مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة
مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه الإسلامي
العدد الثالث والتسعون - السنة الرابعة والعشرون - صفر - ربيع الأول - ربيع الثاني ١٤٣٣هـ - مارس (آذار) - أبريل (نيسان) - مايو (أيار) ٢٠١٢م

في هذا العدد

مخاطر الائتمان المصرفي ودور الرهن في إدارتها لدى المصارف الإسلامية.	الدكتور / بندر بن شارع بن خالد العتيبي
نقل مقام إبراهيم « دراسة فقهية مقارنة.	الدكتور / محمد بن سليمان المنيعي
أحكام قنوت النوازل في الفقه الإسلامي.	الدكتور/ عبود بن علي بن درع
المظان الفقهية للفروع القانونية.	الدكتور / عبد الواحد بن حمد المزروع

فتاوى الفقهاء

- ترجح بينة البيع على بينة الهبة والرهن والإجارة.
- بيع القاضي على الأيتام لقضاء الدين.
- يجوز الصدق في ذكر مساوئ الخاطب.
- حكم من قبض الثمن فوجده رديئاً.

مسائل في الفقه

- ضوابط الهجر وأحكامه.
- الزواج المبني على التحليل إما بالشرط وإما بالنية، وسبب الاختلاف فيه.
- حكم تحنيط الأموات من الإنسان والحيوان.
- حكم السباب المنطوي على الدعاء بالطرد من رحمة الله.
- حكم وصف المرض بالخبيث أو المستعصي.

مجلة
البحوث الفقهية المعاصرة

مجلة علمية فصلية مُحكَّمة متخصصة في الفقه الإسلامي

العدد الثالث والتسعون

السنة الرابعة والعشرون - صفر - ربيع الأول - ربيع الثاني ١٤٣٣هـ - مارس (آذار) - أبريل (نيسان) - مايو (آيار) ٢٠١٢م

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

* موقع المجلة على الانترنت:

www.alfiqhia.com

* البريد الالكتروني للمجلة:

fiqhia@gmail.com

* البريد الالكتروني لصاحب المجلة ورئيس تحريرها: anafisa1@gmail.com

* وكيل التوزيع: الشركة الوطنية الموحدة للتوزيع

الرياض: ٤٨٧١٤١٤

فاكس: ٤٨٧١٤٦٠

* طبعت في مطابع دار البحوث

هاتف: ٤٨٥٢٦٦٣

٤٨٥٢١٦١

فاكس: ٤٨٥٢١٨٨

* الاشتراكات: تخاطب بشأنها الإدارة

قيمة الاشتراك السنوي، للدوائر الحكومية والمؤسسات والشركات ٢٠٠ ريال

* الأفراد ١٠٠ ريال

* سعر النسخة:

السعودية: ١٥ ريالاً. السودان: ٨ جنيهات.

موريتانيا: ١٢٠٠ أوقية الجزائر: ٢٨٤ دينار.

سلطنة عمان: ٩٠٠ بيزه اليمن: ٧٩٥ ريالاً.

الكويت: دينار ونصف. مصر: ٢٢ جنيهاً.

الإمارات: ١٥ درهماً. سوريا: ١٨٨ ليرة.

البحرين: ٩٠٠ فلس. قطر: ١٥ ريالاً.

ليبيا: ١٠٠٠ درهم. تونس: ٦ دنانير.

المغرب: ٣٣ درهماً. الأردن: دينار.

* الاشتراك السنوي:

أمريكا - كندا - أوروبا: ٣٠ دولاراً

* رقم الإيداع: ١٤/٠١٨٨

ردمد: ١٣١٩-٠٧٩٢ ISSN

بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر وشروطه

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

١) أن يكون البحث المراد نشره مبنياً على الفقه الإسلامي .

٢) أن ينصب البحث على القضايا، والمسائل، والمشكلات والنوازل المعاصرة، والبحث عن الحلول العلمية والعملية لها في الفقه الإسلامي، ومفاهيمه المعتمدة عند أهل السنة والجماعة.

٣) أن يتصف البحث بالموضوعية، والأصالة، والشمول، وسلامة اللغة، واتباع المنهج العلمي في البحث من حيث الاعتماد على المراجع الأصلية والإسناد والتوثيق وتخريج الأحاديث مع إيضاح درجتها.

٤) أن يكون البحث مما لم يسبق نشره في كتاب، أو مجلة، أو أي أداة نشر أخرى. ويشمل ذلك البحوث المقدمة للنشر إلى جهة أخرى أو تلك التي سبق تقديمها للجامعات أو الندوات العلمية وخلافها .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

أ- يتم إرسال البحث بعد وروده مباشرة إلى التحكيم.

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

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

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

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

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

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

١٦) يحق للمجلة إعادة نشر البحوث التي سبق نشرها.

١٧) يحق للباحث الحصول على أربع مستلات من بحثه.

١٨) البحوث التي لا تنشر لا تعاد لأصحابها .

---

* ترتيب البحوث في المجلة يخضع للاعتبارات الفنية فقط.

* "الآراء المنشورة في المجلة تعبِّر عن وجهة نظر أصحابها".

الهيئة العلمية الاستشارية

(الأسماء حسب الترتيب الهجائي)

الأستاذ الدكتور / أحمد محمد نور سيف – المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / حمزة بن حسين الفعر الشريف – المملكة العربية السعودية

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

الأستاذ الدكتور / صالح بن غانم السدلان – المملكة العربية السعودية

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

الأستاذ الدكتور / عبد الملك بن عبد الله بن دهيش – المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان – المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / العربي بن أحمد بلحاج – الجمهورية الجزائرية

الأستاذ الدكتور / علاء الدين خروفه – الولايات المتحدة الأمريكية

الأستاذ الدكتور / محمد بن يعقوب التركستاني – المملكة العربية السعودية

الأستاذ الدكتور / نور الدين بن مختار الخادمي – الجمهورية التونسية

الأستاذ الدكتور / يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين – المملكة العربية السعودية

محتويات العدد

- وفيات الأعيان ٦
- رسالة من قارئ ٨
- مخاطر الائتمان المصرفي ودور الرهن في إدارتها لدى المصارف الإسلامية ١١
  الدكتور / بندر بن شارع بن خالد العتيبي
- نقل مقام إبراهيم « دراسة فقهية مقارنة » ١٠٢
  الدكتور / محمد بن سليمان المنيعي
- أحكام قنوت النوازل في الفقه الإسلامي ١٨٢
  الدكتور / عبود بن علي بن درع
- المظان الفقهية للفروع القانونية ٣٢٣
  الدكتور / عبد الواحد بن حمد المزروع
- **فتاوى الفقهاء:**
  - ترجح بينة البيع على بينة الهبة والرهن والإجارة ٣٥٣
  - بيع القاضي على الأيتام لقضاء الدين ٣٥٥
  - يجوز الصدق في ذكر مساوئ الخاطب ٣٥٦
  - حكم من قبض الثمن فوجده رديئاً ٣٥٨
- **مسائل في الفقه:**
  الدكتور/ عبد الرحمن بن حسن النفيسه
  - ضوابط الهجر وأحكامه ٣٦١
  - الزواج المبني على التحليل إما بالشرط وإما بالنية، وسبب الاختلاف فيه ٣٧١
  - حكم تحنيط الأموات من الإنسان والحيوان ٣٨١
  - حكم السباب المنطوي على الدعاء بالطرد من رحمة الله ٣٨٤
  - حكم وصف المرض بالخبيث أو المستعصي ٣٩١
  - رسائل وردت من القراء إلى المجلة ٣٩٥

وفيات الأعيان

وترجل الفارس .. توفي صاحب السمو الملكي الأمير نايف بن عبدالعزيز في اليوم السادس والعشرين من شهر رجب من عام ١٤٣٣هـ وبوفاته فقدت هذه البلاد رجلاً من أعز رجالها .. عاش منذ بداية شبابه يعمل من أجلها؛ فحافظ على أمنها واستقرارها، وشدد في أقواله وأفعاله على التمسك بعقيدتها، وأخلاقها، وقيمها .. عاش متواضعاً في علاقاته مع أبناء بلاده، يصغي لكبيرهم وصغيرهم، ويستمع لأقوالهم في سرائهم وضرائهم، إذا تحدث في أمر مًّا، يكاد سامعه يذهل عن إدراك معاني حديثه في فصاحته وقوة بلاغته، وعمق تفكيره.

عاش طيلة حياته قوياً صلباً؛ فلا تأخذه في الله لومة لائم عندما تتعرض العقيدة لدس داسٍ، أو غفل غافل، أو دخل دخيل، فقد أدرك منذ أن كان أميناً على الأمن ما يواجه أمة المسلمين من أزمات في زمنها المعاصر وما يتعرض له شبابها من وسائل الإغراء المادي والفكري فعمل على وضع الحواجز أمام هذه الوسائل حتى يظل شباب هذه البلاد قوة مؤمنة يستهدون بهدي النبوة، ويقتفون أثر السلف الصالح؛ فكان من جهوده - وهي كثيرة - إنشاء جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية لتكون مصدر معرفة للعلوم الأمنية تستفيد منها الأمة وهي تواجه مختلف التحديات في عقيدتها وأمنها.

وكان من جهوده رحمه الله إنشاء جائزة عالمية لدعم العلماء

والباحثين في مجال السنة النبوية مقرها المدينة المنورة البلد الذي انطلقت منه رسالة رسول الله ﷺ للبشرية.

وكان من هذه الجهود إنشاء قسم الدراسات الإسلامية في جامعة موسكو ناهيك بما كان يقوم به سموه من جهود مشهودة حين ترأس العديد من الجمعيات الإغاثية التي أسستها قيادة هذه البلاد لإغاثة أي بلد من بلاد المسلمين حين يتعرض لأي ضرر من الأضرار.

وحين نذكر أقل القليل من الأعمال والجهود التي كان يقوم بها الأمير نايف في خدمة هذه البلاد وأمنها يستذكر - بكل الاعتزاز- منسوبو هذه المجلة موافقة سموه على إنشائها حين كان رئيساً للمجلس الأعلى للإعلام وتوصيته - رحمه الله - بأن تكون هذه المجلة منبراً صادقاً لخدمة شريعة الله وفقهها الخالد.

ولا يسعنا ونحن نودع هذا الرجل الكبير في عطائه وشموخه إلا أن ندعو لله عزوجل بأسمائه الحسنى وصفاته العلا أن يتقبله بواسع رحمته ومغفرته، وينزله منازل الأبرار، وأن يوفق كلا من خلفه صاحب السمو الملكي الأمير سلمان بن عبدالعزيز ولي العهد ونائب رئيس مجلس الوزراء وزير الدفاع وصاحب السمو الملكي الأمير أحمد بن عبدالعزيز وزير الداخلية، وأن يجعلهما خير خلف لخير سلف في ظل قيادة خادم الحرمين الشريفين الملك عبدالله بن عبدالعزيز حفظه الله ورعاه.

إنه ولي ذلك والقادر عليه.

رسالة من قارئ:

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

فإن رقي الأخلاق في الأمم دلالة على رقيها وتحضرها، بل هو دلالة على استمرار وجودها؛ فما كانت الأمم التي بادت لتبيد، إلا بعد أن فقدت الأخلاق في ذاتها وتسييرها لمكوناتها. والأخلاق في مفهومها العام قاعدة ترتكز عليها أسس الحياة كلها، فكما هي عند الأب في بيته وتعامله مع ولده، فإنها عند هذا الولد حين يكون في البيت أو في المدرسة أو في الطريق .. وكما هي عند العامل - أيّاً كان مسمى عمله - في بيته، فهي عنده في تعامله مع غيره، وكما هي عند الدولة أي دولة - في تعاملها مع مكوناتها فهي كذلك عند هذه المكونات، في تعاملهم مع دولتهم وتعاملهم مع أنفسهم.

وكما أن الأخلاق قاعدة لسلوك الإنسان مع ذاته ومع غيره، فهي قاعدة أيضاً لنقد هذا السلوك عندما يرتكب خطأ، ولهذا النقد صورتان: الاعتراف بالخطأ وطلب العفو منه إذا لم يكن له أثر مادي أو معنوي على من وقع عليه، أو الاقتصاص إذا كان للخطأ الذي وقع أثر في الحال أو المآل.

