار بشبه العمد، وإن قال: أخطأت من

اسم غيره إلى اسمه؛ فهو إقرار بالخطأ، ثم دية شبه العمد، ودية الخطأ المخففة، كلاهما في مال الساحر، ولا تطالب العاقلة بشيء إلا أن يصدقوه؛ لأن إقراره عليهم لا يقبل، كما سيأتي في باب العاقلة إن شاء الله تعالى. وقوله في «الوجيز» هي على العاقلة خطأ وسبق قلم، لم يذكره غيره، ولا هو في «الوسيط».

قال الشافعي رحمه الله في «الأم» : لو قال: أمرض بسحري ولا أقتل، وأنا سحرت فلانا فأمرضته؛ عزر، قال: ولو قال: لا أمرض به، ولكن أوذي؛ نهي عنه؛ فإن عاد عزر؛ لأن السحر كله حرام.

إذا قال: أمرضته بسحري ولم يمت به؛ بل بسبب آخر، نص الشافعي رحمه الله في «المختصر» أنه لوث يقسم به الولي، ويأخذ الدية.

قال الإمام: وفيه قول مخرج: أنه ليس بلوث؛ والمذهب والمنصوص في «الأم» وما عليه الجمهور؛ أنه إن بقي متألمًا إلى أن مات، حلف الولي، وأخذ الدية، وذلك قد يثبت بالبينة، وقد يثبت باعتراف الساحر؛ وإن ادعى الساحر البرء من ذلك المرض وقد مضت مدة يحتمل البرء فيها؛ فالقول قوله بيمينه، وعلى هذا يحمل نص «المختصر» .

قال: قتلت بسحري جماعة، ولم يعين أحدًا؛ فلا قصاص ولا يقتل حدًّا؛ خلافًا لأبي حنيفة رحمه الله.[1].

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين ج٤ ص٣٤٥- ٣٤٨.

حكم من يشتري ممن في ماله حلال وحرام

موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد ابن قدامة

إذا اشترى ممن في ماله حرام وحلال، كالسلطان الظالم، والمرابي؛ فإن علم أن المبيع من حلال ماله، فهو حلال، وإن علم أنه حرام، فهو حرام، ولا يقبل قول المشتري عليه في الحكم؛ لأن الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه، فإن لم يعلم من أيهما هو، كرهناه لاحتمال التحريم فيه، ولم يبطل البيع؛ لإمكان الحلال، قل الحرام أو كثر. وهذا هو الشبهة، وبقدر قلة الحرام وكثرته، تكون كثرة الشبهة وقلتها.

قال أحمد: لا يعجبني أن يأكل منه؛ لما روى النعمان بن بشير أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمها كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي حول الحمى، يوشك أن يرتع فيه. ألا وإن لكل ملك حمى، وحمى الله محارمه» . متفق عليه. وهذا لفظ رواية مسلم. وفي لفظ رواية البخاري: «فمن ترك ما اشتبه عليه، كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من المأثم، أوشك أن يواقع ما استبان.» وروى الحسن بن علي، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك.» وهذا مذهب الشافعي.

والمشكوك فيه على ثلاثة أضرب؛ الأول، ما أصله الحظر، كالذبيحة في بلد

فيها مجوس وعبدة أوثان يذبحون، فلا يجوز شراؤها وإن أمكن أن يكون ذابحها مسلما؛ لأن الأصل التحريم، فلا يزول إلا بيقين أو ظاهر.

وكذلك إن كان فيها أخلاط من المسلمين والمجوس، لم يجز شراؤها لذلك. والأصل فيه حديث عدي بن حاتم، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إذا أرسلت كلبك، فخالط أكلبا لم يسم عليها، فلا تأكل، فإنك لا تدري أيها قتله». متفق عليه. فأما إن كان ذلك في بلد الإسلام، فالظاهر إباحتها لأن المسلمين لا يقرون في بلدهم بيع ما لا يحل بيعه ظاهرًا. والثاني، ما أصله الإباحة، كالماء يجده متغيرًا، لا يعلم أبنجاسة تغير أم بغيرها؟ فهو طاهر في الحكم؛ لأن الأصل الطهارة، فلا نزول عنها إلا بيقين أو ظاهر، ولم يوجد واحد منهما. والأصل في ذلك حديث عبدالله بن زيد، قال: «شكي إلى النبي ﷺ الرجل يخيل إليه في الصلاة أنه يجد الشيء، قال: لا ينصرف حتى يسمع صوتًا أو يجد ريحًا.» متفق عليه. والثالث، ما لا يعرف له أصل، كرجل في ماله حلال وحرام، فهذا هو الشبهة، التي الأولى تركها، على ما ذكرنا، وعملًا بما روي عن النبي ﷺ «أنه وجد تمرة ساقطة، فقال: لولا أني أخشى أنها من الصدقة لأكلتها» . وهو من باب الورع.[1].

(١) المغني والشرح الكبير لابن قدامة المقدسي ج٤ ص٢٢- ٢٤.

مسـائل في الفقه(*)

الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة

٥١٥ ** التداوي بين الاستحباب والوجوب.

٥١٦ ** حكم ما إذا كان على المزكي أن يدفع زكاته لأطفال فقراء أم يدفعها للمساعدة في بناء مسجد.

٥١٧ ** أداء الأمانة في القول والنقل وما يحكم ذلك.

٥١٨ ** حكم من يطيق صيام شهر رمضان ولا يصومه لحداثة إسلامه.

٥١٩ ** ختان الرجال وما قد يستثنى منه.

(*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء، ويجيب عنها صاحب المجلة ورئيس تحريرها معالي الدكتور/ عبدالرحمن بن حسن النفيسة، وتنشـر في موقع المجلة على الشبكة (www.alfiqhia.com).

٥١٥- التداوي بين الاستحباب والوجوب

سؤال: عمن أصيب بمرض أدى إلى غيبوبته، فلما أفاق منها رغب ذووه مداواته، خشية أصابته وتعرضه للغيبوبة مرة أخرى، فأبى وقال: إنه يفضل عدم مداواته لما في ذلك من التوكل على الله.

كثرت - ربما في الوقت الحاضر - حالات الغيبوبة بسبب كثرة حوادث السيارات، وأنواع أخرى من الأمراض. وهذه الغيبوبة قد تطول بسبب المداواة بالتقنية الطبية المعاصرة: كحالات الإنعاش والتنفس الصناعي، ونحو ذلك مما يرغبه ذوو المريض، أملًا أن تكون لمريضهم بقية باقية من العمر، وقد يخشى المريض أن تطول غيبوبته، فلا يرغب في استعمال التقنية الطبية، التي قد تطيلها. والجواب على السؤال من مسألتين: **الأولى:** مشروعية التداوي، والأصل فيه عدة أحاديث، منها: ما رواه ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «يا أيها الناس تداووا، فإن الله عز وجل لم يخلق داء إلا وقد خلق له شفاء، إلا السام»[(١)] وفي لفظ آخر عن أسامة بن شريك قال أتيت النبي ﷺ وأصحابه، كأنما على رؤوسهم الطير، فسلمت ثم قعدت، فجاء الأعراب من هنا وها هنا، فقالوا: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: «تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء غير الهرم»[(٢)] ومن هذه الأحاديث ما رواه أبو الدرداء رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله أنزل الداء والدواء، وجعل لكل داء دواء، فتداووا، ولا تداووا بالحرام»[(٣)] وكما كان رسول الله ﷺ يأمر

---

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه ج١٣ ص٤٢٨.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه برقم (٢٠٣٨).

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الطب، باب في الأدوية المكروهة برقم (٣٨٧٤).

بالتداوي، كان عليه الصلاة والسلام يتداوى، ففي مسند الإمام أحمد أن عروة بن الزبير -رضي الله عنهما- كان يقول لعائشة -رضي الله عنها: يا أمتاه لا أعجب من فقهك، أقول: زوجة رسول الله ﷺ ابنة أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر وأيام الناس، أقول: ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب كيف هو؟ ومن أين هو؟ قال: فضربت على منكبيه، وقالت: (أي عريَّة) إن رسول الله ﷺ كان يسقم عند آخر عمره، وكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فكانت تنعت له الأنعات، وكنت أعالجها له، فمن ثم علمت[1].

ولا خلاف بين الأئمة -رحمهم الله- في مشروعية التداوي بما ليس بحرام، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أنه مباح بالإجماع، لقول رسول الله ﷺ (تداووا ولا تداووا بالمحرم). وفي التهذيب للبغوي[2]: يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي، إذا أخبر طبيب مسلم أن شفاء العليل فيه، ولم يوجد من المباح ما يقوم مقامه. وقال البزدوي[3]: فعل الاستشفاء بالحرام

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ج٤٠ ص٤٤١.

(٢) الحسين بن مسعود بن محمد، الفرّاء، أو ابن الفَرَّاء، أبو محمد، ويلقب بمحيي السنّة، البغوي: فقيه، محدث، مفسر. نسبته إلى (بَغَا) من قرى خراسان، بين هراة ومرو. له (التهذيب) في فقه الشافعية، و(شرح السنة) في الحديث، و(لباب التأويل في معالم التنزيل) في التفسير، و(مصابيح السنة) و(الجمع بين الصحيحين) وغير ذلك. توفي بمرو الروذ سنة ٥١٠هـ. وفيات الأعيان ج١ ص١٤٥ وتهذيب ابن عساكر ج٤ ص٣٤٥.

(٣) علي بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم، أبو الحسن، فخر الإسلام البزدوي: فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. من سكان سمرقند، نسبته إلى «بزدة» قلعة بقرب نسف. له تصانيف، منها «المبسوط» كبير، و«كنز الوصول» في أصول الفقه، يعرف بأصول البزدوي، و«تفسير القرآن» كبير جدًّا، و«غناء الفقهاء» في الفقه، وتوفي سنة ٤٨٢هـ. الفوائد البهية ص١٢٤ والجواهر المضية ج١ ص٣٧٢.

إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، أما إذا علم أن فيه شفاء، وليس له دواء آخر غيره، يجوز الاستشفاء به[1]. وفي مذهب الإمام مالك: أن التعالج والتداوي للمريض جائز بالحجامة والكي وشرب الدواء وقطع العرق، وكل ما فيه رجاء لصلاح البدن، وزوال المرض، إلا أن يكون بمحرم: كشرب الخمر، أو استعمال ما هو نجس، أو أمر ممنوع، والأصل فيه أن رسول الله ﷺ تداوى واحتجم، وشاور الطبيب[2].