وخلافًا لمن يقول إن اليابانيين أكثر الأمم نقداً للذات، فإن

المسلمين هم أكثر الأمم نقداً لذاتهم، براءة لها، وكان القدوة في ذلك رسول الله ﷺ ففي الحديث الذي رواه جابر بن عبد الله وعبد الله ابن عباس - رضي الله عنهم - أنه لما نزل قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ ...الخ﴾ (١).

قال عليه الصلاة والسلام: يا جبريل، أرى نفسي قد نُعيتْ، فقال جبريل عليه السلام: الآخرة خيرٌ لك من الأولى، ثم أمر رسول الله ﷺ بلالاً أن ينادي بالصلاة جامعة، فأجتمع المهاجرون والأنصار إلى مسجده - عليه الصلاة والسلام - فخطب فيهم خطبة وجلت منها القلوب، وبكت منها العيون، وكان من بينها (معاشر المسلمين، أنا أنشدكم بالله وبحقي عليكم من كانت له قِبَلِي مظلمة فليقم فليقتص مني)(٢) فلم يقم إليه أحد. ومع أنه - عليه الصلاة والسلام - لم يظلم أحداً قبل نبوته أو بعدها، بل كان رحيماً رؤوفاً بصحابته وبأمته وبكل من دعاه إلى الله، إلا أنه أراد إبراء ذمته مع علمه أنها بريئة، كما برأها الله من كل نقيصة.

وقد سار على نهجه خلفاؤه والسلف الأُول من الأمة، والأمثلة في ذلك كثيرة، منها: ما رواه الحافظ أبو يعلى عن غيره قال: ركب عمر بن الخطاب منبر رسول الله ﷺ ثم قال: أيها الناس، ما إكثاركم في

---

(١) سورة النصر: الآية ١.

(٢) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ج٣ ص٩٨.

صداق النساء وقد كان رسول الله ﷺ وأصحابه والصدقات فيما بينهم أربعمائة درهم فما دون ذلك؟ ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو كرامة لم تسبقوهم إليها فلاأعرف ما زاد رجل في صداق امرأة على أربعمائة درهم قال: ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش، فقالت: يا أمير المؤمنين، نهيت الناس ألا يزيدوا في مهر النساء على أربعمائة درهم. قال: نعم، فقالت: أما سمعت ما أنزل الله في القرآن؟ قال: وأي ذلك؟ فقالت: أما سمعت الله يقول ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا﴾[1] فقال: اللهم اغفر.. كل الناس أفقه من عمر، ثم رجع فركب المنبر فقال: أيها الناس، أني كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء في صدقاتهنّ على أربعمائة درهم، فمن شاء أن يعطي من حاله ما أحب، أو قال: فمن طابت نفسه فليفعل.[2]

هذا مثال واحد، والأمثلة في ذلك أكثر من أن تحصر، ولعل محاسبة المسلمين الأُول لأنفسهم أو نقدهم لذواتهم كان من أهم الأسباب التي جعلت حضارتهم تسمو فوق كل حضارة، وترتفع فوق كل راية، وتدخل كل بيت، وما كانوا لينحسروا في بعض مراحلهم كما هو الحال في زمانهم المعاصر إلا بعد أن غفلوا عن محاسبة أنفسهم فيما يقولون ويفعلون.

(١) سورة النساء: الآية ٢٠.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج ٧ ص ٢٣٣ وسعيد بن منصور في سننه ج ١ ص ١٦٦ وذكره ابن كثير في تفسير القرآن العظيم ج ١ ص ٤٤٢

مخاطر الائتمان المصرفي ودور الرهن في إدارتها لدى المصارف الإسلامية

الدكتور / بندر بن شارع بن خالد العتيبي(*)

المقدّمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله و أصحابه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من أَجَلِّ نعم الله تعالى على الأمة الإسلامية اليوم أن بدأت تتدارك الأخطاء التي حصلت لها في عصورها المتأخِّرة، وسبَّبت لها ألواناً من الضعف والهوان، فعاد المسلمون ليستيقنوا من جديد أن الحل الوحيد لجميع مشكلاتهم إنما يكمن في تطبيق الدين الإسلامي في جميع مجالات الحياة، بما فيها المجال المالي والاقتصادي، الأمر الذي كان من عوائده ظهور هذه المصارف الإسلامية في بلدان المسلمين(١)،

(*) أستاذ الفقه المساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية المعلمين جامعة الملك سعود - الرياض.

(١) المصرف الإسلامي هو مؤسسة مالية، تقوم بأداء الخدمات المصرفية والمالية، كما تباشر أعمال التمويل والاستثمارات في المجالات المختلفة، في ضوء قواعد الشريعة الإسلامية وأحكامها. وهو البديل الشرعي عن البنوك التقليدية التي يرتكز عملها على نظام سعر الفائدة، الذي يُعَدّ من الربا المحرم شرعاً. وقد جاء الاهتمام الحقيقي بإنشاء مصرف إسلامي في توصيات مؤتمر وزراء خارجية الدول الإسلامية، الذي أقيم بجدَّة عام ١٩٧٢م، ونتيجة لذلك تم إعداد اتفاقية تأسيس البنك الإسلامي للتنمية عام ١٩٧٤م، إلا أنه بنك الحكومات، لا يتعامل مع الأفراد في النواحي المصرفية، أما إنشاء أول مصرف إسلامي بشكل متكامل فكان متمثلا

التي أعطت وما زالت تعطي الكثيرَ من ثمرها اليانع، وأُكلها الطيِّب، حتى طَمِعَت في مثلها دول غير المسلمين، لِيمْتدَّ نطاقها اليوم على مستوى العالم(١).

ومع ما تؤدّيه هذه المؤسسات المالية الإسلامية من الدور المهم في النشاط الاقتصادي والمجال المالي؛ وما تحقِّقه من الأهداف السامية، وتشهده من التطور المذهل؛ إلا أن هناك كثيراً من التحديات التي تتعرض لها وتهدد كيانها، ومن أهم تلك التحديات؛ ما يعرف بـ «المخاطر» بشتى أنواعها، بل إن المخاطر تشكل تحدياً ليس أمام المؤسسات المالية الإسلامية فحسب؛ بل التقليدية منها أيضاً(٢)، فيأتي هذا البحث للمساهمة في هذا الموضوع الخطير، عسى أن يكون لبنة في صرح هذا البناء الضخم.

في «بنك دبي الإسلامي»، في عام ١٩٧٥م، انظر: حسن، صادق حسن، الأعمال المصرفية الإسلامية من التراث المعاصر، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٩٠م)، ص٣١؛ المصري، رفيق يونس، النظام المصرفي الإسلامي، (دمشق: دار المكتبي، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص٣٤ - ٣٥؛ جبر، محمد نضال، وصبري، نضال، البنوك الإسلامية أصولها الإدارية والمحاسبية، (نابلس: مركز التوثيق والأبحاث، ط١، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ص٥.

(١) يُؤكِّد الدكتور محمد البلتاجي أن عدد المصارف الإسلامية في العالم حتى آذار (مارس) عام ٢٠٠٨م قد بلغ ٣٩٦ مصرفاً في ٥٣ دولة، وبلغ رصيد التمويل في هذه المصارف ٤٤٢ مليار دولار، بينما بلغ عدد المصارف التقليدية التي تقدم منتجات إسلامية ٣٢٠ مصرفاً، رصيد التمويل فيها ٢٠٠ مليار دولار. البلتاجي، محمد إبراهيم، المصارف الإسلامية، http://www.bltagi.com، ٢٠٠٩/١٢/١١م.

(٢) السويلم، سامي بن إبراهيم، التحوط في التمويل الإسلامي، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص١٣.

المبحث الأول: مخاطر الائتمان المصرفي لدى المصارف الإسلامية

وتحته أحد عشر مطلباً:

المطلب الأول: تعريف المخاطر لغة واصطلاحاً

أ- المخاطر في اللغة:

المخاطر جمع مخاطرة، وهي تطلق في اللغة ويراد بها عدة معان، منها:

١- الإشراف على الهلاك وخوف التلف، يقال: خاطر بنفسه يخاطر، وخاطر بقومه كذلك، إذا أشفاها وأشفى بها وبهم على خطر[١].

٢- الغرر والجهالة، ومن ذلك قول الليث في سبب النهي عن الكراء: «لما فيه من المخاطرة»، أي: الغرر والجهالة[٢].

٣- المراهنة، يقال: خاطرته على مال: أي راهنته عليه، لما فيها من احتمال الفوز والخسارة[٣].

٤- ارتفاع القدر والمكانة، والشرف والمنزلة، يقال: رجل خطير، أي ذو شأن ومنزلة، وأمر خطير، أي: رفيع[٤].

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (بيروت: دار الصادر، ط١، د.ت.)، ج٤، ص١٣٨؛ الزبيدي، محمد مرتضى بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٥م)، ج١١، ص٢٠١.

(٢) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ج٥، ص٢٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص١٣٧؛ أبو جيب، سعدي، القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، (دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م)، ج١، ص١٥٤.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص١٣٧.

٥- الاهتزاز واضطراب الحركة، يقال: رمح خَطّارٌ، أي ذو اهتزاز شديد[١].

ب- المخاطر في الاصطلاح الفقهي:

إن للمخاطرة في لغة الفقهاء إطلاقين:

الأول: إطلاق المخاطرة بمعنى الغرر والجهالة والمقامرة، وهذا الإطلاق هو أكثر ما يراد به لفظة المخاطرة إذا وردت في كلام الفقهاء، بل هو الذي تنطلق إليه الكلمة إذا أطلقت في باب المعاملات، فإذا وصِفت معاملة معيَّنة بأنها مخاطرة أو أن فيها مخاطرة، فإن ذلك يعني أن تلك المعاملة محرمة غير جائزة شرعاً، بسبب الجهالة أو الغرر أو المقامرة.

وفيما يلي جملة من استخدام الفقهاء لكلمة المخاطرة مريدين هذا المعنى:

١- يقول أبو الحسن الحنفي في معرض ذكره للبيوع الفاسدة: «والثالث بيع المخاطرة، وهو أن يقول رجل لرجل بعت منك هذا المتاع بكذا وكذا إن قدم فلان من سفره، ونحوه» [٢].

٢- ويقول ابن عبد البر: «قال مالك: ومن الغرر والمخاطرة: أن يعمد الرجل قد ضلت دابته أو أبق غلامه، وثمن الشيء من ذلك خمسون ديناراً، فيقول رجل: أنا آخذه منك بعشرين ديناراً، فإن وجده المبتاع

(١) المرجع نفسه، ج٤، ص١٣٧.

(٢) أبو الحسن، علي بن الحسين السعدي، النتف في الفتاوى، تحقيق الدكتور صلاح الدين الناهي، (بيروت، عمان، مؤسسة الرسالة، دار الفرقان، ١٤٠٤هـ ١٩٨٤م)، ج١، ص٤٦٥.

ذهب من البائع ثلاثون ديناراً، وإن لم يجده ذهب البائع من المبتاع بعشرين ديناراً»[(١)].

٣- وقال الماوردي: «مسألة: قال المزني - رضي الله عنه -: «ولو ضمن لرجل ما قضى به له على آخر، أو ما شهد به فلان عليه، قال الشافعي: لا يجوز هذا، وهذه مخاطرة».قال الماوردي: وهذا صحيح، لا يصح ضمان المال حتى يكون واجباً معلوماً»[(٢)].

٤- ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «لفظ الميسر هو عند أكثر العلماء يتناول اللعب بالنرد والشطرنج، ويتناول بيوع الغرر التي نهى عنها النبي ﷺ، فإن فيها معنى القمار الذي هو ميسر، إذ القمار معناه أن يؤخَذ مالُ الإنسان وهو على مخاطرة أيحصل له عوضه أو لا يحصل؟ كالذي يشتري العبد الآبق والبعير الشارد وحبل الحبلة، ونحو ذلك مما قد يحصل له وقد لا يحصل له، وعلى هذا فلفظ الميسر في كتاب الله تعالى يتناول هذا كله، وما ثبت في صحيح مسلم «عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر» [(٣)] يتناول كل ما فيه مخاطرة، كبيع

---

(١) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٦، ص٤٥٤.

(٢) الماوردي، علي بن الحسن، الحاوي الكبير، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ج٦، ص٤٥١.

(٣) هو عند مسلم وغيره عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر». القشيري، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، ج٥، ص٣، رقم: ٣٨٨١.

الثمار قبل بدو صلاحها، وبيع الأجنة في البطون وغير ذلك»[١].

الثاني: إطلاق المخاطرة مراداً بها احتمال وقوع الربح أو الخسارة في معاملة معيَّنة، وهذه مخاطرة جائزة شرعاً، بل لا تخلو منها العملية التجارية مهما كان نوع هذه التجارة[٢].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية في معرض كلامه عن أحكام المسابقات: «وأما المخاطرة فليس في الأدلة الشرعية ما يوجب تحريم كل مخاطرة، بل قد عُلم أن الله ورسوله لم يحرما كل مخاطرة، ولا كل ما كان متردداً بين أن يغنم أو يغرم أو يسلم، وليس في أدلة الشرع ما يوجب تحريم جميع هذه الأنواع[٣]، لا نصّاً ولا قياساً، ولكن يحرم من هذه الأنواع ما يشتمل على أكل المال بالباطل، والموجب للتحريم عند الشارع: أنه أكل مال بالباطل، كما يحرم أكل المال بالباطل وإن لم يكن مخاطرة، لا أن مجرد المخاطرة محرم... والمخاطرة مشتركة بين كل من المتسابقين، فإن كلا يرجو أن يغلب الآخر، ويخاف أن يغلبه، فكان ذلك عدلاً وإنصافاً بينهما، وكذلك كل من المتبايعين لسلعة، فإن كلّاً يرجو أن يربح فيها، ويخاف أن يخسر، فمثل هذه المخاطرة جائزة بالكتاب والسنة والإجماع، والتاجر مخاطر، وكذلك الأجير المجعول له جعل على رد آبق، وعلى بناء حائط، فإنه قد يحتاج إلى

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (القاهرة: مطبعة الساحة العسكرية، ١٤٠٤هـ)، ج١٩، ص٢٨٣.

(٢) انظر: جماعة من العلماء، فقه المعاملات، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م)، ج٤، ص١٣٨.

(٣) يعني من المسابقات والمغالبات.

بذل مال، فيكون متردداً بين أن يغرم أو يغنم، ومع هذا فهو جائز»[١].

ويقول ابن القيم: «والمخاطرة مخاطرتان: مخاطرة التجارة، وهو أن يشتريَ السلعة بقصد أن يبيعَها ويربحَ، ويتوكَّل على اللهِ في ذلك، والخطر الثاني: الميسر الذي يتضمن أكلَ المال بالباطل، فهذا الذي حرَّمه الله تعالى ورسوله، مثل بيعِ الملامسة والمنابذة، وحَبَلِ الحَبَلَة والملاقيح والمضامين، وبيع الثمار قبل بُدو صلاحها»[٢].

إذن؛ فالعلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الفقهي للمخاطرة هي أن القسم الأول من المخاطرة الفقهية يلتقي مع الاشراف على الهلاك، والغرر والجهالة، بينما يلتقي القسم الثاني منها مع المراهنة واحتمال حصول الشيء وعدم حصوله.

ج- المخاطر في الاصطلاح الاقتصادي:

من تعريفات المخاطرة في الاصطلاح الاقتصادي أنها:

١- «احتمالية الخسارة من قبل المستثمر»[٣].

٢- «توقع اختلافات في العائد بين المخطط والمطلوب والمتوقع حدوثه»[٤].

---

(١) البعلي، محمد بن علي الحنبلي، مختصر الفتاوى المصرية لابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي، (الدمام، دار القلم، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م)، ج١، ص٥٣٢ – ٥٣٣.

(٢) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، زاد المعاد في هدي خير العباد، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢٧، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ج٥، ص٨١٦.

(٣) السامرائي، سعيد عبود، القاموس الاقتصادي، (بغداد: مطبعة المعارف، ط١، ١٩٨٠م)، ص٢٤٤.

(٤) الهراوي، سيد، الاستثمار والتمويل طويل الأجل، (بيروت: دار الجيل، ١٩٨٥م)، ص١٠٩.

٣- «حالة عدم التأكد من حتمية الحصول على العائد، أو من حجمه، أو من زمنه، أو من انتظامه، أو من جميع هذه الأمور مجتمعة»(١).

٤- «كل عملية يتم تنفيذها في إطار عدم التأكد، وينتج منها ربح باحتمال معين، أو خسارة باحتمال معين»(٢).

٥- «الحالة التي تتضمن احتمال الانحراف عن الطريق الذي يوصل إلى نتيجة متوقعة أو مأمولة»(٣).

ويلاحظ من هذه التعريفات -مجتمعة- ما يلي:

أولاً: أن المفهوم اللغوي للمخاطرة يلتقي مع المفهوم الاقتصادي في قضية الاضطراب وعدم التأكد، وتردد الأمر بين حصوله وعدمه.

ثانياً: أن مفهوم المخاطرة الاقتصادي يلتقي مع القسم الثاني من مفهومها الفقهي (المخاطرة التجارية)، الذي يدل على احتمال حصول الغُنم أو الغُرم.

ثالثاً: أن مفهوم المخاطرة الاقتصادي مرادف لعدم التأكد من حصول الخسارة، فهناك مثلاً عدم التأكد من المقرض من استرداد القرض، وعدم تأكد المستثمر من مشروع معين من تحقيق العائد.

---

(١) حماد، حمزة عبد الكريم، مخاطر الاستثمار في المصارف الإسلامية، (عمان: دار النفائس، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م)، ص٣١.

(٢) الرفاتي، علاء، إدارة مخاطر الاستثمار، http://kenanaonline.com/users/ahmedk، ١٤/٩/٢٠١٠م.

(3)Emmet J. Vaughan. Fundamentals of Risk and Insurance. Canada. (1992), P5.

ويمكن أن يفرَّق بين المخاطرة وعدم التأكد، بأن المخاطرة هي «حالة عدم التأكد الذي يمكن قياس درجته»[١]، وعدم التأكد هو «الشك في مقْدِرتنا على التنبؤ بالمستقبل»[٢]، فتفارق المخاطرة عدمَ التأكد في إمكانية قياس درجتها، فإذا كان وقوع الخسارة في العملية الاقتصادية محتملاً، وكان قياسه ممكناً فهو المخاطرة، وإن لم يمكن قياسه فهو عدم التأكد[٣].

المطلب الثاني: مفهوم المخاطر المصرفية

تواجه المؤسسات المصرفية – سواء الإسلامية منها أو التقليدية - أنواعاً خاصة من المخاطر؛ نظراً لطبيعة نشاطها، وينشأ الخطر المصرفي عندما يكون هناك احتمال لأكثر من نتيجة، والمحصلة النهائية غير معروفة[٤].

ويعرِّف الباحثون في المجال المالي المخاطر المصرفية بعدة تعريفات، منها:

١- «احتمالية مستقبلية قد تُعرِّض المصرف إلى خسائر غير متوقعة، وغير مخطط لها، بما قد يؤثر في تحقيق أهداف المصرف،

(١) النجفي، حسن، القاموس الاقتصادي، (بغداد: مطبعة الإدارة المحلية، ط١، ١٩٧٧م)، ص٢٧٨.

(٢) رضوان، سمير عبد الحميد، المشتقات المالية ودورها في إدارة المخاطر ودور الهندسة المالية في صناعة أدواتها، (القاهرة: دار النشر للجامعات، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص٣١٣.

(٣) مفتاح، «إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية» الملتقى العلمي الدولي حول الأزمة المالية والاقتصادية الدولية والحوكمة العالمية، (الجزائر: ٢٠ - ٢١ أكتوبر، ٢٠٠٩م)، ص٢.

(٤) الطيب، عبد المنعم محمد، أثر تحرير تجارة الخدمات المصرفية على المصارف الإسلامية، (الخرطوم: طبعة تمهيدية، د.ت.)، ص٢٥.

وعلى تنفيذها بنجاح، وقد تؤدي في حالة عدم التمكن من السيطرة عليها وعلى آثارها إلى القضاء على المصرف وإفلاسه»[١].

٢- «ظواهر وأحداث تهدد إنجاز أهداف المصرف، وتؤثر سلباً في استمراريته الهادفة إلى تحقيق رسالته»[٢].

٣-«حالة عدم التأكد في استرجاع المصرف رؤوس أمواله المقرضة، أو تحصيله أرباحاً مستقبلية متوقعة»[٣].

٤- «الآثار غير المواتية، الناشئة عن أحداث مستقبلية، متوقعة أو غير متوقعة، تؤثر في ربحيّة المصرف ورأسماله»[٤].

فهذه التعريفات تُبَيِّن أن مفهوم المخاطر المصرفية هي تلك الأمور المحتملة الوقوع، والتي تجعل المصرف متخوفاً من حصول المكروه (الخسارة) فيما يقوم به من النشاطات المصرفية، سواء منها ما يتعلق بأمواله المقرضة، أو المستثمرة، مما يكون له تأثيره السلبي في تحقيق أهداف المصرف المرجوة.

المطلب الثالث: تعريف مخاطر الائتمان المصرفي

مخاطر الائتمان المصرفي هي المخاطر التي تنشأ عن عجز العميل

(١) الدروبي، محمد سهيل، إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية، http://www.jame٣a.com، ٢٠٠٩/٩/٥م.

(٢) وهبة، محمد سليم، إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية، http://www.badlah.com، ٢٠٠٨/١١/١٧م.

(٣) حماد، مخاطر الاستثمار، ص ٤١.

(٤) سليم، يوسف، أهمية ودور الطرق الإحصائية الحديثة في إدارة مخاطر الإقراض في البنوك التجارية، http://:iefpedia.com/arab، ٢٠٠٩/٨/٢٣م.

عن الوفاء بما عليه من الالتزامات (الديون) تجاه المصرف، أو عدم رغبته في الوفاء بهذه الالتزامات، وهذه الالتزامات قد تكون ناتجة من قرض، وقد تكون ناتجة من تمويل المصرف الإسلامي بإحدى المنتجات المالية الإسلامية، فهو في صورة مخاطر تسوية أو مدفوعات، بحيث يكون على أحد أطراف الصفقة أن يدفع نقوداً، أو عليه أن يسلم أصلاً، وقد يتأتى في المصارف الإسلامية أيضاً من عدم قيام الشريك بتسليم نصيب المصرف من رأس المال أو الربح، كما هو الحال في المشاركة والمضاربة[1].

المطلب الرابع: أهمية مخاطر الائتمان لدى المصارف الإسلامية

يشير الباحثون في المخاطر المصرفية إلى أهمية المخاطر الائتمانية لدى المصارف عموماً، والإسلامية منها خصوصاً، ومنهم الدكتور محمد علي القريّ، حيث ذكر أن المخاطرة الائتمانية هي أهمّ أنواع المخاطر التي تواجهها البنوك في عملياتها التي تُولِّد أصولاً على صفة ديون والتزامات مع الآخرين، وأشار كذلك إلى أن المخاطر الائتمانية هي أكثر المخاطر انتشاراً في الصيرفة الإسلامية، وأن المخاطـر التي تواجهها المصارف عموماً في عملها كثيرة، «إلا أن القدرات والخبرات المصرفية في إدارة المخاطر هي أكثر ما تكون في المخاطر الائتمانية،

(1) Erik Banks and Richard Dunn. Practical Risk Management, Sussex, England. (2003), p19

وذلك لأهميتها من جهة، ولِقدم خبرة البنوك معها من جهة أخرى، ولذلك تتضمن الإدارة المصرفية الحازمة إجراءات صارمة ومفصّلة خاصّة بالائتمان، الغرض منها السيطرة على هذا الخطر وإدارته بالطريقة المناسبة»[١].

ويذكر بعض الباحثين أن مخاطر الائتمان تمثل ٦٠٪ من مجموع المخاطر التي تواجهها المصارف الإسلامية؛ وذلك لأن العلاقة التي تربط بين المصرف وبين عملائه هي علاقة بائع ومشتر، ومضارب وربِّ مال، وليست علاقة دائن بمدين فحسب كما هو الحال في البنوك التقليدية[٢].

ويذكر الدكتور محمد القري أيضاً أن المتعاملين مع المصارف الإسلامية يلحظون أن كُلْفة التمويل فيها هي- في المتوسط - أعلى من تَكلفة التمويل في البنوك التقليدية، فمثلاً إذا قارنا بين شخصين: أحدهما يقترض من المصرف التقليدي مبلغاً قدره ١٠٠ ألف، على أن يسدد هذا المبلغ في ثلاث سنوات مع فوائده، ثم يشتري بمبلغ القرض سيارة ثمنها ١٠٠ ألف، وآخر يشتري السيارة نفسها بالمرابحة مقسّطة لمدة ثلاث سنوات، فسوف يتحمل الثاني تكلفة أعلى من الأول، أي أن الزيادة الناتجة من الأجل في المرابحة أعلى من الفائدة على القرض، وأن أصحاب

(١) القري، محمد علي، المخاطر الائتمانية، http://www.kantakji.com/fiqh، ٢٠١٠/٢/٢١م، ص١١.