وفي مذهب الإمام الشافعي: يستحب التداوي لحديث أبي الدرداء رضي الله عنه، الذي سبقت الإشارة إليه، وقيل يستحب له كذلك أن يصبر، لما روي أن امرأة جاءت إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا رسول الله ادع الله أن يشفيني. فقال: «إن شئت دعوت الله فشفاك، وإن شئت تصبرين، ولا حساب عليك» قالت: أصبر ولا حساب عليَّ[3]. ومن هنا لا يعد التداوي واجبًا، فقد نقل القاضي عياض الإجماع على عدم الوجوب، وإنما لم يجب كأكل الميتة للمضطر وإساغة اللقمة بالخمر، لعدم القطع بإفادته بخلافهما.

وفي مذهب الإمام أحمد: أن التداوي مستحب، كما هو قول بعض أصحاب مذهب الإمام الشافعي: ولا يجب ولو ظن نفعه، وتركه أفضل، لأنه أقرب

---

(١) البناية شرح الهداية لبدر الدين العيني الحنفي ج١٢ ص٢٦٧-٢٧١، وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ج٦ ص٣٢-٣٣.

(٢) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة لابن شاس ج٣ ص٥٤٤-٥٤٥، والمعونة في مذهب عالم المدينة للبغدادي ج٣ ص١٧٣٢.

(٣) المجموع شرح المهذب للإمام النووي ج٥ ص١٠٦ - ١٠٧، وروضة الطالبين للنووي ج٢ ص ١٦، وحاشية الجمل على شرح المنهج لزكريا الأنصاري ج٢ ص١٣٤، وحديث المرأة رواه ابن حبان في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه ج٧ ص١٧٠.

للتوكل[١] استدلالاً بحديث رواه ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: خرج علينا النبي ﷺ يومًا، فقال: «عرضت عليَّ الأمم، فجعل يمر النبي معه الرجل، والنبي معه الرجلان، والنبي معه الرهط، والنبي ليس معه أحد، ورأيت سوادًا كثيرًا سد الأفق، فرجوت أن تكون أمتي، فقيل: هذا موسى وقومه، ثم قيل لي: انظر، فرأيت سوادًا كثيرًا سد الأفق، فقيل لي: انظر هكذا وهكذا، فرأيت سوادًا كثيرًا سد الأفق، هؤلاء أمتك، ومع هؤلاء سبعون ألفا يدخلون الجنة بغير حساب» فتفرق الناس ولم يبين لهم، فتذاكر أصحاب النبي ﷺ، فقالوا: أما نحن فولدنا في الشرك، ولكنا آمنا بالله ورسوله، ولكن هؤلاء هم أبناؤنا، فبلغ النبي ﷺ فقال: «هم الذين لا يتطيرون، ولا يسترقون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكلون» فقام عكاشة بن محصن، فقال: أمنهم أنا يا رسول الله؟ قال: «نعم» فقام آخر فقال: أمنهم أنا؟ فقال: «سبقك بها عكاشة».[٢]

هذه أقوال بعض الأئمة في مسألة التداوي، (وهو في مذهب الإمام أبي حنيفة، أقرب إلى القول بالوجوب)، وهذه الأقوال هي مرتبطة بالزمن الذي كانوا فيه سواء من حيث نوع الدواء الذي يشيرون إلى التداوي به، أو من حيث النظر إلى ما يجب على المريض من التوكل على الله دون معارضة، لبذل الأسباب، ولعل القول بوجوب التداوي أقرب إلى الصواب، لأن رسول الله ﷺ أمر به من سأله عنه، كما فعله هو فيما ذكرته عائشة -رضي الله عنها- مما سبق ذكره. فكما يقتضي الأمر، والفعل هنا

(١) كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي ج٢ ص٧٦، وحاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع لابن قاسم ج٣ ص٨.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب من لم يرق برقم (٥٧٥٢).

الإباحة يقتضي الوجـوب، ما دام أن في هذا التداوي منفعة للمريض، فيجب إذاً التداوي، سواء بالتقنية الطبية المعاصرة (الإنعاش القلبي أو التنفس الصناعي)، أو بأي وسيلة طبية أخرى مشروعة.

المسألة الثانية: عدم منافاة التداوي للتوكل على الله: التوكل على الله هو الأصل، الذي ينطلق منه العبد لفعل ما يريد، وهذا يوجب حكمًا الأخذ بالسبب في فعل هذا الفعل؛ فالطعام الذي يدفع الجوع هو السبب في هذا الدفع، والماء الذي يدفع الظمأ هو السبب في هذا الدفع، والحال كذلك بالنسبة للدواء الذي يدفع المرض، وحالات الجوع والعطش والمرض حالات متشابهة، من حيث إحساس العبد بوطأتها عليه، فما كان له أن يدفع هذه الوطأة إلا بالأسباب، فإذا كان هذا يقول بأنه سوف يتوكل على الله، ولكنه سوف يبحث عن الطعام الذي يدفع عنه الجوع، فهو يتوكل في فعل السبب الذي يوفر له هذا الطعام. كما يتوكل عليه في فعل السبب الذي يدفع عنه المرض، وهو التداوي منه، فإن لم يفعل السبب الذي يوجد له الطعام، أو السبب الذي يدفع عنه المرض، فقد خالف حقيقة التوكل على الله، لأنه ترك السبب المترتب من التوكل، فلما سأل الأعرابي رسول الله ﷺ عن عقل ناقته (دون السبب) قال له عليه الصلاة السلام: (اعقلها وتوكل)[1]. فكان عليه عندئذ أن يتوكل على الله مع فعل السبب. (وهو عقل الناقة). ولما رأى عمر رضي الله عنه رجلًا متفرغًا للعبادة، سأله عمن يوفر له رزقه، فلما قال (أخي) قال: أخوك خير منك)[2].

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب صفة القيامة والرقائق والورع باب (٦٠) برقم (٢٥١٧).

(٢) ذكره أبوبكر الدينوري المالكي في المجالسة وجواهر العلم عن عيسى عليه السلام بلفظ: أخوك أعبد منك. ج٣ ص١٢٣.

قلت: إن المراد من التوكل على الله الإيمان المطلق بأن كل شيء في الوجود مرده إلى الله، فكل شيء بمشيئته وإرادته وقدره، والعباد يكلون أمرهم إليه، ولكنهم يفعلون الأسباب التي تحقق مرادهم ومبتغاهم في ظل إيمانهم بالتوكل عليه؛ فيتوكلون عليه، وهم يبحثون عن الطعام والشراب، لسد جوعهم وعطشهم، ويتوكلون عليه، وهم يمشون في مناكب الأرض، لفعل هذه الأسباب، فإذا تركوها فقد تركوا التوكل أصلًا، ولعاقبهم على فعلهم؛ فمن يترك التداوي فهو إذاً بين أمرين: الأول- أن يكون منكرًا له زاعمًا أن المرض قد قُدِّرَ عليه، فلا ينفع عندئذ السبب في دفعه، وهذا زعم باطل. وحال من يقول هذا كحال المشركين الأول، الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [الأنعام: ١٤٨] وقولهم:﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا﴾ [النحل: ٣٥]، وهو أيضًا حال (القدرين) الغابرين والمحدثين، الذين ضلوا سواء السبيل في مسألة القدر.

الأمر الثاني: إذا ترك الدواء وهو يعلم باستحبابه أو حتى وجوبه، ولكنه يفضل الصبر على المرض،فذاك له إذا كان هذا المرض مما يختص به وحده، ومع ما في الصبر على المرض من الفضل والأجر، إلا أن في التداوي من المرض فضلًا وأجرًا كذلك، لأن التداوي مما أمر به رسول الله ﷺ وفعله، حين نزل به المرض، والاقتداء به عليه الصلاة والسلام في أمره وفعله مما يجب على المسلم وجوب عين، ناهيك بأن قوة العبد في بدنه قوة له في دينه ودنياه، فما كان للمريض أن يجاهد في سبيل الله، وما كان له أن يكتسب رزقه ورزق من يعول.

أما إذا كان المرض يتعدى إلى غيره بالعدوى، فالتداوي منه مما يجب عليه، بل يلزم به حماية لغيره من الأمراض.

وخلاصة المسألة: أن التداوي من الأمراض أمر مشروع ومتفق على شرعيته، ومسألة إباحته أو وجوبه محل خلاف، ولعل الصواب وجوبه، وفعله لا ينافي التوكل على الله، لأن التوكل عليه عز وجل هو الأصل، الذي ينطلق منه العبد لفعل ما يريد، وهذا يوجب حكمًا الأخذ بالأسباب مع الإيمان المطلق بأن كل شيئ في الوجود مرده إلى الله، فكل شيئ بمشيئته وإرادته وقدره فالعباد يكلون أمرهم إليه، ولكنهم يفعلون الأسباب التي تحقق مرادهم في ظل إيمانهم بالتوكل عليه. فإذا ترك العبد الدواء وهو يعلم باستحبابه أو وجوبه ولكنه يفضل الصبر على المرض فذاك له ومع ما في الصبر على المرض من الأجر إلا أن في التداوي منه فضل وأجر كذك لأنه مما أمر به رسول الله ﷺ وفعله حين نزل به المرض، أما إن كان المرض يتعدى إلى غيره بالعدوى فالتداوي منه مما يجب عليه بل يلزم به.