(٢) هندي، منير إبراهيم، إدارة الأسواق والمنشآت المالية، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧م)، ص٢٥٠.

المصارف الإسلامية لا ينكرون هذا الاعتقاد، إلا أنهم يبررون ذلك بأن العمل المصرفي الإسلامي يتضمن مخاطرة ائتمانية أعلى من المصارف التقليدية، ولما كانت العلاقة عكسية بين العائد والمخاطرة صار من الطبيعي أن تزيد تَكلفة التمويل الإسلامي لتغطية هذه المخاطر [١]..

وهذا يدل على أن الديون المصرفية في المصارف الإسلامية مختلفة عنها في البنوك التقليدية؛ لأنه يلزم المقترض في المصارف التقليدية أن يسدِّد ما عليه مع الفوائد، وإذا تأخر عن موعد السداد لسبب أو لآخر زاد الدَّين في ذمته بمقدار ما زاد من الأجل، وتعمد هذه البنوك إلى ما يسمى بإعادة جدولة الديون في مثل هذه الحالات، ولكن المصارف الإسلامية لا تعامل المدين بمثل هذه المعاملة؛ لأن الفوائد هي من الربا الذي جاء الشرع بتحريمه، فإذا ماطل المدين لدى المصرف الإسلامي لم يكن للمصرف أن يزيد عليه في الدَّين شيئاً، وما تقوم به بعض المصارف الإسلامية من فرض غرامات على التأخير إنما هو لغرض ردع المماطلين، ثم تتبرع بحصيلة تلك الغرامات للجهات الخيرية، إذ لا يجوز لها أن تستفيد من هذه الأموال لصالحها[٢].

ومن هنا تظهر أهمية المخاطر الائتمانية في المصارف الإسلامية، ووجوب التيقُّظ لها، والوقوف لها بالمرصاد؛ لتجنبها، أو التخفيف من حِدّة تأثيرها.

(١) القري، المخاطر الائتمانية، ص ١١.
(٢) القري، المخاطر الائتمانية، ص٢٢ - ٢٣.

المطلب الخامس: مصادر مخاطر الائتمان في العملية المصرفية الإسلامية

لا شك في أن المخاطر الائتمانية - بشكل عام - تتعلق بالاحتمالات المحيطة بقُدرة المدين على التسديد في وقته المحدَّد، وبالشروط المتفق عليها في العقد، فإذا فشل ذلك المدين عن الوفاء بالتزاماته يؤدي إلى إلحاق الخسارة بالدائن، ومن ثم صار ذلك خطراً يواجه المصارف.

وإن وجود المخاطر الائتمانية في المصارف الإسلامية لا يتوقف على التمويلات المباشرة - كالقروض المصرفية - فحسب، بل هذا النوع من المخاطر محيط بجميع عمليات التّمويل الإسلامي التي تقوم بها هذه المصارف، مثل المرابحة والمضاربة والمشاركة والسَّلَم والاستصناع. فالمرابحة، والاستصناع، والتورق - مثلاً - تأتي في صورة بيوع آجلة يتولَّد عنها ديون في دفاتر المصارف، والسلم يتولد عنه دين سلعي لا نقدي، ولكنّه يتضمن أيضاً مخاطر ائتمانية، أما المضاربة والمشاركة عقد شركة، لا تكون الأموال فيها ديوناً في ذمة العميل ابتداءً، ولكنها تتضمن مخاطر ائتمانية من طريقين:

الأول: عند تعدي العميل أو تقصيره، حيث يضمن رأس المال فينقلب إلى دَين في ذمّته، وكذلك عند إنهاء المضاربة والتنضيض والقسمة يصبح نصيب البنك مضموناً على العميل.

والثاني: إذا استخدمت أموال المضاربة أو المشاركة في البيع الآجل

- وهو ما يقع في أكثر المضاربات - فيتحمل ربُّ المال (المصرف) مخاطر ائتمانية غير مباشرة، متعلقة بقدرة عملاء المضاربة على التسديد[1].

وبهذا يتبين أن المخاطر الائتمانية التي تواجه المصارف الإسلامية لا تقتصر مصادرها على ما تقدمه من القروض فحسب، بل هذه المخاطر متوقَّعة في أكثر صيغ التمويل والمعاملات التي تزاولها هذه المصارف.

لذلك لا بد من تضافر الجهود، لتكييف السبل والوسائل المناسبة لإدارة هذه المخاطر والتخفيف من آثارها.

المطلب السادس: مفهوم إدارة المخاطر المصرفية

هناك عدة تعريفات ومفاهيم لإدارة المخاطر المصرفية يذكرها الباحثون والمؤسسات، ومن أحسنها في نظري ما يلي:

١- «تلك العملية التي يتم من خلالها رصد المخاطر، وتحديدها، وقياسها، ومراقبتها، والرقابة عليها، وذلك بهدف ضمان فهم كامل لها، والاطمئنان بأنها ضمن الحدود المقبولة، والإطار الموافق عليهما من قبل مجلس إدارة المصرف للمخاطر»[2].

٢- نظام متكامل وشامل لتهيئة البيئة المناسبة، والأدوات اللازمة، لتوقع المخاطر المحتملة على المصرف، ودراستها وتحديدها وقياسها،

(١) المرجع نفسه، ص١١ - ١٢.

(٢) إدارة مخاطر التشغيل بالمصارف الإسلامية في ظل بازل(٢) http://islamfin.go-forum.net/montada-f٢٩، ٢٣/٤/٢٠٠٩م.

وتحديد مقدار آثارها المحتملة على أعمال المصرف وأصوله وإيراداته، ووضع الخطط المناسبة لما يلزم، ولما يمكن القيام به، لتجنُّب هذه المخاطر، أو لكبحها والسيطرة عليها وضبطها للتخفيف من آثارها[١].

٣- «تنظيم متكامل يهدف إلى التوصُّل إلى وسائل محدَّدة للتحكم في الخطر، والحد من تكرار تحقق حدوثه، والتقليل من حجم الخسائر بأفضل الوسائل وأقلِّ التكاليف، عن طريق اكتشاف المخاطر وتحليلها، وقياسها وتحديد وسائل مجابهتها، مع اختيار أنسبها لتحقيق الهدف المطلوب»[٢].

إذن؛ فتهدف إدارة المخاطر المصرفية إلى المحافظة على أصول المصرف، وحمايته من الخسائر التي يمكن أن تتعرض له جراء خدماته المصرفية لعملائه، أو نتيجة لتعرض موجوداته الثابتة للتلف، لذلك فإن نجاح المصارف يرتبط -بالدرجة الأولى- بقدرتها الإدارية للمخاطر، وعليه؛ فلا يمكن إلغاء المخاطر، وإنما يمكن تخفيف احتمالات وقوعها بوضع البدائل المناسبة[٣].

المطلب السابع: قياس المخاطر المصرفية

عرفنا فيما مضى من مفهوم المخاطر أن المخاطرة تفارق عدم التأكد في إمكانية قياسها، والمراد بقياس المخاطر هو تحديد العائد المتوقَّع في

(١) الدروبي، إدارة المخاطر، ص١.
(٢) فضل، إدارة المخاطر، ص١٣.
(٣) فضل، إدارة المخاطر، ص١٣.

المشروع، وتقدير المخاطر المتوقعة الحدوث فيه، حيث إن العائد والمخاطر يرتبطان بعلاقة طردية، فكلما ارتفع مقدار العائد، ارتفع تبعاً له مقدار المخاطرة، والعكس صحيح. وبالطبع لا يعني ذلك أن تكون الاستثمارات المرتفعة المخاطر سيئة، أو أن المتدنية المخاطر حسنة، وإنما يعني أن المستثمر يحتاج إلى أدوات لقياس المخاطر في كلتا الحالتين، لتحديد العائد المتوقَّع في كل مشروع، ومقدار المخاطر المتوقَّعة فيه، ليقرر بعد ذلك أيهما يختار. وعليه فإن قياس المخاطر في المصارف يُعد أمراً ضروريًّا ومهمًّا، ويجب أن تكون لإدارات المخاطر في المصارف نظمها وأساليبها لقياس المخاطر وتصنيفها وتقييمها والسيطرة عليها[1].

فالمخاطر ليست أمراً مكروهاً مطلقاً، فبعض الناس يكرهها، وبعضهم يسعى لها، وبعضهم حيادي تجاهها، والمستثمر البارع هو الذي يفرِّق بوضوح بين مقدار العائد المتوقع والمخاطر المحتملة، والمستثمر الفاشل هو الذي يعجز عن تعرف مكامن الخطر. كما أن الاستثمار المجدي ليس هو الاستثمار قليل المخاطر، ولكنه الاستثمار الذي يكون عائده مساوياً لمخاطره[2].

ولا قيمة لمفهوم المخاطرة من الناحية العملية إذا لم يكن قابلاً للقياس، وعندما تكون فرص الاستثمار عاليةَ المخاطر، فإن ذلك لا يعني

---

(١) عمارة، «إدارة المخاطر في مصار ف المشاركة»، ص١٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١٩.

عدم إقبال الناس عليها إذا أمكن قياسها، وقابَلَتها عوائد مكافئة بالقدر الذي يرون أنه يلائم مستوى تلك المخاطر، ولكن الناس لا يقبلون على فرص استثمارية يكتنف قياس المخاطرة فيها الغموض وعدم الوضوح، فلا يُعرف هل هي عالية أم متدنِّية المخاطرة؛ لأن هذا الغموض نفسه يصبح مخاطرة، ومن ثم فإن كل استثمار لا يكون قياس المخاطرة فيه واضحاً يعد ذا مخاطرة عالية [١].

والناس في العادة يفرقون بين مخاطرة عالية وأخرى متدنِّية، فخطر الإصابة بأمراض الرئة الذي يواجهه من يدخن ثلاث عُلب من السجائر يومياً أكبر من الذي يواجهه من لا يدخن، وكما أن في الخطر قليلاً وكثيراً، فكذلك فيه درجات بين القليل والكثير، لذلك فالأمر يحتاج إلى معايير لقياس المخاطر وتصنيفها بطريقة تمكِّن من تعرّف درجتها بشكل واضح، ومقارنة المخاطر المتضمنة في القرارات المختلفة بعضهامع بعض، ثم مع العائد المتوقع من الاستثمار[٢].

المطلب الثامن: معايير قياس مخاطر الائتمان المصرفي

هناك طرق وأساليب متعددة لتصنيف المخاطر ولقياسها تقوم بها مؤسسات متخصصة، كما تتبنى البنوك وشركات التأمين مقاييسها الخاصة للمخاطر[٣]، ونظراً لأن مخاطر الائتمان ترتبط بشكل مباشر

(١) القري، المخاطر الائتمانية، ص٣.
(٢) المرجع نفسه، ص٣.
(٣) المرجع نفسه، ص٣.

بموضوع الرهن؛ فقد خصصتُ هذا المطلب لذكر المعايير التي يمكن من خلالها قياس وتقييم مخاطر الائتمان المصرفي.

وقد ذكر الباحثون في المجال المالي هذه المعايير متمثلة في طائفة من المتغيرات التي تتعلق بدرجةٍ وثيقةٍ بوظيفة الائتمان المصرفي التي من طبيعتها أن تحمل في طياتها مخاطر الائتمان.

ويمكن تقسيم هذه المعايير إلى ثلاث مجموعات كالتالي [1] :

الأولى: ما يتعلق بطبيعة العميل.

الثانية: ما يتعلق بالمعايير الإدارية للعميل.