٥١٦- حكم ما إذا كان على المزكي أن يدفع زكاته لأطفال فقراء، أم يدفعها للمساعدة في بناء مسجد؟

سؤال: عن رجل عليه زكاة، ويسأل عما إذا كان عليه أن يدفعها لأطفال فقراء يسكنون معه في الحي، أم يدفعها للمساعدة في بناء مسجد الحي، حيث إنهم يصلون في العراء؟

دفع الزكاة يجب أن يكون للمستحق لها، والأصل فيه قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [التوبة: ٦٠] وقول نبيه ورسوله محمد ﷺ لرجل سأله أن يعطيه من الصدقة: «إن الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات، حتى حكم فيها، فجزأها ثمانية أجزاء، فإن كنت من تلك الأجزاء أعطيتك حقك»(١) وقوله -عليه الصلاة والسلام- لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما بعثه إلى اليمن: «إنك ستأتي قومًا من أهل الكتاب، فإذا جئتهم فأدعهم إلى أن يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، فإن هم أطاعوك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوك بذلك فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم الحديث(٢)

فدل ذلك حكمًا على أن الزكاة لا تجب إلا لهؤلاء الأصناف الثمانية، الذين ذكرهم الله في محكم كتابه، وأولهم الفقراء الذين يوصفون بهذا الوصف لعدم قدرتهم على إعالة أنفسهم، لأي سبب لا يستطعون معه القيام برزقهم، ورزق من يعولون شرعًا، فحقت لهم الزكاة حقًّا من حقوقهم، على من تجب عليه. فالفقر إذاً في اللغة ضد الغنى(٣). وفي الإصطلاح: أن الفقير في مذهب الإمام أبي حنيفة من يملك دون نصاب من المال النامي(٤). وفي مذهب الإمام

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الزكاة، باب من يعطي من الصدقة وحدّ الغني برقم (١٦٣١).
(٢) أخرجه البخاري في كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى ومعاذ رضي الله عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع برقم (٤٣٤٧).
(٣) المصباح المنير ولسان العرب مادة (فقر).
(٤) درر الحكام شرح غرر الأحكام للملا خسرو ج١ ص١٨٨.

مالك: أنه من يملك شيئاً لا يكفيه قوت عامه[١]. وفي مذهب الإمام الشافعي: أنه لا يملك شيئاً، أو أنه يجد يسيرًا من مال أو كسب لا يقع موقعًا من كفايته[٢] وهو كذلك في مذهب الإمام أحمد[٣].

ولا خلاف بين الأئمة -رحمهم الله- في مسألة اختصاص الفقير بالزكاة دون غيره، وقد يختلف السبب في هذا الاختصاص، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة: أنه لا يجوز أن يبنى من الصدقة مسجدًا أو يكفن منها ميتاً، وكذا بناء القناطر والسقايات وإصلاح الطرقات والحج والجهاد، وذلك لانعدام التمليك[٤] وفي مذهب الإمام مالك: لا يجوز صرف الزكاة إلى غير الأصناف الثمانية إلى غيرهم، لأنها جهة صرفها، كما لا تجوز الصلاة إلى جهة سوى جهة الكعبة، لأنها جهة الصلاة[٥]. وفي مذهب الإمام الشافعي: أن عدم صرف الزكاة لغير الأصناف الذين ذكرهم الله مجمع عليه بلا خلاف[٦].وبمثل ذلك ورد في مذهب الإمام أحمد، وفيما روي عن أنس والحسن بأنهما قالا: ما أعطيت في الجسور والطرق فهو صدقة ماضية. قال الإمام ابن قدامة: الحصر هو الأصح، لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ﴾، و(إنما) للحصر، تثبت المذكور وتنفي ما عداه، لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات، فجرى مجرى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ أي لا إله إلا الله، وينبني على ما سبق ذكره وجوب صرف

---

(١) المعونة على مذهب عالم المدينة للبغدادي ج١ ص٤٤١.
(٢) مغنى المحتاج ج٣ ص١٠٦.
(٣) كشاف القناع ج٢ ص٢٧١.
(٤) حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج٢ ص٣٤٤ وشرح فتح القدير لابن الهمام ج٢ ص٢٦٧.
(٥) المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس للبغدادي ج١ ص٤٤٠.
(٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي ج٦ ص١٥١. والمغني لابن قدامة ج٩ ص٣٠٥-٣٠٦.

الزكاة في السؤال للأطفال الفقراء الذين ورد ذكرهم في السؤال، ومن هم على شاكلتهم، وذلك لتعلق حقهم بها نصًّا في كتاب الله، ناهيك بأن صرفها لهم مما يعد من الضرورات الشرعية لحفظ النفس.

وخلاصة المسألة: وجوب صرف الزكاة للأطفال، الذين ورد ذكرهم في السؤال، ومن على شاكلتهم من الفقراء والمعوزين، وذلك لتعلق حقهم بها نصًّا محكمًا في كتاب الله، وهذا الحق مقدم على أي أمر آخر لبناء المساجد ونحوها.

٥١٧- أداء الأمانة في القول والنقل، وما يحكم ذلك

سؤال يقول: نشهد كثيرًا خللًا بينًّا في أداء الأمانة، فيما يؤرخه -مثلا- المؤرخ، أو يؤلفه المؤلف، أو فيما ينقلانه عن غيرهما، فما الذي يحكم هذا الفعل.

جاء في كتب اللغة: أن الأمانة ضد الخيانة، وأنها تطلق على كل ما عهد به إلى الإنسان من التكاليف الشرعية[1]. وهذا العهد يكون إما من الله عز وجل فيما عهد به إلى عباده من المفروضات، وأمرهم بأدائها: كالصلاة والزكاة والأحكام الشرعية الأخرى، أو يكون هذا العهد مما يجري في العلاقة بين العباد في أمورهم الدنيوية: كالعقود الدنيوية وسائر العلاقات المماثلة، والأصل في أداء الأمانة قول الله -عز وجل-: ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾ [النساء: ٥٨]، وهذه الآية استوعبت أمور الدين والدنيا،

(١) لسان العرب والمصباح المنير مادة (أمن).

وهي صريحة في الأمر والوجوب المترتب عليه، وقد تباينت الآراء حول المراد منها، فقيل: إن المراد ولاة أمور المسلمين خاصة، فهي لرسول الله ﷺ وأمرائه، ثم تتناول من بعدهم، وممن قال بذلك علي بن أبي طالب وزيد بن أسلم وشهر بن حوشب وابن زيد -رضي الله عنهم-. وقيل: إن المراد منها مفتاح الكعبة[1]. وقيل غير ذلك. وهذه الآية الكريمة ظاهرة في حكمها في أداء كل ما يؤتمن عليه، العبد وممن قال بهذا عدد من الصحابة -رضي الله عنهم- منهم ابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب والبراء بن عازب[2]. وقال ابن المنذر: أجمعوا على أن الأمانات مردودة إلى أربابها الأبرار منهم والفجار[3]. والأصل أيضًا في أداء الأمانة من الكتاب قول الله عز ذكر: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٣]، فهذه الآية كما تؤكد توثيق الدَّين في السفر بالكتابة، والرهان المقبوضة في حال عدمها، تؤكد على أن من ائتمن على شيئ، عليه أن يؤدي ما ائتمن عليه وأن يتقي ربه. وفي هذا الأداء تعظيم لأداء الأمانة وتشديد فيه، وهذه الأحكام في أداء الأمانة لا تنحصر في العلاقة مع الله فيما فرضه على عباده، أو بين العباد أنفسهم، فيما يكون بينهم من بيوع أو قروض أو رهون أو ودائع، بل تشمل كل قول أو فعل يقوله العبد أو يفعله، فالمؤرخ مؤتمن فيما يتحدث به عن حدث رآه أو سمعه. والمؤلف مؤتمن على ما يقوله

---

(١) وذلك حين أخذه رسول الله ﷺ من عثمان بن أبي طلحة الحجبي العبدري من بني عبد الدار ومن ابن عمه شيبة بن عثمان بن أبي طلحة، وكانا كافرين وقت فتح مكة، فلما نزلت هذه الآية رده رسول الله ﷺ إليهما.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي ج٥ ص٢٥٥-٢٥٧.

(٣) المرجع نفسه.

من قول أو يرويه من رواية، فهما وكل من يكون على شاكلتهما مؤتمنون فيما ينقلونه عن غيرهم. وفي هذا قال عز وجل: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦]، والمعنى: لا تتبع ولا تقل رأيتُ وأنت لم تر، وسمعتُ وأنت لم تسمع، وعلمتُ وأنت لم تعلم[1]. فهذه الحواس التي ذكرها الله عز وجل سوف تسأل عما عملت، فالفؤاد يسأل عما فكر فيه، والسمع يسئل عما سمع، والبصر يسئل عما رأى، وهكذا.

إن من عدل الله عز وجل أنه لا يعاقب المخالف لأمره إلا بعد مراقبته فيما يقول ويفعل، وفي هذا قال عز ذكره: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ [هود: ١٨]، كما قال: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢]، ففي هذه المراقبة خير للعبد حين يذكر أن أقواله وأفعاله سوف تحسب عليه، فيكون حينئذٍ حذرًا فيما يقول ويفعل.

قلت: والمخالفة للأمر بالأمانة يعد خيانة. والأصل في تحريمها الكتاب والسنة: أما الكتاب فقول الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓا۟ أَمَٰنَٰتِكُمْ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [الأنفال: ٢٧]، فالخيانة تعني الإخلال بالأمانة: كالغدر والخداع وسوء النية في أداء العمل المؤتمن عليه العبد، فنهى الله عز وجل عن ذلك نهي تحريم، سواء كان الإخلال يتعلق بما فرضه على عباده، أو بما بين العباد من المعاملات، وقد خاطب المؤمنين بقوله عز ذكره: ﴿وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ أي أنكم بما عرفتم من الدين ونهي الله

(١) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي ج١٠ ص٢٥٧-٢٥٨.

لكم عن الخيانة، تعلمون ما في هذه الخيانة من السوء والفساد في الأرض .

أما تحريم الخيانة في السنة، فقول رسول الله ﷺ: «أربع من كن فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانت فيه خصلة منهن، كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها: إذا ائتمن خان، وإذا حدّث كذب، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر»[1] وكان عليه الصلاة والسلام يتعوذ من الخيانة بقوله: «اللهم إني أعوذ بك من الجوع فإنه بئس الضجيع، ومن الخيانة فإنها بئست البطانة»[2].

ومسئوولية العبد فيما يقول ويفعل ليست دينية فحسب بل هي أيضًا مسؤولية قضائية، فالذي يعبث بالتاريخ ويزوِّره، والذي لا يصدق فيما يقوله أو ينقله عن غيره مسئوول عن أفعاله، فتجب مساءلته، وهو ما تفعله كثير من الأمم في هذا الزمان من وضع الأنظمة والقواعد التي تحرم العبث في تراثها وتاريخها.

وخلاصة المسألة: أن الأمانة في القول والنقل مسؤولية القائل والناقل، أيّا كان مسماه مؤرخًا أو مؤلفًا أو ما في حكمه، وهذه المسؤولية دينية فيما أوجبه الله على عباده من أداء الأمانة وعدم الخيانة، كما أنها مسؤولية قضائية فيما يجب من وضع القواعد والأحكام، التي تجرم العبث في التاريخ والتراث والقيم، وهو ما تفعله العديد من الأمم في هذا الزمان من الحفاظ على تاريخها وتراثها وقيمها من العبث.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق برقم (٥٨).