---

(١) انظر: السويلم، سامي بن إبراهيم، التحوط في التمويل الإسلامي، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص١٤٤؛ حبيب، إدارة المخاطر، ص٤٧ - ٥٢؛ Chin Yee Wah, Risk and Insurance Management, Prentice Hall, Pearson, Southern Asia Pte. Ltd (٢٠٠٤) P٢٣ -٢٦, أبو خزانة، إيهاب محمد، نموذج مقترح لقياس مخاطر الائتمان المصرفي، (الإسكندرية: بنك الإسكندرية، ٢٠٠٧م)، ص٧ - ١٠؛ أبو كرش، شريف مصباح، «إدارة مخاطر الائتمان المصرفي» المؤتمر العلمي الأول حول الاستثمار والتمويل في فلسطين بين آفاق التنمية والتحديات المعاصرة (غزة: كلية التجارة، الجامعة الإسلامية، ٨ - ٩ مايو، ٢٠٠٥م)، ص١٣ - ١٦؛ مفتاح، إدارة المخاطر، ص٩ - ١١؛ عمارة، نوال، "إدارة المخاطر في مصارف المشاركة" الملتقى العلمي الدولي حول الأزمة المالية والاقتصادية الدولية والحوكمة العالمية، (الجزائر: ٢٠ - ٢١ أكتوبر، ٢٠٠٩م)، ص٤؛ منال، منصور، "إدارة المخاطر الائتمانية ووظيفة المصارف المركزية القطرية والإقليمية"، الملتقى العلمي الدولي حول الأزمة المالية والاقتصادية الدولية والحوكمة العالمية، (الجزائر: ٢٠ - ٢١ أكتوبر، ٢٠٠٩م)، ص١٢ - ١٤؛ أبو محيميد، موسى عمر مبارك، مخاطر صيغ التمويل الإسلامي وعلاقتها بمعيار كفاية رأس المال للمصارف الإسلامية من خلال معيار بازل٢، (الأكاديمية العربية للعلوم المالية والمصرفية، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)، ص٣١ - ٣٥؛ يحيوش، حسين، "تيسير مخاطر القروض: حالة القرض الشعبي الجزائري" المؤتمر العلمي الدولي بجامعة الزيتونة حول إدارة المخاطر في ظل اقتصاد المعرفة، (تونس: جامعة الزيتونة، ١٧ - ١٩إبريل، ٢٠٠٧م)، ص٥ - ٦.

الثالثة: ما يتعلق بالمعايير المالية للعميل.

وتتناول كل مجموعة من هذه المجموعات الثلاث عدةَ عناصر متسقة فيما بينها من حيث طبيعتها، وفيما يلي ذكر هذه المعايير مع ما يندرج تحت كل معيار من العناصر:

أولاً: المعايير المتعلقة بطبيعة العميل:

وتختص هذه المعايير بعدد من العناصر المرتبطة بطبيعة العميل، وتتمثل فيما يلي:

١- الانطباع المبدئي عن العميل: ويختص هذا العنصر بشخصية العميل، حيث يقوم المحلل الائتماني المصرفي بالكشف عن انطباع مبدئي للعميل، من خلال مقابلته له، ومناقشته لتعرف فكره وخبرته وكفاءته في إدارة أعماله، وبالتالي تحديد المخاطر التي قد تنجم من قبل هذا العميل.

٢- طبيعة المنتج: تساهم طبيعة المنتج الذي يقوم العميل بإنتاجه أو التعامل فيه في تحديد مدى المخاطر الائتمانية للعميل، والمراد بطبيعة المنتج هو مدى أهميته للسوق، فهناك منتجات لها استراتيجية أو حيوية سوقية، بينما هناك منتجات أخرى ذات أهمية محدودة في السوق، وتختلف درجة المخاطر الائتمانية حسب طبيعة المنتج.

٣- الطلب على المنتج: يتحكم في الطلب على المنتج في السوق عوامل عديدة، أهمها سعر هذا المنتج وجَودته، والمنتج الذي يلقى قبولاً عالياً

ورواجاً في السوق يحقق للعميل مستوى مرتفعاً من المبيعات، بينما المنتج الذي يقابل طلباً ضعيفاً يواجه انخفاضاً في المبيعات، وبالتالي فإن درجة المخاطر الائتمانية تتراوح بين الزيادة والانخفاض تبعاً لحجم الطلب على المنتج في السوق.

٤- **المنافسة السوقية:** تختلف درجة المنافسة التي تواجه العملاء من عميل لآخر، فهناك عملاء يواجهون منافسة شديدة، بينما هناك عملاء آخرون يواجهون منافسة محدودة، ويتحكم في درجة المنافسة السوقية عوامل عديدة، أهمها طبيعة المنتج وسعره وجودته، وتختلف درجة المخاطر الائتمانية التي تواجه العملاء تبعاً لدرجة المنافسة السائدة.

٥- **الضمان:** حيث يمثل نوعية الضمان معياراً مهماً في تحديد المخاطر الائتمانية للعميل، فبقدر ما يتوافر ضمان كافٍ وجيد للعميل تنخفض المخاطر الائتمانية من جانب هذا العميل، والعكس بالعكس.

ثانياً: المعايير الإدارية للعميل:

وتتركز هذه المعايير في السمات أو الخصائص الإدارية للعميل، حيث تعد الجوانب الإدارية هي العامل الحاكم في نجاح المنظمات أو فشلها، وتتمثل هذه المعايير فيما يلي:

١- **جودة المنتج:** يحظى المنتج ذات الجودة المرتفعة -كما سبق-

بطلب مرتفع في السوق، وبالتالي تحقيق مستوى جيّد من المبيعات، وبالتالي انخفاض درجة المخاطر تجاه صاحب هذا المنتج. وترتبط الجودة بشكل رئيسي بالعنصر الإداري الذي يستطيع خلق هذه الجودة ومراقبتها من أجل الحفاظ عليها.

٢- **هامش الربح المقبول:** يرتبط رقم هامش الربح بشكل رئيس بدرجة الكفاءة الانتاجية للمنشأة التي يمكن من خلالها تعظيم حجم الانتاج بأقل تكاليف وتعظيم إيراد المبيعات، وبالتالي زيادة هامش الربح، وبصفة عامّة فإن العميل الذي يتمتع بتحقيق هامش ربح مرتفع فإن مخاطره الائتمانية تكون منخفضة، والعكس صحيح.

٣- **متوسط تكلفة المنتج:** تنعكس الكفاءة الإدارية للمنشأة على تكلفة المنتج بدرجة كبيرة، فالمنشأة التي تتمتع إداراتها بكفاءة مرتفعة تستطيع أن ترشد تكلفة المنتج من أجل تعظيم مبيعاتها وأرباحها، وبالتالي فإن مثل هذه المنشأة تواجه مخاطر ائتمانية منخفضة، والعكس بالعكس.

٤- **الكفاءة البيعية والتسويقية:** من أهمِّ المعايير الإدارية للحكم على الكفاءة الإدارية هو مدى الكفاءة البيعية والتسويقية للمؤسسة، فمن خلال هذا المعيار يمكن تعظيم حجم المبيعات، ومن ثَمّ تعظيم حجم أرباحها، ثم بالتالي تنخفض مخاطرها الائتمانية، والعكس بالعكس.

٥- القدرات الإدارية: يتوقف نجاح المؤسسة بدرجة كبيرة على القدرات الإدارية لديها، فالمؤسسة التي تحظى إدارتها بقدرات عالية تتوافر لها مقومات النجاح والنمو، وتنخفض مخاطرها الائتمانية، أما التي تعاني إدارتها من انخفاض أو ضعف قدراتها الإدارية فإنها تواجه مشكلات تحد من نجاحها، وبالتالي مواجهتها لمخاطر ائتمانية مرتفعة.

٦- كفاءة النشاط التشغيلي: يرتبط النشاط التشغيلي بمجموعة من الأنشطة الخاصة بالكفاءة الإنتاجية لدى المؤسسة، بحيث يمكن من خلال هذه الأنشطة تقييم مدى كفاءة المؤسسة في إدارة نشاطها التشغيلي، فالمؤسسة التي تتسم بارتفاع كفاءتها الإنتاجية وارتفاع معدلات دوران المخزون والأصول لديها، تتميز بارتفاع كفاءة نشاطها التشغيلي، وبالتالي انخفاض مخاطرها الائتمانية.

ثالثاً: المعايير المالية للعميل:

يعد الجانب المالي للمؤسسة من أهمّ المعايير التي يمكن من خلالها تحديد مدى قوتها ونجاحها، وتتمثل المعايير المالية التي يمكن الاعتماد عليها عند قياس المخاطر الائتمانية في التالي:

١- السابقة المالية: ترتبط السابقة المالية للعميل بمجموعة من المعايير المالية التي يتم تقييم السابقة المالية للعميل خلالها، والعميل الذي يتمتع بسابقة مالية جيدة فإنه يواجه مخاطر ائتمانية منخفضة،

أما الذي يعاني من سابقة مالية ضعيفة فإنه عادة ما يواجه مخاطر ائتمانية مرتفعة.

٢- **التاريخ الائتماني:** يتعلق التاريخ الائتماني للعميل بحالة معاملاته الائتمانية مع البنوك خلال السنوات الماضية، فالعملاء الذين يتمتعون بتاريخ ائتماني جيّد، من حيث انتظامهم في سداد ديونهم في مواعيدها المقررة، فإنهم يتسمون بانخفاض مخاطرهم الائتمانية، أما العملاء الذين يعانون من سوء تاريخهم الائتماني فإنهم يكونون غالباً محل مخاطر ائتمانية مرتفعة.

٣- **التدفقات النقدية:** تعد حالة التدفقات النقدية الحالية والمستقبلية للمؤسسة من أهمِّ المعايير المالية لقياس المخاطر الائتمانية، فالمؤسسة التي تتمتع بتحقيق صافي تدفقات نقدية داخلة بقيمة مرتفعة، يكون لديها قدرة عالية على سداد الائتمان الممنوح لها، وبالتالي تنخفض مخاطرها الائتمانية.

٤- **السيولة:** يلعب معيار السيولة دوراً مهماً في تحديد الكفاءة المالية للمؤسسة، حيث تشير درجة السيولة لديها إلى قدرتها على الوفاء بالتزماتها القصيرة الأجل في مواعيد استحقاقها، والمؤسسة التي تحقق معدلاً جيّداً للسيولة ترتفع كفاءتها المالية وتنخفض مخاطرها الائتمانية، أما المنشأة التي تعاني من تحقيق معدل سيولة جيدة فإنها تواجه مخاطر ائتمانية مرتفعة.

٥- الربحية: تعد الربحية هي المعيار الرئيسي للحكم على كفاءة المؤسسة، فالربحية مؤشر قوي على مدى نجاح المنشأة في تحقيق أهدافها، حيث إن المؤسسة التي تتميز بنِسَب ربحية مرتفعة يكون لديها قدرة أكبر على التوسع والنمو والصمود في الأسواق، وبالتالي تنخفض مخاطرها الائتمانية، أما المنشأة التي تنخفض نسب ربحيتها أو أنها تحقق خسائر فإنها تفقد القدرة على المنافسة بل على الاستمرار، وترتفع بالتالي مخاطرها الائتمانية.

٦- الرفع المالي: يشير الرفع المالي إلى قدرة حقوق الملكية لدى المؤسسة على تحمل الديون الخارجية، فيجب أن يكون للمؤسسة حدود للرفع المالي، أي أن يكون اعتمادها على الديون الخارجية بحدود، فكلما اتسم الرفع المالي بالانخفاض دل ذلك على زيادة اعتماد المؤسسة في التمويل على مواردها الذاتية، ويدل ذلك على قوة المركز المالي للؤسسة، وبالتالي تنخفض مخاطرها الائتمانية، أما المؤسسة التي تزيد نسبة الرفع المالي لها عن الحدود المقررة، فإنها تعتمد على الديون الخارجية بشكل يفوق حقوق ملكيتها، وبالتالي يضعف مركزها المالي، فترتفع تبعاً مخاطرها الائتمانية.

ما تمَّ ذكره هو أهم المعايير التي يمكن من خلالها قياس المخاطر الائتمانية المصرفية. وهناك وسائل مساعدة للحصول على هذه المعلومات المتعلقة بشخصية العملاء وطبيعة المؤسسات التي ينتمون

إليها، ومن أهم تلك الوسائل ما يلي[١]:

أ- المقابلة الشخصية: إن إجراء المقابلة الشخصية يكشف للمصرف جانباً كبيراً من شخصية العميل وسمعته، ومدى صدقه في المعلومات المقدمة عن وضعية المؤسسة التي ينتمي إليها، ونشاطها ومركزها التنافسي وخططها المستقبلية، كما تكشف عن ماضي المؤسسة وتعاملاتها المالية، وهو ما يساعد مسؤول إدارة المخاطر على تقويم حجم المخاطر التي قد تواجه الأموال الممنوحة ومعرفتها.