(٢) أخرجه ابن ماجة في كتاب الرقاق، باب التعوذ من الجوع برقم (٣٣٥٤).

٥١٨- حكم من يطيق صيام شهر رمضان ولا يصومه لحداثة إسلامه.

سائل يقول: إنه مسلم، ولكنه ما زال يتردد في إعلان إسلامه، لأنه يخشى ألا يطيق الصيام، خاصة في شدة الحر.

والجواب على هذا من ثلاثة أوجه: **الأول** - أن الصيام ركن من أركان الإسلام، ولا يصح إسلام المرء إلا بصيامه، ومن جحد وجوبه فقد كفر[١]. وقد فرض الله صيامه على المسلم فرض عين، فقال عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾، وقال عز ذكره: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ ﴾[البقرة: ١٨٣-١٨٤] هذا في كتاب الله، أما في سنة رسوله محمد ﷺ ففيما رواه ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: «بني الإسلام على خمس: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج، وصوم رمضان»[٢] وما رواه طلحة بن عبيدالله رضي الله عنه أن أعرابيًّا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله أخبرني ماذا فرض الله عليّ من الصيام؟ فقال: «شهر رمضان، إلا أن تطوع شيئًا[٣] فدل هذا حكمًا على أن صيام شهر رمضان ركن في دين المسلم، فلا يصح إسلامه إلا به، فإن جحده فقد كفر بلا خلاف، وأن تركه تهاونًا أصبح مرتكبًا كبيرة عظيمة من

(١) بدائع الصنائع للكاساني ج٢ ص٧٥ والهداية وشروحها ج٢ ص٢٣٣.
(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب قول النبي ﷺ بني الإسلام على خمس برقم (٨).
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب وجوب صوم رمضان برقم (١٨٩١).

كبائر الذنوب، لقول رسول الله ﷺ فيما رواه أبو هريرة رضي الله عنه من أفطر من رمضان يومًا بلا عذر لم يقضه صيام الدهر وإن صامه[1].

الوجه الثاني: من يستثنى من حكم الصيام لسبب مشروع، فيكون بذلك معذورًا لهذا السبب، ومن هؤلاء الشيخ الكبير والشيخة الكبيرة، فلما كبر أنس بن مالك رضي الله عنه كان يفطر في رمضان، ويطعم عن كل يوم مسكينًا. ومن هؤلاء المرأة المرضع والحامل، وقال بهذا عدد من الصحابة، ومنهم ابن عباس وأنس بن مالك[2]، كما قال به عدد من التابعين، ومنهم إبراهيم النخعي والحسن البصري[3] وهو مذهب الأئمة مالك[4] والشافعي[5] وأحمد[6]، وعليهما القضاء والفدية، وهي إطعام كل يوم مسكينًا كيلو ونصف من الطعام السائد في المكان الذي هما فيه، ويلحق بهما في الحكم من يتعرض لعطش أو جوع يضر بالنفس، فيفطر ويقضي، ويطعم مثلهما. كما يعذر من حكم الصيام المرضى الذين يحتاجون إلى متابعة صحية مستمرة كحالات القلب والكلى والربو، على أن يشهد بذلك طبيب عدل بأنهم يحتاجون إلى هذه المتابعة خلال النهار، وعليهم في هذه الحالة الفدية، ولا قضاء عليهم إذا كانت حالاتهم المرضية مستمرة. ومن المعذورين من حكم الصوم العمال الذين يعملون في أعمال شاقة كعمال المناجم والأحجار والمصانع الكبيرة وما

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب إذا جامع في رمضان ج٤ ص١٩٠.
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج١ ص٢٨٩.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ج١ ص٢٨٩.
(٤) جواهر الإكليل ج١/١٥٣.
(٥) حاشية البجيرمي على الإقناع ج٢ ص٢٤٦.
(٦) كشاف القناع ج٢ ص٣١٣.

يشبهها، وكان يترتب على تركهم العمل فقدان رزقهم ورزق من يعولون، فعلى هولاء الفدية والقضاء.

الوجه الثالث: من يطيق صيام شهر رمضان ولا يصومه لحداثة إسلامه، وظنه عدم القدرة عليه.

لما قدم رسول الله ﷺ المدينة كان يصوم من كل شهر ثلاثة أيام، وصام يوم عاشورا، كما كان اليهود يصومونه، مع أمره عليه الصلاة والسلام بمخالفتهم بيوم قبله أو بعده، ثم بعد هذا فرض الله عليه الصيام في الآية السابقة في قوله عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖ﴾، فكان من شاء من الصحابة صام، ومن شاء منهم أطعم مسكينًا، ثم بعد هذا نزل قوله عز وجل: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، فبهذا الحكم فرض الله الصيام على المقيم الصحيح، ورخص فيه للمسافر والمريض، ومن في حكمهما، كما ذكر آنفًا، وقد اختلف الفقهاء من السلف رحمهم الله في تأويل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ فقالت طائفة من الصحابة والتابعين أن فرض الصوم نزل على وجه التخيير لمن يطيق بين الصيام وبين الفدية، وأنه نسخ عن المطيق بقوله: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾ وقوله: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾، وقالت طائفة أخرى من الصحابة والتابعين أنها غير منسوخة، بل هي ثابتة على المريض والمسافر، فلهما أن يفطرا وعليهما القضاء والفدية.

ويستفاد مما ذكر أن الله عز وجل لما فرض الصيام رخص في حكمه لمن يطيقه ومن لا يطيقه، فكان بعض الصحابة في بداية نزول الحكم يصوم، وبعضهم لا يصوم، إلى أن نزل قوله عز وجل: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، فكان حينئذٍ على المقيم الصحيح أن يصوم، ولا يستثنى من هذا الحكم إلا المسافر والمريض ومن في حكمهما، وهذا من باب التدرج في الحكم، وتأليف القلوب للدين، وتقريب أحكامه للنفوس، والارتقاء بها إلى حكم هو خير لها من واقع اعتادت عليه.

ولعل هذا ينطبق في الظاهر على سؤال السائل؛ فالمسلم الذي سبق أن انشرح صدره بالإسلام وعرف أحكامه، لا يرى في الصيام مشقة، بل يرى فيه خيرًا عظيمًا. أما المسلم في بداية إسلامه، فيمكن التدرج معه في الحكم، فيستثنى من الصيام مدة قليلة، ويلزم بالفدية مع شرح معنى الصيام له، وما فيه من المنفعة والخيرية له في دينه ودنياه، كما قال الله عز وجل: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾، فيكون حكمه إذًا حكم المسلم الذي أفطر في رمضان في بداية فرضه، ثم صامه بعد أن تبينت له أحكام الصيام، وانشرح صدره بالإسلام.

والقول بالتدرج في الحكم في مسألة أو مسألتين لا يعني بأي حال إطلاق هذا الحكم فيحتار المسلم في بداية إسلامه ما يناسبه منه، ويترك ما لا يناسبه منه، فهذا غير صحيح، لأن مناط الأحكام العمل بموجبها، وإذا اقتضى الأمر الاستثناء من هذا الحكم أو ذاك، فيكون هذا الاستثناء مبناه على الضرورة، وغايات الشريعة ومقاصدها.

وخلاصة المسألة: أنه يمكن التدرج في الحكم مع المسلم في بداية إسلامه، فيستثنى من الصيام مدة قليلة، ويلزم بالفدية مع شرح معنى الصيام له، فيكون حكمه حكم المسلم الذي كان يفطر في رمضان في بداية فرضه، ثم صامه بعد أن تبينت له أحكام الصيام، وانشرح صدره بالإسلام. والقول بالتدرج في الحكم في مسألة أو مسألتين لا يعني بأي حال إطلاق هذا الحكم، فيختار المسلم في بداية إسلامه ما يناسبه منه وما لا يناسبه منه.

٥١٩- ختان الرجال وما قد يستثنى منه

سائل يقول: إن بعضًا من الذين يريدون الدخول في دين الإسلام يترددون عند ما يقال لهم بأن عليهم أن يختتنوا ويسأل عما إذا كان هذا حكم يجب التقيد به؟

ختان الرجال من شعائر الإسلام، كما هو معروف عند عامة المسلمين، وقد اختلف الفقهاء في حكمه، ففي المذهب الحنفي أنه سنة، ومن جملة الفطرة في حق الرجال، ولا يمكن تركه .. ولو اجتمع أهل مصر على تركه قاتلهم الإمام، لأنه من شعائر الإسلام وخصائصه[1]. وفي مذهب الإمام مالك: أن الختان طهور الإسلام وشعاره، فهو سنة واجبة، فيلزمه ختن من هو في

(١) كتاب المبسوط لشمس الدين السرخسي ج٩ ص١٥٦ والاختيار لتعليل المختار لعبدالله بن محمود بن مودود الموصلي والتعليق عليه للشيخ محمود أبو دقيقة ج٣ ص١٦٧ وحاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ج٦ ص٧٥١.

ملك يمينه، كما يلزمه من ختن ذكور ولده، وهو بهذا سنة مؤكدة، من تركها لغير عذر لم تجز إمامته ولا شهادته، بل إن ابن شهاب[1] قال: لا يتم الإسلام إلا بالختان وأن الدليل على سنيَّته ما ورد أن رسول الله ﷺ قال الفطرة خمس: الختان ... الحديث[2].

وفي مذهب الإمام الشافعي، قيل بوجوبه، لقول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ﴾ [النحل: ١٢٣]، وكان من ملته كما ورد في الصحيحين إنه -عليه السلام- اختتن وعمره ثمانون سنة، ولأن الختان قطع جزء من البدن لا يخلف تعبدًا، فلا يكون إلا واجبًا كقطع يدا السارق، ولأنه لو لم يكن واجبًا لما كشفت له العورة، لأن كشفها محرم، فلما كشفت له دل على وجوبه، وقيل بعدم وجوبه، وهو قول شاذ[3]. وكما يجب الختان للرجال في مذهب الإمام الشافعي يجب في مذهب الإمام أحمد، وعليه جماهير الأصحاب، استدلالا بما روي أن رسول الله ﷺ قال لرجل اسلم (الق عنك شعر الكفر، واختتن)[4] وأن ابراهيم -عليه السلام- اختتن بعد ما أتت عليه ثمانون سنة، ولأن الختان من شعائر المسلمين، فكان واجبًا كسائر

(١) محمد بن مسلم بن عبدالله بن شِهَاب الزهري، أبوبكر: أول من دون الحديث، وأحد أكبر الحفاظ والفقهاء. تابعي، من أهل المدينة. كان يحفظ ألفين ومئتي حديث، نصفها مسند. نزل الشام واستقرّ بها وتوفي بشغب آخر حد الحجاز وأول حد فلسطين سنة ١٢٤هـ. تذكرة الحفاظ ج١ ص١٠٢ ووفيات الأعيان ج١ ص٤٥١.

(٢) البيان والتحصيل في الشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة لابن رشد القرطبي ج٢ ص١٦٢ والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي ج١ ص٤٠٨ - ٤٠٩ والحديث في الصحيحين.

(٣) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشربيني الخطيب ج٤ ص٢٠٣ والمهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي ج١ ص١٤ والمجموع للنووي ج١ ص٣٠٠.

(٤) أخرجه أبو داود في كتاب الطهارة باب في الرجل يسلم فيؤمر بالغسل برقم (٣٥٦).

شعائرهم، ولأنه يجوز كشف العورة والنظر إليها لأجله، ولو لم يكن واجبًا لما جاز النظر إلى العورة من أجله، وكان ابن عباس -رضي الله عنهما- يشدد في أمره، وروي عنه أنه لا حج له ولا صلاة إذا لم يختتن. ومن وجه آخر رخص الحسن في تركه، وقال: قد أسلم الناس الأسود والأبيض لم يفتش أحد منهم ولم يختتنوا .

وقال الأمام أحمد -رحمه الله- إن خاف الرجل على نفسه لا بأس ألا يختتن، وقال بذلك أيضًا بعض الأصحاب[1]

قلت: هذه بعض أقوال الأئمة -رحمهم الله- ولعل الصواب: أن الختان سنة لا يعاقب على تركها، وهو بالنسبة للمسلم الذي أسلم وهو في كبره أدعى للتسامح إذا لم يكن يرغب فيه. أما إن خاف على نفسه فلا يلزمه. والخوف هنا لا يقتصر على الخشية من الختن الجراحي (قطع القلفة) فحسب، بل يشمل أي خوف كان؛ فقد يكون هذا نفسيًّا لمنافاته لما ألفه في حياته قبل إسلامه، وقد يكون هذا الخوف بسبب الحياء من كشف عورته؛ فهذه الأمور التي تواجه حديثي العهد بالإسلام ليست من أصول الأحكام؛ فينبغي التيسير والتسامح فيها، إلى أن تنشرح صدورهم بالإسلام، فعندئذٍ سيكونون أكثر التزامًا بشعائر الإسلام.

(١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد لشيخ الإسلام المرداوي ج١ص١٢٣ - ١٢٤ والشرح الكبير على متن المقنع مع المغني لابني قدامة ج١ ص١٠٩ - ١١٠.

وخلاصة المسألة: أن الختان سنة، وهو بالنسبة للمسلم الذي أسلم وهو في كبره أدعى للتسامح إذا لم يكن يرغب فيه. أما إن خاف على نفسه فلا يلزمه، والخوف هنا لا يقتصر على الخشية من الختن الجراحي فحسب، بل يشمل أي خوف كان، فقد يكون نفسيًّا لمنافاته لما ألفه في حياته قبل إسلامه، وقد يكون الخوف لسبب الحياء من كشف عورته.



وثائق في الفقه(*)

- الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني.
- المسؤولية الجنائية لقائدي المركبات بسبب السرعة وعدم المبالاة.
- دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية أهميتها، شروطها، طريقة عملها.
- أحكام الإعسار والإفلاس في الشريعة الإسلامية والأنظمة المعاصرة.

(*) من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي.

وثائق في الفقه

مقدمة

تنص المادة الثالثة من نظام (مجلة البحوث الفقهية الفقهية) على ((أن تكون المجلة على اتصال وتعاون مع مؤتمرات الفقه الاسلامي والندوات التي تعقد لبحث القضايا المعاصرة ..)).

وتنفيذًا لهذا نشرت المجلة في أعدادها الأولى معظم قرارات المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الاسلامي ومجمع الفقه الاسلامي التابع لمنظمة التعاون الاسلامي، وذلك تحت عنوان (وثائق ونصوص).

واستمراراً لهذا العمل تنشر المجلة في هذا الإصدار عددًا من قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي بعنوان (وثائق في الفقه) وتواصل المجلة -إن شاء الله- نشر ما يصدر من المجامع الفقهية الأخرى في البلاد الإسلامية ونأمل كلنا أن يكون في هذه القرارات ما يحقق تطلع المسلمين إلى إيجاد الحلول الشرعية للنوازل والقضايا المعاصرة خاصة في هذا الزمان الذي تتوالى فيه المشكلات وتتعدد فيه الحاجات مع ما يصاحبها من الملابسات.



الأحكام والضوابط الشرعية لأسس التأمين التعاوني

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

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 توصيات الندوة العلمية للأحكام والضوابط الشرعية لأُسس التأمين التعاوني التي عقدها المجمع في الفترة من: ٢٠ إلى ٢١ جمادى الثانية ١٤٣٤هـ، الموافق ٣٠ أبريل - ١ مايو ٢٠١٣م، بمدينة جدة، والتي جاء انعقادها تنفيذاً لقرار مجلس المجمع رقم: ١٨٧ (٢/٢٠) الصادر عن الدورة العشرين التي انعقدت بمدينة وهران (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية) في الفترة من: ٢٦ شوال إلى ٢ ذي القعدة ١٤٣٣هـ، الموافق ١٣-١٨ سبتمبر ٢٠١٢م، وبعد استماعه إلى المناقشات والمداولات التي دارت حولها، قرر ما يلي:

التأمين التعاوني عقد جديد أساسه مبدأ التعاون المنضبط بضوابطه الشرعية المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية.

وينقسم التأمين من حيث إنشاؤه إلى قسمين:

الأول: تأمين تجاري يهدف إلى تحقيق الربح في صيغته التأمينية من خلال المعاوضة على المخاطر، أما من حيث إدارته من شركة فإن الشركة تستهدف الربح.

الثاني: تأمين (غير تجاري) لا يهدف إلى تحقيق الربح؛ وإنما يهدف إلى تحقيق مصلحة المشتركين فيه باشتراكهم في تحمل وجبر الضرر عنهم.

ويطلق على النوع الثاني من التأمين مصطلحات متعددة منها: التأمين التعاوني، والتأمين التكافلي، والتأمين التبادلي، والتأمين الإسلامي.

وهناك فروق جوهرية بين التأمين التعاوني والتأمين التجاري من أهمها:

(١) أن التأمين التعاوني الإسلامي تعاون بين مجموعة أو عدة مجموعات من أفراد المجتمع من خلال الاشتراك في تحمل المخاطر ولا يهدف إلى الربح، لذلك فلا يعد من عقود المعاوضة، والغرر فيه مغتفر. أما التأمين التجاري فهو عقد معاوضة يستهدف الربح من المعاوضة على نقل المخاطر من المؤمن إلى شركة التأمين، وتنطبق عليه أحكام المعاوضات المالية التي يؤثر فيها الغرر.

(٢) أطراف العلاقة في التأمين التعاوني هم: مجموع المشتركين في صندوق التأمين التعاوني، والجهة الإدارية، أما في التأمين التجاري فهم الشركة وحملة الوثائق.

(٣) الصندوق، وتتكون موجوداته من مجموع اشتراكات حملة الوثائق

وأرباح استثماراتها والاحتياطات المعتمدة. وأما في التأمين التجاري فلا يوجد مثل هذا الصندوق.

(٤) الشركة المديرة، وهي التي تدير التأمين، من حيث إدارة التغطية وأعمال التأمين واستثمار أموال الصندوق. أما في التأمين التجاري فالشركة هي المؤمنة، وتملك أقساط التأمين ولها أرباحه وفائضه.

(٥) حامل الوثيقة والمؤمن في التأمين التعاوني في حقيقتهما واحد، لكن باعتبارين مختلفين، وهما في التأمين التجاري مختلفان تماماً، فالمشترك هو المؤمن له والمؤمن هو شركة التأمين.

(٦) الإدارة في التأمين التعاوني سواء كانت هيئة منتخبة من بين المشتركين أو شركة متخصصة أو مؤسسة عامة وكيلة في التعاقد عن صندوق المشتركين (حملة الوثائق)، ولها الحق في الحصول على أجر مقابل ذلك في حين أنها طرف أصلي في التأمين التجاري وتتعاقد باسمها.

(٧) الإدارة في التأمين التعاوني لا تملك أقساط التأمين (الاشتراكات)؛ لأن الأقساط مملوكة لصندوق المشتركين (حملة الوثائق)، أما الشركة في التأمين التجاري فإنها تملك الأقساط في مقابل التزامها بمبلغ التعويض.

(٨) الباقي من الأقساط وعوائدها ـــ بعد حسم المصروفات والتعويضات ـــ يبقى ملكاً لحساب الصندوق، وهو الفائض الذي تقرر لوائح الصندوق كيفية التصرف فيه، ولا يتصور هذا في التأمين التجاري؛ لأن الأقساط تصبح ملكاً للشركة بالعقد والقبض، فهو يعتبر إيراداً وربحاً في التأمين التجاري.

(٩) عوائد استثمار أصول الأقساط بعد حسم تكلفة الإدارة للشركة المديرة تعود لصندوق حملة الوثائق في التأمين التعاوني، وتعود للشركة في التأمين التجاري.

(١٠) موجودات الصندوق عند تصفيه صندوق التأمين التعاوني تصرف في وجوه الخير أو تعطى للمشتركين في حينه (كما هو مفصل في المادة ١٣)، في حين أنها تعود للمساهمين في التأمين التجاري.

(١١) الشركة في التأمين التعاوني ملتزمة بأحكام الشريعة الإسلامية وفتاوى هيئاتها الشرعية، أما التأمين التجاري فهو على خلاف ذلك.

(١٢) يشترك التأمين التعاوني مع التأمين التجاري في اعتبار المبادئ الأساسية للتأمين، وهي:

(أ) مبدأ المصلحة التأمينية: هو الحق القانوني في التأمين والذي ينشأ من علاقة مالية معتبرة قانونياً بين المؤمن له والشيءِ موضوعِ التأمين.

(ب) مبدأ حسن النية: هو الواجب الطوعي الايجابي في الكشف الدقيق والكامل لكل الحقائق الجوهرية المتعلقةِ بالخطر المطلوب التأمين عليه، طلبت أم لم تطلب.