ب- المصادر الداخلية من المصرف: يعد التنظيم الداخلي للمصرف من المصادر المهمة في تقويم مخاطر الائتمان، خصوصاً إذا كان طالب القرض ممن سبق له التعامل مع المصرف، وتتحدد مصادر المعلومات الداخلية من خلال أمور عدة كالتالي[٢]:

الأول: الحسابات المصرفية للعميل: حيث تكشف هذه الحسابات عن وضعيته من حيث كونه دائناً أو مديناً، مما يحدد طبيعة علاقته العملية مع المصرف.

الثاني: الوضعية المالية للعميل وسجل الشيكات المسحوبة عليه.

الثالث: التزام العميل بشروط العقد، وكفاءته في سداد التزاماته حسب تواريخ الاستحقاق المتفق عليها.

---

(١) مفتاح، إدارة المخاطر، ص٩؛ أبو محيميد، مخاطر صيغ التمويل الإسلامي ص٣٥.

(٢) عمارة، إدارة المخاطر في مصار ف المشاركة، ص٥؛ مفتاح، إدارة المخاطر، ص١٠.

ج- المصادر الخارجية للمصرف: تساعد الأقسام الخارجية المتمثلة في البنوك الأخرى والموردين ونشرات دوائر الإحصاءات العامة والغرف التجارية والجرائد الرسمية والمحاكم، على تزويد إدارة الائتمان بالمعلومات عن المقترضين والمؤتمنين، كما أن مبادلة المعلومات بين البنوك عن المدينين من شأنه أن يساعدها على تقويم حجم المخاطر الائتمانية.

د- القوائم المالية: وهي من أهم مصادر الحصول على المعلومات، فإدارة الائتمان تهتمُّ بتحليل قوائم السنوات الماضية للعميل، وإعداد القوائم المستقبلية وتحليلها، والوقوف على الميزانية النقدية التقديرية التي تكشف عن الوضعية المالية للعميل في تاريخ معيّن، وهو ما يزوِّد إدارة الائتمان بمعلومات عن المركز المالي للمقترض، ومدى قدرته على توليد تدفقات نقدية تكفل بسداد ما عليه من الدَّين[1].

المطلب التاسع: متطلبات إدارة مخاطر الائتمان المصرفي

هناك متطلبات يجب توافُرها لكي تتم إدارة المخاطر المصرفية الخاصة بالائتمان بشكل صحيح، ويمكن إجمال هذه المتطلبات في أربعة بنود[2]:

الأول: توافُر المناخ الملائم لإدارة المخاطر الائتمانية.

الثاني: توافُر إجراءات سليمة لمنح الائتمان.

---

(١) مفتاح، إدارة المخاطر، ص١٠ - ١١.

(٢) شاهين، إدارة مخاطر التمويل والاستثمار، ص ٩ -١٠؛ منال، إدارة المخاطر الائتمانية ، ص١٤.

الثالث: توافُر إجراءات مناسبة للتعامل مع الائتمان ومتابعته.

الرابع: توافُر إجراءات كافية للرقابة على مخاطر الائتمان.

أما توافُر المناخ الملائم لإدارة المخاطر الائتمانية، فيعني موافقة مجلس إدارة المصرف على الاستراتيجية والسياسات المهمة لمنح الائتمان، وتشتمل هذه الاستراتيجية والسياسات على ما يلي[1]:

١- مدى استعداد المصرف لتحمّل المخاطر، ومستوى الربحية المطلوب ونتيجة ذلك جودة محفظته الائتمانية، وتنوّع المخاطر الائتمانية وحدودها.

٢- تحديد أنواع الائتمان الممكن منحه للعملاء وتحديد القطاعات والمناطق الجغرافية الممكن منحها الائتمان.

٣- وضع حدود قصوى لآجال منح الائتمان وأسس لتسعير الائتمان.

٤- وضع إرشادات عن نسبة كل نوع من أنواع الائتمان إلى الأصول، ونسبة كل نوع من أنواع الائتمان إلى إجمالي المحفظة الائتمانية أو حقوق الملكية.

٥- تحديد نوعيّة الضمانات، وكيفية تقويمها، والجهة التي تقوّمها، والعلاقة بين حجم الائتمان وقيمة الضمانات.

٦- وضع قواعد عامة لمنح الائتمان لكبار المساهمين وأعضاء مجلس الإدارة والإدارة العليا والعاملين بالمصرف وأقاربهم، ووضع

(١) منال، إدارة المخاطر الائتمانية ، ص١٤؛ أحمد الكردي، المراحل العملية لإدارة المخاطر.

ضوابط للموافقة على منح الائتمان.

وأما توافُر إجراءات للتعامل مع الائتمان ومتابعته فيتضمن ما يلي [1]:

١- توافُر نظام شامل للتعامل مع ملفات الائتمان، وتحديث بياناتها ومستنداتها.

٢- متابعة التنفيذ للائتمان لمعرفة:

أ- مدى الالتزام بالسياسات والإجراءات والقوانين والتعليمات الرقابية.

ب- الوضع المالي الحالي للعميل.

ج- مدى توافُر ضمانات كغطاء مناسب وفقاً للحالة الحالية للعميل.

د- مدى استخدام العملاء للحدود الائتمانية.

هـ- مدى جودة الائتمان والتصنيف وتكوين المخصّصات.

٣- التصنيف الداخلي للائتمان ويساعد على:

أ- منح الائتمان ومتابعة مدى جودته.

ب- تسعير الائتمان.

ج- تحديد خصائص المحفظة الائتمانية والتركزات الائتمانية.

د- تحديد القروض المتعثرة ومدى كفاية المخصّصات.

وأما توافُر إجراءات كافية للرقابة على مخاطر الائتمان فيتضمن

(١) أحمد الكردي، المراحل العملية لإدارة المخاطر.

الإجراءات الكافية للرقابة على مخاطر الائتمان في وجود ما يلي[١]:

١- نظام مستقل لمراجعة الائتمان بهدف تعرف:

أ- مدى كفاءة المسؤولين عن منح الائتمان ومتابعته.

ب- مدى سلامة إجراءات التعامل مع الائتمان.

ج- مدى جودة المحفظة الائتمانية.

د- مدى سلامة نظام التصنيف الائتماني.

٢- رقابة داخلية للتأكد من الإبلاغ عن الاستثناءات في:

أ- السياسات الائتمانية

ب- الإجراءات الائتمانية.

ج- الحدود الائتمانية.

٣- وحدة خاصّة لاكتشاف التسهيلات الائتمانية المتعثرة في وقت مبكر.

المطلب العاشر: متطلبات إدارة المخاطر المصرفية الإسلامية

إن هناك متطلبات معيّنة، ينبغي توافُرها لدى المصارف الإسلامية حتى تُمكِّنها من الإدارة الجيّدة لمخاطرها، وهي كالتالي[٢]:

---

(١) أحمد الكردي. المراحل العملية لإدارة المخاطر؛ شاهين، إدارة مخاطر التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية، ص١٠.

(٢) شاهين، علي عبد الله، «إدارة مخاطر التمويل والاستثمار في المصارف الإسلامية» الملتقى العلمي الأول، الاستثمار والتمويل في فلسطين بين آفاق التنمية وتحديات العصر، (غزة: الجامعة الإسلامية، ٨-٩ مايو، ٢٠٠٥م)، ص ٩ -١٠؛ منال، إدارة المخاطر الائتمانية ص١٤- ١٦؛ مفتاح، إدارة المخاطر، ص٨.

١- وضوح محتوى إدارة المخاطر: إن حسن إدارة المخاطر في المصارف الإسلامية يتطلب المرور بأربع مراحل أساسية كالتالي:

أ- تعريف المخاطر التي يتعرض لها نشاط الصيرفة الإسلامية.

ب- القدرة على قياس المخاطر بصفة مستمرّة من خلال نُظْم معلومات ملائمة.

ج- اختيار المخاطر التي يرغب المصرف في التعرض لها، التي يمكن لرأس المال تحملها.

د- مراقبة الإدارة لتلك المخاطر، وقياسها بمعايير مناسبة، واتخاذ القرارات الصحيحة في الوقت المناسب.

٢- توظيف الكوادر المؤهلة والمؤمنة برسالة المصرف الإسلامي: قد لا يُولِي بعضُ القائمين على المصارف الإسلامية هذا العنصر كبير اهتمام، فيكتفون بتوظيف كوادر قد تحمل مؤهلات، ولكنها غير مؤمنة برسالة المصرف الإسلامي، وليست متحمِّسة لإنجاحه، وهذا مما يُضْعف الاكتشافَ المبكر للمخاطر، وبالتالي التحوُّط ضدها بوسائل شرعية.

٣- إنشاء إدارة مستقلة لإدارة المخاطر: فرض تطور النشاط المصرفي توفير إدارة مستقلة لإدارة المخاطر، مستقلة عن الإدارات الأخرى بالمصرف، وذلك لتعرف مصادر المخاطر المبكر، وتوقّع حدوثها، للاحتياط وتحديد حجم تأثيرها، والتخطيط المسبق للسيطرة عليها.

٤- وجود عملية الرصد والرقابة: حيث يجب على الإدارة المختصة في المصرف أن تراقب سير العملية التي قام المصرف بتمويلها، ورصد الظروف المحيطة بها، للكشف عن المعلومات التي قد تؤشِّر احتمال تعرض العملية لمخاطر معيّنة في أثناء العملية وقبل تصفيتها، وهذا ما يُدعى بعملية الرصد، وتعتني هذه العملية بالأمور التالية[١]:

أ- علاقة العميل وحركة حسابه لدى المصرف.

ب- علاقة العميل مع زبائنه، ومع الموردين، ومع عماله وموظفيه.

ج- أسعار السلعة أو الأصول المتعلقة بموضوع التمويل في السوق، وتقلبات السوق.

د- طبيعة الضمانات المقدَّمة من قبل العميل للمصرف، من حيث قيمتها السوقية وجَودتها في حالة البيع الجبري.

هـ- أيُّ اختلافات عمَّا هو مخطَّط للعملية، أو أيّ طوارئ أو أحداث جديدة خاصة بالعملية أو العميل، أو عامَّة ما قد يؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في وضع العملية المالية.

٥- التقارير الدورية: حيث يجب على الجهة المختصّة القيام بالتقارير التي تغطي باستمرار كل جوانب عمليات المصرف وعملائه. ويمكن للإدارة المختصة دراسة احتياجاتها من هذه التقارير لمتابعة المخاطر المحتملة وقياسها على ضوء نشاط المصرف وظروفه.

(١) الدروبي، إدارة المخاطر، ص٢٢؛ أبو كرش، إدارة مخاطر الائتمان، ص١٥.

٦- بناء العلاقة الشرعية مع المصارف المركزية: لا تستطيع المصارف الإسلامية أن تلجأ للمصرف المركزي للاقتراض؛ لأنها لا تتعامل بالربا، وهذا يجعلها في مقام غير متكافئ مع نظيرتها التقليدية في حالة تعرضها لعجز في السيولة؛ ولهذا ينبغي أن تعمل المصارف الإسلامية جاهدة لإيجاد مخرج لهذه الوضعية، وإيجاد بديل جديد شرعي، حتى تتمكن المصارف المركزية من مساعدتها لتوفير السيولة عند الحاجة[١].

المطلب الحادي عشر: موقف الإسلام من نظرية إدارة المخاطر

إن إدارة المخاطر - في الجملة - مما تدعو إليه الشريعة الإسلامية، وتحثُّ عليه، وليس هذا بغريب على هذه الشريعة السمحة الحكيمة، فإنها دائماً لا تستهدف التعرض للمخاطر أو مواطن الهلاك والخسارة المتيقَّنة، بل إن الشريعة تأمر دائماً باجتناب المخاطر والمتلفات والمهلكات في كل شيء، لذلك ترى أن من مقاصد الشريعة حفظ المال، وأنها تأمر بالكسب الحلال، كما تأمر بالذبِّ عن المال، والوقوف في وجه من يحاول التعدي عليه[٢]. بل إن الموت في سبيل الدفاع عن المال

---

(١) الدروبي، إدارة المخاطر، ص٢٢؛ مفتاح، إدارة المخاطر، ص١١؛ منال، إدارة المخاطر الائتمانية ، ص١٥.

(٢) انظر: السويلم، سامي بن إبراهيم، التحوط في التمويل الإسلامي، (جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص٦٢-٦٣؛ الصدر، محمد باقر، إقتصادنا، (بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ط١٤، ١٤٠١هـ/١٩٨١م)، ص٦٣٣ - ٦٣٦.