(ج) مبدأ السبب القريب المباشر: هو ذلك السبب الفعال الكافي لإحداث سلسلة من الحوادث تكون السبب في النتيجة الحاصلة عنها بدون تدخل أي عامل آخر ناشئ عن مصدر جديد مستقل يقطع ترابط تلك السلسلة.

(د) مبدأ التعويض.

(هـ) مبدأ المشاركة.

(و) مبدأ الحلول والحقوق.

وينفرد التأمين التعاوني بمبادئ خاصة منها:

(أ) الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية في كافة المعاملات والعقود.

(ب) عدم التأمين على المحرمات.

(ج) عدم الدخول في أي معاملات ربوية أخذا وإعطاء.

وفيما يأتي عرض لأبرز الأُسس والمبادئ للتأمين التعاوني الإسلامي:

المادة الأولى: التعريف

التأمين التعاوني: هو اشتراك مجموعة أشخاص يتعرضون لخطر أو أخطار معينة على أن يدفع كل منهم مبلغا معيّنا على سبيل التعاون لصندوق غير هادف للربح ؛ لتعويض الأضرار التي قد تصيب أيًّا منهم إذا تحقق الخطر المعين، وفقًا للعقود المبرمة والتشريعات المنظّمة.

المادة الثانية: أشكال إدارة صندوق التأمين التعاوني:

يدير التأمين التعاوني كيانٌ مستقل مرخّص له، ويعمل وفق أحكام الشريعة الإسلامية، ويمكن لهذا الكيان أن يأخذ أشكالا، من أبرزها:

(أ) هيئة مختارة من حملة وثائق التأمين.

(ب) شركة متخصصة في إدارة التأمين.

(ج) مؤسسة عامة تنشئها الدولة أو مجموعة من الدول وتكون تابعة لها.

المادة الثالثة: العلاقة بين الصندوق والإدارة:

تكون العلاقة بين صندوق التأمين والجهة المديرة كما يأتي:

- في حال إدارة أعمال التأمين ؛ فإن العلاقة تكون وفق عقد الوكالة بأجر، أو بغير أجر.
- في حال الاستثمار ؛ فإن العلاقة تكون وفق عقدي الوكالة أو المضاربة. ففي حال الوكالة إما أن تكون بأجر أو بدون أجر، وفي حال المضاربة فإن الجهة المديرة تستحق نسبة من الربح حسب الاتفاق، أما الخسارة فتكون على رب المال، ما لم يكن هناك تعد أو تقصير أو مخالفة للشروط أو الأنظمة.

المادة الرابعة: الأجر على الإدارة:

الأجر على الإدارة يكون على حالين:

- في حال إدارة أعمال التأمين التعاوني وفقا لأحكام عقد الوكالة فإنه يجوز أن يكون المقابل أو الأجر الذي تأخذه الجهة المديرة مبلغا مقطوعا، أو نسبة مئوية معلومة من الاشتراكات.
- في حال إدارة استثمار موجودات صندوق المشتركين وفقا لعقد المضاربة تأخذ الجهة المديرة (المضارب) نسبة مئوية من الأرباح، وإذا كان الاستثمار وفقا لأحكام عقد الوكالة فيمكن أن يكون الأجر أو العوض مبلغا مقطوعا أو نسبة من الأموال المستثمرة.

المادة الخامسة: ملكية الاشتراكات وعوائد استثماراتها:

تعدّ الاشتراكات وصافي عوائد استثماراتها حقوقا لصندوق التأمين التعاوني. وتحدّد حقوق حملة الوثائق فيه بحسب نظام التأمين، وشروط الاستحقاق في التعويض، أو الفائض التأميني.

المادة السادسة: المرجعية في تقدير أجر الجهة المديرة لأعمال التأمين:

تقدير العوض أو الأجر لمن يدير عملية التأمين يكون وفقا لمعايير عادلة تضعها جهة مستقلة عن إدارة التأمين، مثل: هيئة الرقابة على التأمين. أو من خلال التفاوض بين ممثلي الصندوق أو أية هيئة يختارونها للنظر في مصالحهم، وبين الجهة المديرة.

المادة السابعة: مسؤولية الصندوق:

يتحمل الصندوق التعاوني أي خسائر مالية سواء في الاستثمار أم في الأنشطة التأمينية إلا إذا كانت تلك الخسائر ناشئة عن تعد أو تقصير أو مخالفة للشروط أو الأنظمة من الجهة المديرة فإنها تتحملها.

المادة الثامنة: الفائض التأميني للصندوق:

الفائض التأميني هو الرصيد المالي المتبقى من مجموع الاشتراكات المحصلة، وعوائد استثماراتها، وأي إيرادات أخرى بعد سداد التعويضات، واقتطاع رصيد المخصصات والاحتياطيات اللازمة، وحسم جميع المصروفات والالتزامات المستحقة على الصندوق.

ويمكن الاحتفاظ بالفائض التأميني كله للصندوق، أو توزيعه كله أو بعضه على حملة الوثائق على نحو يحقق العدالة، وحسب لوائح الصندوق.

المادة التاسعة: العجز في صندوق التأمين التعاوني، وحالاته:

في حال عجز صندوق التأمين التعاوني عن سداد الالتزامات المستحقة يجوز للشركة المديرة من غير التزام أن تلجأ إلى العمل بواحد أو أكثر مما يأتي:

- الاستدانة من طرف ثالث.
- الإقراض قرضاً حسناً من الجهة المديرة إلى الصندوق.
- رفع مبلغ الاشتراكات، إذا رضى المشاركون.
- الاتفاق مع مستحقي التعويض على تخفيض مبالغ التعويضات أو تقسيطها.

كما يمكن اللجوء إلى خيارات أخرى تراها مناسبة بعد موافقة هيئة الرقابة الشرعية.

المادة العاشرة: إعادة التأمين.

(١) يجوز لشركة التأمين التعاوني أن تبرم عقود إعادة التأمين، وتلتزم بأن تكون أعمال إعادة التأمين التعاوني الصادرة عنها أو الواردة إليها متفقة مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومع المبادئ الأساسية للتأمين التعاوني وفق ما تقرره هيئة الرقابة الشرعية.

(٢) تلتزم شركات التأمين بأن تكون إعادتها للتأمين مع شركات إعادة تأمين إسلامية، وفي حال تعذر ذلك ولأسباب مبررة، فإن لها أن تعيد التأمين لدى شركات إعادة التأمين التقليدية بقدر الحاجة، ووفقا للضوابط التي تضعها هيئة الرقابة الشرعية. وأي ضوابط أخرى تراها مناسبة، ومنها:

- أن تقلل النسبة التي تسند لشركات إعادة التأمين التقليدي إلى أدنى حد ممكن.
- ألا توجه الجهة المديرة للتأمين التعاوني استثمار أقساط إعادة التأمين المدفوعة إليها إلا فيما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية، كما لا يجوز لها المطالبة بنصيب من عائد استثمار تلك الشركات إذا كانت مخالفة للشريعة الإسلامية، كما لا تكون مسؤولة عن الخسارة التي تتعرض لها استثمارات تلك الشركات.
- ألا تدفع شركة التأمين التعاوني أية فوائد ربوية عن المبالغ المحتفظ بها لدى شركات إعادة التأمين التقليدي، ولا تأخذ فوائد ربوية عن المبالغ التي تحتفظ بها لديها، على أن يكون الاحتفاظ لدى شركات التأمين التعاوني وليس شركات الإعادة.
- أن يكون الاتفاق مع شركات إعادة التأمين التقليدي لأقصر مدة ممكنة.

المادة الحادية عشرة: الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية.

يجب على إدارة التأمين أن تلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية في جميع أعمال التأمين ونشاطاته واستثماراته.

المادة الثانية عشرة: الرقابة الشرعية.

يجب على منشأة التأمين التعاوني تعيين هيئة رقابة شرعية، وجهاز تدقيق شرعي وفقا لما ورد في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي ذي الرقم: ١٧٧ (٣/١٩) بشأن «دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية

أهميتها، شروطها، طريقة عملها»، وتخضع هذه الهيئة في تعيينها وأعمالها الرقابية لموافقة الرقابة الشرعية المركزية إن وجدت.

المادة الثالثة عشرة: تصفية الصندوق

في حال تصفية صندوق التأمين التعاوني توزع موجوداته على جهات الخير أو المشتركين وفق أُسس عادلة بعد الإيفاء بالتزاماته الفنية والقانونية حسب لوائح الصندوق وبإشراف الهيئة العامة للرقابة الشرعية، و لا يجوز أن يعود أي شيء منها إلى الجهة المديرة للصندوق.

المادة الرابعة عشرة: فض المنازعات.

تحسم الخلافات الناشئة بين شركة التأمين التعاوني وحملة الوثائق وفق النظم والقوانين السارية، وفي حال حدوث نزاع يلجأ إلى الصلح ثم التحكيم فإن تعذر ذلك يحال النزاع إلى الجهات القضائية المختصة.

المادة الخامسة عشرة: العلاقة بين المشتركين في صندوق التأمين التعاوني.

العلاقة بين المشتركين في الصندوق هي علاقة تعاون مجموعة من الأشخاص فيما بينهم بدفع مبالغ محددة لجبر الضرر أو جلب النفع الذي قد يصيب أحدا منهم، وهو تعاون مبني على المسامحة والمواساة وإباحة حقوق بعضهم بعضا، وليس مبنيا على المعاوضة والمشاحة وقصد التربح، وفي مثل ذلك يغتفر الغرر الكثير ولا يجري الربا. ولهذا شواهد في الشرع منها:

أولا: الأمر بالتعاون على البر والتقوى، وفي هذا يقول الله تعالى: (وتعاونوا على البر والتقوى).

ثانياً: حديث الأشعريين: فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن الأشعريين إذا أرملوا في الغزو أو قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه بينهم في إناء واحد بالسوية فهم مني وأنا منهم) (متفق عليه). قال النووي رحمه الله، تعليقا على هذا الحديث: «وفي هذا الحديث فضيلة الأشعريين، وفضيلة الإيثار والمواساة، وفضيلة خلط الأزواد في السفر، وفضيلة جمعها في شيء عند قلتها في الحضر، ثم تقسم. وليس المراد بهذه القسمة المعروفة في كتب الفقه بشروطها، ومنعها في الربويات، واشتراط المواساة وغيرها، وإنما المراد هنا إباحة بعضهم بعضا ومواساتهم بالموجود»(شرح النووي على صحيح مسلم: ١٦/ ٦٢).

ثالثاً: النهد أو المناهدة: عنون البخاري رحمه الله لذلك بقوله: (كِتَاب الشركة، باب: الشركة، فِي الطَّعَامِ وَالنَّهْدِ وَالْعُرُوضِ وَكَيْفَ قِسْمَةُ مَا يُكَالُ وَيُوزَنُ مُجَازَفَةً أَوْ قَبْضَةً قَبْضَةً لَمَّا لَمْ يَرَ الْمُسْلِمُونَ فِي النَّهْدِ بَأْسًا أَنْ يَأْكُلَ هَذَا بَعْضًا وَهَذَا بَعْضًا وَكَذَلِكَ مُجَازَفَةُ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْقِرَانُ فِي التَّمْرِ)، والمقصود منها: اشتراك مجموعة من المسافرين في جميع نفقات السفر ثم تقسيمها على الجميع. قال ابن حجر العسقلاني ما ملخصه: النهد بكسر النون وبفتحها إخراج القوم نفقاتهم على قدر عدد الرفقة، يقال تناهدوا وناهد بعضهم بعضا. وغالباً ما تكون المشاركة بالعروض والطعام ويدخل فيه الربويات، ولكنه اغتفر في النهد لثبوت الدليل على جوازه (فتح الباري: ٥/ ١٢٨).

المادة السادسة عشرة: استقلالية الصندوق.

يكون صندوق التأمين التعاوني مستقلاً مكوناً من تبرعات المشتركين أو غيرهم، من خلال منحه شخصية اعتبارية يقررها القانون، أو من خلال فصل حسابه عن حسابات الجهة المديرة تماما، كما يمكن تكوين وقف نقدي خيري على أساس وقف النقود.

المادة السابعة عشرة: الانسحاب من الصندوق

تنظم وثيقة التأمين التعاوني حالات الانسحاب وفقا للنظام والشروط والضوابط المجازة من الهيئة الشرعية، وبما لا يترتب عليه إضرار بالآخرين.

المادة الثامنة عشرة: الاشتراك في التأمين:

(١) يمكن تحديد الاشتراك حسب المبادئ الاكتوارية المبنية على الأسس الفنية للإحصاء، مع مراعاة كون الخطر ثابتا أو متغيرا، ومبدأ تناسب الاشتراك مع الخطر نفسه، ونوعه، ومدته، ومبلغ التأمين.

(٢) يشترط في الخطر المؤمن منه أن يكون محتمل الوقوع، لا متعلقا بمحض إرادة المشترك، وألا يكون متعلقا بمحرم.

المادة التاسعة عشرة: الحلول.

تحل إدارة الصندوق محل المشترك فيه الذي عوضته، عما لحقه من ضرر، في جميع الدعاوى والحقوق في مطالبة المتسبب بالضرر، ويعود ما يتم تحصيله للصندوق.

المادة العشرون: التحمل.

يجوز أن يشترط في وثيقة التأمين أن يتحمل المؤمن له مبلغا مقطوعا أو نسبة من التعويض عن الأضرار التي وقعت عليه من الغير، أو وقعت منه .

المادة الحادية والعشرون: ملكية الأقساط.

يجوز أن تكون ملكية الاشتراكات للصندوق، وحينئذ تنتهي ملكية حملة الوثائق بمجرد دفع الاشتراك. وبناء على هذا يكون كل واحد من حملة الوثائق قد تنازل عن ملكيته في الاشتراك، وينص في نظام التأمين على أحد الخيارين.

ثانيا: التوصيات

(١) إبلاغ الجهات المعنية في العالم الإسلامي بهذه الأحكام والأُسس والشروط وبخاصة الجهات المسؤولة عن إصدار اللوائح والأنظمة وشركات التأمين التعاوني والمهتمين بهذا الأمر.

(٢) تفعيل قرار المجمع رقم: ١٧٧(١٩/٣) بخصوص دعوة الدول الإسلامية لإنشاء هيئات رقابة شرعية عليا مركزية تتولى الإشراف على الهيئات الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية والتأمين التعاوني.

(٣) إنشاء مجلس شرعي دولي تحت إشراف مجمع الفقه الإسلامي الدولي، تسهم في تأسيسه مؤسسات البنية التحتية للصناعة المالية الإسلامية، ومن أبرزها:

- هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين.
- البنك الإسلامي للتنمية بجدة.

- مجلس الخدمات المالية الإسلامية بماليزيا.
- المجلس العام للبنوك والمؤسسات المالية الإسلامية بمملكة البحرين.

ومن المهام الرئيسة للمجلس إصدار المعايير الشرعية التي تنظم أعمال التأمين التعاوني، والعمل المصرفي الإسلامي، واعتماد تلك المعايير من قبل المجمع، وتبنيها من الجهات الإشرافية والرقابية بحيث تكون بمثابة القوانين الحاكمة لعمل المؤسسات المالية الإسلامية.

ينسق بين البنك الإسلامي للتنمية وأمانة المجمع في وضع الصورة التفصيلية لعمل هذا المجلس.

(٤) أن تقوم الأمانة العامة للمجمع بمزيد من الدراسات في بعض قضايا التأمين التعاوني ومنها:

- عرض التجارب الدولية في التأمين التعاوني ومعرفة مدى التزامها بالأسس المعتمدة في هذا القرار.
- دراسة جعل العوض الذي يعطى للجهة المديرة على إدارتها لعمليات التأمين جزءا أو نسبة من الفائض التأميني، ويكون ذلك مقابل جميع أعمالها دون اقتطاع أي مصروفات لها من الاشتراكات.
- دراسة الجمع بين نسبة من مبلغ الاشتراكات، ونسبة من الفائض، في الأجر الذي تحصل عليه الجهة المديرة للتأمين مقابل إدارتها لعمليات التأمين والذي يكون حافزا لها على تحسين الأداء.
- دراسة الأساس الوقفي للتأمين الإسلامي من جميع جوانبه.

والله الموفق ؛؛

المسؤولية الجنائية لقائدي المركبات بسبب السرعة وعدم المبالاة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

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: المسؤولية الجنائية لقائدي المركبات بسبب السرعة وعدم المبالاة.

وبعد استماعه إلى لمناقشات والمداولات التي دارت حوله، واستشعاره أهمية العناية بهذا الموضوع خاصة مع تفاقم حوادث المركبات وآثارها السيئة على الأفراد والمجتمعات، قرر ما يأتي:

أولاً: التأكيد على قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي ذي الرقم: (٧١) (٨/٢) في دورته الثامنة المنعقدة في بندر سيري باجوان ببروناي دار السلام من: ١-٧محرم ١٤١٤هـ الموافق: ٢١-٢٧يونيو١٩٩٣م بشأن حوادث السير.

ثانياً: يجب الالتزام بأنظمة المرور التي قصد بها المصلحة العامة.

ثالثاً: يحرم أن يتصرف قائد المركبة تصرفا يفضي غالبا إلى الإضرار بنفسه أو بغيره، ويضمن ماترتب على تصرفه من أضرار، ومن ذلك:-

- قطع الإشارة الحمراء.
- السرعة الزائدة المفرطة.
- الاستعراض بالسيارة (التفحيط) والمطاردات غير المشروعة.
- الإهمال في صيانة أو قيادة المركبة إهمالا ينشأ بسببه الضرر.

فإذا ترتب على هذ التصرفات جناية على النفس أو ما دونها فيتحمل المسؤولية الجنائية عمداً أو شبه عمد أو خطأ بحسب الحالة، ولولي الأمر تعزيره بما يراه من عقوبة مناسبة.

رابعاً: يوصي المجمع الجهات ذات العلاقة في الدول الإسلامية ببث الوعي بأهمية الالتزام بقواعد السير والآثار السيئة على الأفراد والمجتمعات المترتبة على مخالفة تلك القواع.

والله أعلم ؛؛

دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية أهميتها، شروطها، طريقة عملها

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي المنعقد في دورته التاسعة عشرة في إمارة الشارقة (دولة الإمارات العربية المتحدة) من ١ إلى ٥ جمادى الأولى ١٤٣٠هـ، الموافق ٢٦ - ٣٠ نيسان (إبريل) ٢٠٠٩م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع دور الرقابة الشرعية في ضبط أعمال البنوك الإسلامية : أهميتها، شروطها، طريقة عملها، وبعد استماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً : يقصد بالرقابة الشرعية إصدار الفتاوى والأحكام الشرعية المتعلقة بنشاط المؤسسة المالية ومتابعة تنفيذها، والتأكد من سلامة تطبيقها.

ثانياً : تتكون الرقابة الشرعية من ثلاثة مكونات رئيسة هي:

(١) هيئة الرقابة الشرعية:

وهي مجموعة من العلماء المتخصصين في الفقه الإسلامي وبخاصة فقه المعاملات لا يقل عددهم عن ثلاثة، ممن تتحقق فيهم الأهلية العلمية والدراية بالواقع العملي، تقوم بإصدار الفتاوى والمراجعة للتأكد من أن جميع معاملات المؤسسة متوافقة مع أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، وتقديم تقرير بذلك للجمعية العامة، وتكون قراراتها ملزمة.

١/١ يجب أن تكون هيئة الرقابة الشرعية مستقلة، ولتحقيق ذلك يراعى ما يأتي:

- يكون تعيين أعضاء الهيئات الشرعية وإعفاؤهم وتحديد مكافآتهم من قبل الجمعية العامة للمؤسسة، وتتم المصادقة على ذلك من الرقابة الشرعية المركزية، أو ما يقوم مقامها.
- أن لا يكون العضو مديراً تنفيذياً في المؤسسة، أو موظفاً فيها، أو يقدم إليها أعمالاً خلافاً لعمله في الهيئة.
- ألا يكون مساهماً في البنك أو المؤسسة المعنية.

٢/١ ضوابط الاجتهاد والفتوى في الهيئات الشرعية:

- الالتزام بقرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، مع مراعاة قرارات المجامع وهيئات الاجتهاد الجماعي الأخرى، بما لا يتعارض مع قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي.
- تجنب الأقوال الشاذة، وتتبع الرخص أو التلفيق الممنوع، وفق ما صدر في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٧٠(١/٨).
- مراعاة مقاصد الشريعة ومآلات الأفعال عند بيان الحكم الشرعي.
- مراعاة ما صدر عن مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن ضوابط الفتوى في قراره رقم ١٥٣ (٢/١٧).