يعد في الإسلام نوعاً من الشهادة، حيث قال رسول الله ﷺ: «من قُتِل دون ماله فهو شهيد»[١].

وقد يقول قائل: لماذا الدعوة لإدارة المخاطر، ومحاولة تجنبها في عملية الاكتساب وطلب الربح، مع أن القاعدة تقول: «الخراج بالضَّمان» و«الغُرْم بالغُنْم»؟ فلماذا نتوقع الربح دون تحمل الخسائر؟!

والجواب عن هذا السؤال والحل لهذا الإشكال ما يلي:

إن هاتين القاعدتين أصلهما حديث النبي ﷺ، الذي روته أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها -، أن رجلاً ابتاع غلاماً فأقام عنده ما شاء الله أن يُقيم، ثم وجد به عيباً، فخاصمه إلى النبي ﷺ، فرَدَّ عليه، فقال الرجل: يارسول الله، قد استغَلّ غلامي! فقال رسول الله ﷺ: «الخَراج بالضّمان»[٢].

قال الترمذي: «وتفسير الخراج بالضمان: هو الرجل الذي يشتري العبد ويستغله، ثم يجد به عيباً فيرده على البائع، فالغلة للمشتري؛ لأن العبد لو هلك هلك من مال المشتري، ونحو هذا من المسائل يكون فيه

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب اللقطة، باب من قاتل دون ماله، ج٢، ص٨٧٧، رقم: ٢٣٨٤؛ القشيري، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب وعيد من اقتطع حق مسلم بيمين فاجرة بالنار، ج١، ص١٢٤، رقم: ١٤١.

(٢) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، كتاب البيوع، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، ج٢، ص٣٠٧، رقم: ٣٥١٠. قال الألباني: حسن. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن أبي داود، (الكويت: مؤسسة غراس، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ج٨، ص١٠، رقم: ٣٥١٠.

الخراج بالضمان»[1].

وقال المناوي في شرحه لهذا الحديث: «أي الغَلّة بإزاء الضمان، أي مستحقة بسببه، فمن كان ضمان المبيع عليه كان خراجه له، وكما أن المبيع لو تلِف أو نقَص في يد المشتري فهو في عُهدَته، وقد تلف على مِلكه، ليس على بائعه شيء؛ فكذا لو زاد وحصل منه على غَلّة فهو له لا للبائع، إذا فسخ بنحو عيب، فالغُنم لمن عليه الغُرم»[2].

فهذا شامل في بيع العبد وغير ذلك من المبيعات، وهو أن الذي يضمَن تلَفَ شيء ويستعدّ لقبول مخاطره وخسارته؛ هو المستحق للانتفاع به قَبل غيره. وبعبارة أخرى: أن منفعة الشيء أو الاستفادة منه يستحقها الذي يضمن مخاطره وخسارته، وتَلِفَتَه، وأن الخراج أي الربح والعائد والرَّيْع والغَلّة بالضمان، أي مقابل تحمل مخاطره.

إذن؛ فقاعدة «الخراج بالضّمان»، قد جاءت صيغتها على لفظ الحديث نفسه، من دون زيادة ولا نقصان.

أما قاعدة «الغُرم بالغُنم»، فهي أيضاً بمعنى قاعدة «الخراج بالضمان»، إلا أن الكلام في هذه بدأ بذكر تحمُّل المخاطرة والخسارة (الغُرم) قبل ذكر الربح والغلّة (الغُنم)، إلا أنها تعني المعنى نفسه،

---

(١) الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح، تحقيق أحمد محمد شاكر، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج٣، ص٥٨٢، رقم: ١٢٨٦.

(٢) المناوي، محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م)، ج٣، ص٥٠٣، رقم:٤١٣٠.

ولذلك يذكر بعض العلماء هذه القاعدة بتقديم «الغُنم» على «الغُرم» فيقولون: «الغُنم بالغُرم»(١).

إذن؛ فالغرض من القاعدتين في العملية التجارية: أنه كما أن المستثمِر هو الذي ينتفع بالربح والعائد في تجارة معيّنة، فكذلك هو المتحمل للخسارة التي قد تصيب هذه التجارة. إلا أن ذلك لا يعني أن التاجر يقف مكتوف اليدين، مستسلماً لما يحتمل وقوعه من الخسائر والمهالك، بل يُطلب منه شرعاً أن يعمل جاهداً لمنع هذه الخسائر حتى لا تقع، فهذا هو المراد بإدارة المخاطر في المجال المالي التجاري(٢). والله تعالى أعلم.

المبحث الثاني: دور الرهن في إدارة المخاطر الائتمانية لدى المصارف الإسلامية

سوف أجتهد في هذا المبحث بإبراز دور الرهن في إدارة مخاطر الائتمان المصرفي الإسلامي، وسيتم تناول ذلك تحت المصادر التي تتولَّدُ منها المخاطر الائتمانية لدى المصارف الإسلامية، وهي ثمانية مصادر

(١) الزركشي، محمد بن عبد الله، المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٣٠٥هـ)، ج٢، ص١١٩؛ السندي نور الدين عبد الهادي، حاشية السندي على النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٣، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)، ج٧، ص٢٥٥.

(٢) انظر: البدني، يوسف آدم، دور العربون في تخفيف المخاطر في المصارف الإسلامية وتطبيقاته المعاصرة، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه وأصوله بالجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، عام ٢٠٠٩م (غير منشورة)، ص١٢٠ - ١٢٤.

كما سبق (القروض، والمرابحة، والإجارة، والسّلَم، والاستصناع، والمضاربة، والمشاركة، والتورق)، وبالتالي يأتي هذا المبحث في ثمانية مطالب، ولكن قبل ذلك أودُّ أن أُمَهد بين يدي هذا العرض بتعريف الرهن ومشروعيته وحِكمَتِه وأركانه. وبالله التوفيق.

أولاً: تعريف الرهن لغة واصطلاحاً:

أ- تعريف الرهن لغة:

يطلق الرهن في اللغة ويراد به معان متعددة، من أهمها ما يلي:

١- الثبوت والدوام، يقال: ماء راهن، أي: راكد، ونعمة راهنة، أي ثابتة دائمة. قال الجوهري: «ورهن الشيءُ رهناً، أي: دام، وأرهنت لهم الطعامَ والشرابَ: أدمته لهم، والراهن: الثابت»[(١)].

٢- الحبس واللزوم، ومنه قول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨). أي: مرهونة محبوسة عند الله تعالى بكسبها وعملها[(٢)].

٣- الكفيل أو الضامن: يقال: أَنا لك رَهْنٌ بالرِّيّ وغيره؛ أَي: كَفيل، ويقولون: يدي لك رَهْنٌ: يريدون به الكفالة[(٣)].

٤- العين المرهونة، وهذا على سبيل إطلاق المصدر مراداً به اسم

---

(١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج١٣، ص١٨٨.

(٢) ابن عجيبة، أحمد بن محمد، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م) ج٦، ص٤٥٥.

(٣) ابن المنظور، لسان العرب، ج١٣، ص١٨٨؛ ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق عبد الحميد هنداوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م) ج٤، ص٣٠١.

المفعول. قال ابن سيده: «الرهن: ما وضِع عند الإنسان مما ينوب مناب ما أُخذ منه»[١].

وهذا الأخير هو أقرب هذه المعاني اللغوية للمعنى الاصطلاحي للرهن، كما سيتضح فيما يأتي.

ب- تعريف الرهن اصطلاحاً:

هناك تعريفات عدة للرهن يذكرها الفقهاء، ولكن توخياً للاختصار سأكتفي بذكر تعريف واحد، مما أراه من أحسن التعريفات لكل مذهب من المذاهب الأربعة[٢]:

أ- من تعريفات الحنفية للرهَن: «حبس شيء مالي بحق يمكن استيفاؤه منه، كالدين والأعيان المضمونة بالمثل والقيمة»[٣].

ب- ومن تعريفات المالكية أنه: «بذل من له البيع ما يباع أو غرراً - ولو اشترط في العقد - وثيقة بحق»[٤].

ج- ومما يعرفه به الشافعية أنه: «جعل عين مال وثيقة بدين

---

(١) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ج٤، ص٣٠٠.

(٢) تمّ اختيار هذه التعريفات لما تتضمنه من العناصر المهمّة المعتبرة في الرهن لدى هذه المذاهب، مثل عنصر المالية الظاهر من جميع هذه التعريفات، ومثل عنصر رهن العين المضمونة الظاهر من تعريف الحنفية، وعنصر رهن ما فيه الغرر الظاهر من تعريف المالكية، وعنصر رهن ما يمكن أخذ بعض الدين منه (إن لم يمكن أخذه كله) الظاهر من تعريف الحنابلة.

(٣) ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م) ج٤، ص٣٥٢.

(٤) الجندي، خليل بن إسحاق، مختصر خليل، تحقيق أجمد جاد، القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ج١، ص١٦٦.

يستوفى منها عند تعذر وفائه»[١].

د- ومن تعريفات الحنابلة أنه: «توثقة دين بعين يمكن أخذه أو بعضه منها، أو من ثمنها إن تعذر الوفاء من غيرها»[٢].

وهذه التعريفات الاصطلاحية - وإن اختلفت في ألفاظها - إلا أنها جميعا تعني شيئاً واحداً، وهو أن الرهن هو: عملية جعل شيء مالي من قبل المدين وثيقة للدين الذي في ذمته للدائن؛ لكي يُستوفى هذا الدينُ كلُّه أو بعضُه منه أو من ثمنه عند تعذر استيفائه من غيره.

والمناسبة بين المعنى اللغوي للرهن وبين معناه الاصطلاحي؛ هي أن المعنى اللغوي يدور حول الثبوت والدوام واللزوم والحبس، وهذه الأوصاف موجودة في المعنى الاصطلاحي للرهن، وذلك أن المرهون محبوس عن التصرف فيه حتى يستوفي المرتهن حقه، والحبس فيه الثبوت والدوام واللزوم[٣].

ثانياً: مشروعية الرهن:

الرهن من العقود المشروعة في الشريعة الإسلامية، وقد دل على مشروعيته الكتاب والسنة والإجماع والمعقول:

---

(١) الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٩، ص١٢٠.

(٢) المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٩هـ)، ج٥، ض١٠٥.

(٣) هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، أبحاث هيئة كبار العلماء، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء)، ج٥، ص١٠١.

أما الكتاب، فقول الله تعالى: (وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) (البقرة: ٢٨٣). ووجه الدلالة من الآية: أن الله سبحانه وتعالى أمر في الآية التي قبل هذه الآية بكتابة الدين والإشهاد عليه، حيث قال: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) (البقرة: ٢٨٢)، ثم قال: (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ) (البقرة: ٢٨٢)، ثم قال: (وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) (البقرة: ٢٨٣)، أي وإن كان لكم عذر في عدم الكتابة والإشهاد -بأن كنتم في سفر- فاستوثقوا الدَّين بالرهن[١].

وأما السنة، فأحاديث عدة، منها ما ثبت في الصحيحين، عن عائشة - رضي الله عنها -، قالت: «اشترى رسول الله ﷺ طعاماً من يهودي بنسيئة، ورهنه دِرعاً له من حديد»[٢]. ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ تعامل بالرهن، مما يدل على مشروعيته في هذا الدِّين؛ لأن أفعاله عليه الصلاة والسلام دائماً في مقام التشريع، مالم يوجد دليل بتخصيصه، ولم يوجد هنا[٣].

وأما الإجماع، فقد أجمع المسلمون سلفاً وخلفاً على مشروعية

---

(١) الدعيلج، مبارك بن محمد، الرهن في الفقه الإسلامي، (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص٦٥.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب السلم، باب الكفيل في السلم، رقم: ٢١٣٣، ج٢، ص٧٨٣؛ القشيري، صحيح مسلم، كتاب الرهن، باب الرهن وجوازه في الحضر والسفر، رقم: ١٦٠٣، ج٣، ص١٢٢٦.

(٣) الدعيلج، الرهن في الفقه الإسلامي، ص٣١.

الرهن في الجملة، كما قال ابن قدامة: «فقد أجمع المسلمون على جواز الرهن في الجملة»[١].