(٢) إدارة الرقابة الشرعية الداخلية:

وهي الإدارة التي تطبق الإجراءات اللازمة لضمان سلامة تطبيق قرارات الهيئة الشرعية في جميع المعاملات التي تنفذها المؤسسة، وتشتمل على العناصر الآتية:

- مراجعة الأدلة والإجراءات للتأكد من تنفيذ العمليات وفق فتاوى هيئة الرقابة الشرعية.

- تأهيل العاملين في المؤسسة بما يمكّنهم من أداء أعمالهم بشكل صحيح من الناحية الشرعية والمهنية .
- تكوين فريق للتدقيق الشرعي الداخلي يتمتع بالتأهيل العلمي والعملي ويكون مستقلاً، ويتبع جهة عليا داخل الهيكل التنظيمي للمؤسسة، مثل: لجنة المراجعة أو مجلس الإدارة، ويكون تعيينه وإعفاؤه بالتنسيق مع هيئة الرقابة الشرعية.

(٣) الرقابة الشرعية المركزية:

وهي هيئة للرقابة الشرعية على مستوى السلطات الإشرافية في الدولة، وتضطلع بمهمتين رئيستين هما :

- الإشراف على عمليات السلطة الإشرافية التابعة لها.
- التأكد من فاعلية الرقابة الشرعية على مستوى المؤسسات، وذلك من خلال التدقيق على أعمال هيئات الرقابة الشرعية والرقابة الشرعية الداخلية، مع وضع لوائح ومعايير تنظم أعمال الرقابة الشرعية بما في ذلك آلية تعيين الأعضاء وإعفائهم وأهليتهم وعددهم وعملهم في المؤسسة التي هم أعضاء في هيئتها.

ويوصي بما يلي:

(أ) تبني السلطات الإشرافية في كل دولة إصدار تشريعات وقوانين لتنظيم أعمال الرقابة الشرعية، واتخاذ ما يلزم من إجراءات لتحويلها إلى جهة مستقلة.

(ب) يوصي وكالات التصنيف الإسلامية بعدم تصنيف المنتجات التي نص المجمع على منعها.

أحكام الإعسار والإفلاس
في الشريعة الإسلامية والأنظمة المعاصرة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه أجمعين.

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة التعاون الإسلامي في دورته العشرين المنعقدة في وهران (الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية) خلال الفترة من ٢٦ شوال إلى ٢ من ذي القعدة ١٤٣٣هـ الموافق ١٣-١٨ سبتمبر (أيلول) ٢٠١٢م.

بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع: أحكام الإعسار والإفلاس في الشريعة الإسلامية والأنظمة المعاصرة، واستماعه إلى المناقشات التي دارت حوله، قرر ما يأتي:

أولاً: تعريف الإعسار والمدين المعسر

(١) مع مراعاة ما ورد في الفقرة (سابعاً) من قرار المجمع ذي الرقم: ٦٤ (٢/٧) بشأن ضابط الإعسار الذي يوجب الإنظار، فإن الإعسار هو: وصف عارض يلحق بالشخص يكون معه عاجزاً عن القيام بنفقاته الواجبة وسداد ديونه. والمعسر هو من لحق به هذا الوصف.

(٢) ضابط الإفلاس: هو عدم كفاية أموال المدين لسداد ما عليه من ديون. والمفلس هو من اتصف به هذا الوصف.

ثانياً: أبرز الفروق بين الإعسار والإفلاس عند الفقهاء

(١) الإعسار قد يكون مسبوقاً بحالة اليسار وقد لا يكون مسبوقاً بها، بخلاف الإفلاس فإنه لا يتحقق إلا إذا كان مسبوقاً بحالة اليسار.

(٢) يُحجر على المفلس، أما المعسر فإنه يُنظر إلى حين ميسرة، إذا أثبت إعساره بطرق معتبرة شرعاً، لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: ٢٨٠].

(٣) لا يحكم القاضي بحبس المعسر متى ثبت إعساره، أما المفلس فإنه قد يُحبس تعزيراً في حالة الاحتيال والتدليس أو الإهمال والتقصير.

(٤) الإعسار قد يكون بدين أو حق شرعي كالنفقة، بخلاف الإفلاس فلا يكون إلا بدين.

ثالثاً: أحكام الإفلاس في الفقه الإسلامي

(١) منع المفلس من التصرف في أمواله بما يضر الدائنين، وهي التبرعات والمعاوضات المالية، والإقرار بالدين بعد شهر الإفلاس. ويكون منع المفلس من التصرف وإنهاؤه بحكم القاضي المختص.

(٢) جواز منع المفلس من السفر، إذا أدى السفر إلى ضرر ظاهر بحقوق الدائنين.

(٣) سقوط آجال الديون المؤجلة التي على المفلس.

(٤) قيام القاضي المختص ببيع أموال المفلس، بما هو أصلح وأنفع للدائن والمدين وقسمة ثمنها، وإذا ظهر للمفلس مال جديد جاز للدائنين مطالبته بالوفاء بالباقي من ديونهم.

(٥) حق الدائن في اســـترداد عين ماله الذي يجده دون أن تتغير أوصافه ضمن أموال المفلس، إذا لم يستوف ثمنه.

رابعاً: تغريم المدين الموسر المماطل

يؤكد المجمع على ما ورد في قراره السابق ذي الرقم ٥١(٦/٢) البند: ثالثاً، بشأن البيع بالتقسيط من تحريم فرض غرامة على المدين الموسر المماطل، مع جواز تحميله المصروفات القضائية.

خامساً:

يرى المجمع تأجيل النظر في القضايا التالية، في موضوع الإعسار لدورة قادمة:

(١) المسائل الفقهية المتعلقة بحماية المؤسسات المالية الإسلامية، ومنها مسألة التأمين على الديون، والالتزام بالتبرع.

(٢) أحكام تصرفات المفلس في فترة الريبة.

(٣) أحكام إفلاس الشركات والمؤسسات المالية في ضوء الأنظمة المعاصرة.

(٤) موضوع الإعسار (المدني) حيث يلحظ أن مصطلح الإعسار قد يرد في بعض القوانين الوضعية شاملاً لمصطلحي الإفلاس والإعسار في الفقه الإسلامي.

والله أعلم

Editorial Board

Names according to Alphabetical order.

- Professor Dr. Abdul Aziz bin Saud Al-Dhawahi

  Professor King Saud University
- Dr. Abdullah bin Ahmad Salem Al-Mehmadi

  Associate Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Abdulrahman Ahmed Al-Jerai Professor of Jurisprudence at the Faculty of Sharia and Islamic at King Khalid University
- Professor Dr. Hesham bin Abdul Malik Aal Al-Shiekh

  Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Muhammad Jabar Al-Alfi

  Professor the Higher Institute for Judicial studies Imam Mohammad bin Saud Islamic University
- Professor Dr. Saad bin Turkey Al-Khathlan

  Honorable Member Supreme Body of `Ulama Kingdom of Saudi Arabia

THE CONSULTATIVE SCIENTIFIC BODY

Names according to Alphabetical order

- Professor Dr. Ahmad Mohd. Nour Saif
- Professor Dr. Hamza bin Husain Al-Fa'r Al-Sharif
- Professor Dr. Saud Bin Abdullah Bin Mohd. Al-Fnaisan
- Professor Sheikh Abdullah Bin Al-Sheikh Al-Mahfouz Bin Biah
- Professor Dr. Abdullah Bin Mabrook Al-najar
- Professor Dr. Abdul-Wahab Bin Ibrahim Bin Mohd. Abu Sulleiman
- Professor Dr. Al-Arabi Bin Ahmad Balhaj
- Professor Dr. Ala'uddin Kharoufa
- Professor Dr. Mohammed bin Yaqub Al-Turkistani
- Professor Dr. Nouruddin Bin Mukhtar Al-Khademi
- Professor Dr. Yacoub Bin Abdul-Wahhab Alba-Husain

PRINCIPLES AND REGULATIONS FOR PUBLICATION

Contemporary Jurisprudence Research Journal staff would like to notify researchers that principles of publication in the journal necessitate the following:

1. Research submitted for publication, should be based on Islamic (Fiqh) jurisprudence.
2. Research should concentrate on issues, questions and contemporary problems and the way of finding both scientific and practical solutions for them according to Islamic (Fiqh) jurisprudence, and its concepts which are confirmed by the people of Sunnah.
3. Research should be objective and comprehensive. It should follow a scientific method in terms of depending on original references, documentation and explanation of (Ahadeeth) showing their degree of authenticity.
4. Any research submitted for publication, should not have been published in either a book, a journal or any other means of publication.
5. References should be mentioned in a margin at the lower parts of the page a long with a short biography for the figures mentioned in the research.
6. Scientific references and their authors' names should be alphabetically indicated at the end of any research. Place and date of printing along with the publishing house should also be mentioned.
7. A statement indicating that the research has not been published before, should be attached to the research.
8. Research should be concluded by a brief summary manifesting results and opinions included therein.
9. A satisfied abstract should be attached to the research to be translated into English.
10. Pages of research should not be less than twenty pages of the journal.
11. Researcher's name should be fully written along with his scientific post, if any.
12. Researches are arbitrated by (Fuqaha) jurists and specialized scholars ('Ulama) according to a form which indicates principles and procedures of arbitration. Among these principles is that arbitrators should not know the authors' names and vice versa whether the arbitrators agree that their researches to be published or they show some observations or even recommend not to be published.
13. Researches which are not published, will not be returned.

* All essays herein published express the viewpoints of their authors.

Whom Allah intends good grants him the
Knowledge and insight in Religion Hadith

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A journal specialised in Islamic jurisprudence

Issue No. 112 - Muharram 1440H September 2018 - Thirty Year

Editor - in - Chief Dr. Abdur Rahman Hassan Al Nafisah

Annual Subscription:

For Govt Offices and Agencies : SR. 200

For Individuals :SR.100

Price Per Copy:

K.S.A SR. 15	Mauritania On.1200
Qatar QR. 12	Tunisia Dr. 6
Syria L.L. 188	Libya L.Dr. 1000
Sudan S.D. 8	S of Oman P. 900
Algeria D. 284	Bahrain BF. 900
Jordan JD. 1	Kuwait K.D.1. 5
Egypt Le. 22	Yemen Y.R. 795
U.A.E D. 15	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. 112 – Thirty Year

Muharram 1440H September 2018

ISSN ١٣١٩ - ٠٧٩٢ ردمد

مطابع ع . النفيسة