وأما المعقول، فكما جاء في درر الحكام: «مشروعية الرهن ثابتة بالدليل العقلي أي بالقياس؛ لأن الدين له طرفان: طرف وجوب، وطرف استيفاء، حيث يثبت الدين أولاً في الذمة فيحصل بذلك طرف الوجوب، وثانياً يستوفى ذلك المال، وبذلك يتحقق طرف الاستيفاء، فكما أنه يتوثق الطرف المختص بالذمة بالكفالة؛ يجوز أيضا أن يتوثق طرف المال بالرهن، حتى إن جواز ذلك هو أولى؛ لأن المقصود هو الاستيفاء ووجوب الاستيفاء لم يكن إلا وسيلة»[٢].

وبيان هذا الكلام: أن للدَّين طرفين: طرف الوجوب (أي شغل ذمة المدين بالدَّين) وطرف الاستيفاء، (أي حق الدائن في أخذ ماله من المدين) فالدين يجب في الذمة أولاً، ثم يستوفى من المال بعد ذلك، وقد جازت الوثيقة في جانب الوجوب بالكفالة، فجواز الوثيقة في جانب الاستيفاء أولى؛ لأن الاستيفاء هو المقصود، والوجوب وسيلة إليه، فلما كانت الوثيقة مشروعة في حق الوسيلة؛ فكونها مشروعة في حق المقصود أولى[٣].

---

(١) ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ج٩، ص١١٧؛ حيدر، علي، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت)، ج٢، ص٥٢.

(٢) حيدر، علي، درر الحكام، ج٣، ص٥٣.

(٣) الدعيلج، الرهن في الفقه الإسلامي، ص٧٠.

ثالثاً: الحكمة من مشروعية الرهن:

إن في الرهن مصالح كثيرة وفوائد جمة، بعضها يرجع على الراهن، والآخر على المرتهن، كما يعود بعضها على المجتمع، وبيان ذلك كالتالي:

١- المصالح التي تكون في جانب الراهن: إن الرهن ييسر للراهن سبل الحصول على ما يحتاج إليه من القروض، والشراء دَيناً إلى أجل، فليس كل إنسان يجد من المال ما يحقق به ما يحتاج إليه، في الوقت الذي يحتاج إليه، فقد يضطرّ إلى بيع ما هو عليه غال وثمين، وهذا التصرف قد لا يكون في صالحه؛ لأنه بيع المحتاج، وقد تكون سلعته مماً لا يُرغَب فيها في ذلك الوقت، فيبيعها بثمن بخس، ففي مثل هذا الظرف يترجح عنده أن الاستدانة هي أحسن له، ولكن قد لا يجد من يدفع له ماله دَيْناً إلا إذا قدم رهناً، وفي ذلك مصلحة ظاهرة للراهن(١).

كما أن المدين إذا كان لديه رهن، فإنه يحفظ ماء وجهه، ويمكنه أن يستدين ممن شاء، فيقول له: أعطني المال وهذا رهن يمكن أن تستوفي منه مالك إذا لم أرده إليك، وحينئذٍ يتمكن من الوصول إلى بغيته وحاجته بالدين بعزٍّ وكرامة(٢).

٢- مصالح الرهن التي تكون في جانب المرتهن: إن الرهن يُدخِل في نفس المرتهن الطمأنينةَ على ماله، فالإنسان قد يكون مِمَّن يحب الخير

(١) الدعيلج، الرهن في الفقه الإسلامي، ص٧٠؛ أبحاث هيئة كبار العلماء، ج٥، ص١٠٢.
(٢) الشنقيطي، شرح زاد المستقنع، ١٧٤/ ٤.

ومساعدة المحتاجين، إلا أنه لا يجد تجاوباً من بعض المدينين عند السداد، مما يدفعه إلى قبض يده عن الإعطاء، والامتناع عن مداينة الناس، فمن هنا دعت الحاجة إلى الاستيثاق على ماله، ليتمكن على المضي في عمله الطيب، وفي هذا مصلحة له في الدنيا بمحبة الناس له، وثنائهم عليه، وإقبالهم على التعامل معه، وفي الآخرة بنيل الثواب الأوفى والعقبى الحسنة[١].

والمرتهن ينتفع أيضاً من حيث الحصول على زيادة في الثمن لأجل التأجيل، فهو يبيعه هذه السلعة مؤجلة لمدة سنة، وقيمتها -مثلاً- نقداً بمائة، ولكن يبيعها بمائة وعشرة؛ لأجل الدين، ولأجل غيبة الثمن، وحينئذٍ ينتفع بزيادة الثمن ويتوثق بهذا الرهن[٢].

كما أن الرهن يحفظ مال المرتهن من التلف، حيث إن دينه -كما يقول الحدادي-: «على عرضة التوى[٣] والتلف، لما عسى أن يذهب الراهن ماله بالتبذير والسرف، أو يقوم له غرماء يستوفون له، أو يجحد وليس للمرتهن بينة، أو يموت مفلساً بغير كفالة متعينة، فنظر الشارع للمرتهن فشرع الرهن، ليصل إلى دينه بآكد الأمور، وأوثق الأشياء»[٤].

---

(١) الدعيلج، الرهن في الفقه الإسلامي، ص٧١.

(٢) ابن جبرين، عبد الله بن عبد الرحمن، شرح عمدة الأحكام، دروس صوتية مفرغة، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م)، ٣/٥٠.

(٣) قال في العناية شرح الهداية ١٠/١٨٦ : (والتوى عند أبي حنيفة - رحمه الله - أحد الأمرين: إما أن يجحد الحوالة ويحلف ولا بينة له عليه ، أو يموت مفلسا؛ لأن العجز عن الوصول يتحقق بكل واحد منهما وهو التوى في الحقيقة).

(٤) العبادي، أبو بكر بن علي بن محمد الحداد، الجوهرة النيرة على مختصر القدوري، (باكستان: مكتبة حقانية، د.ت)، ج٢، ص٣٦٤.

٣- مصالح الرهن العائدة على المجتمع: إنّ الرهن يساعد على توسيع التعامل التجاري، وتبادل المحبة والمودة بين الناس، فهو تعاون على البر والتقوى، الذي أمر الله تعالى به بقوله: (وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰ) (المائدة: ٢). وهذا فيه نوع من التكافل، ونوع من التراحم والتعاطف؛ لأن المسلم إذا وجد من يعطيه المال في ساعة الحاجة، فإنه يشكره ويحبه ويذكره بالخير، وهذا يجعل القلوب يعطف بعضها على بعض، ويحب المسلمون بعضهم بعضاً[١].

كما أن في الرهن منعاً للأذية والإضرار في المجتمع؛ لأن المديون إذا عجز عن السداد مع عدم الرهن، فإن الخصومة والأذية تقع بين الناس؛ لكن إذا وُجِد الرهن، فسيقول له: بِع الرهن وخذ حقك، فالرهن يقطع أسباب الخصومة والنزاع المؤدي إلى الفتن في المجتمع، ففي الرهن تنفيس للكروب، وتقليل للخصوم، وراحة للمسؤولين من القضاة والولاة[٢].

رابعاً: أركان الرهن:

يذكر الفقهاء للرهن أربعة أركان[٣]، وهي:

---

(١) الشنقيطي، شرح زاد المستقنع، ١٧٤/٤.

(٢) ابن عابدين، محمد أمين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (بيروت: دار الفكر، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م)، ج٥، ص٣١٧؛ أبحاث هيئة كبار العلماء، ج٥، ص١١٢؛ الشنقيطي، شرح زاد المستقنع، ١٧٤/٤.

(٣) الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الصغير على أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، تحقيق مصطفى كمال وصفي، (القاهرة: دار المعارف، د.ط)، ج٣، ص٣٠٤؛ الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ)، ج٢، ص١٢١.

١- العاقدان: وهما الراهن والمرتهن، ويشترط فيهما ما يشترط في عاقدي البيع من أهلية التصرُّف، فمن صحّ بيعه وشراؤه صحّ رهنه وارتهانه، ومن لا فلا، فيشترط في العاقدين خمسة شروط جوهرية، وهي: البلوغ، والعقل، والحرية[١]، والملكية، والاختيار[٢].

٢- المرهون: وهو العين التي يقدمها الراهن وثيقة للدَّين الذي في ذمته من قبل المرتهن، إلى أن يتم سداد هذا الدين فيستردها، أو يستوفى منها أو من ثمنها هذا الدين كله أو بعضه[٣]. وضابط المرهون -في الجملة- أن: «كل ما جاز بيعه جاز رهنه، وما لا فلا»[٤]. فيشترط في المرهون، كونه متموَّلاً[٥]، متقوَّماً[٦]،

---

(١) هذا الشرط عند الجمهور (غير الحنفية)، ويرى الحنفية جواز عقد الرهن من العبد المأذون له في التجارة؛ لأن الرهن من توابع التجارة، فيملكه من يملك التجارة، والعبد المأذون له يملك ذلك. انظر: الكاساني، أبوبكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد خير طعمة، (بيروت: دار الكيب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)،ج٦، ص١٣٥.

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص١٣٥؛ الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤٠٢هـ)، ج٥، ص٢٣٦؛ النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج١٣، ص١٧٩.

(٣) البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق هلال مصيلحي، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٢هـ)، ج٣، ص٢٦٤.

(٤) الزركشي، محمد بن عبد الله، المنثور في القواعد، تحقيق تيسير فائق، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٢، ١٤٠٥هـ)، ج٣، ص١٣٩.

(٥) وهو الذي له قيمة مالية عُرفاً، فلا يجوز رهن ما ليس له قيمة مالية في العرف، نحو تمرة أو حبة قمح. انظر: ابن نجيم، إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، ج٥، ص٢٧٧.

(٦) وهو الذي له قيمة مالية شرعاً، فلا يجوز رهن ما أسقط الشرع عنه المالية، مثل الخمر والخنزير والميتة. انظر: الزحيلي، وهبة بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، (بيروت: دار الفكر المعاصر، ط٤، ٢٠٠٤م)، ج٦، ص٨٥؛ الموسوعة الفقهية الكويتية، (الكويت: وزرة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٠٤هـ - ١٤٢٧هـ)، ج١٣، ص١٦٨.

عيناً[١]، معلوماً[٢]، مملوكاً للراهن، موجوداً وقت العقد، مقدوراً تسليمه[٣].

٣- المرهون به: وهو الحق الذي من أجله أُعطي الرهن[٤].

وشروطه الأساسية خمسة، وهي: أن يكون ديناً[٥]، معلوماً،

(١) يخرج بها الدّين والمنفعة، وذهب المالكية إلى جواز رهن الدّين؛ لأن الدين مال يحصل التوثق به؛ فجاز أن يكون محلاً للرهن كالعين، ولأن الدين يُقبَض بقبض الوثيقة أو ما يقوم مقامها من الأشهاد. كما ذهبوا إلى جواز رهن المنفعة؛ لأنه يمكن أن يحصل بها التوثق كالعين، ولأنه إذا حبس عن الراهن منفعة داره-مثلاً- فإن ذلك يحمله على سداد دَينه. ولأنه يجوز عندهم رهن ما فيه الغرر والجهالة ما لم يكونا فاحشين. انظر: الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك، تحقيق محمد عبد السلام شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ ١٩٩٥م)، ج٤، ص٣٩؛ العدوي، علي بن أحمد، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٢هـ)، ج٢، ص٣٥٠.

(٢) وذهب المالكية إلى جواز رهن المجهول إذا كانت الجهالة خفيفة، ما لم يكن الرهن في أصل عقد البيع، لأن المجهول شيء في الجملة، فهو خير من لا شيء، أما إذا كان في أصل البيع فإن البائع يترك جُزءاً من الثمن لأجله؛ فلم يجز؛ لعدم جواز بيع المجهول. القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، (بيروت: دار الغرب، ١٤٠٤هـ/ ١٩٩٤م)، ج٨، ص٨٥.

(٣) ابن نجيم، البحر الرائق، ج٥، ص٢٧٧؛ الخرشي، محمد بن عبد الله، شرح مختصر خليل، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ط١، ١٤٠٢هـ)، ج٥، ص٢٣٦؛ الشربيني، مغني المحتاج، ج٢، ص١٢٥؛ ابن قدامة، المغني، ج٤، ص٣٨٠.

(٤) الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج٦، ص٧٤؛ جماعة من العلماء، فقه المعاملات، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م)، ج١، ص٧٢٩.

(٥) أي لا عيناً. والعين على قسمين: الأول: المضمونة. الثاني: غير المضمونة. والمضمونة على قسمين أيضاً : ١- المضمونة بنفسها، وهي التي يجب مثلها إذا هلكت إن كان لها مثل، أو قيمتها إن لم يكن لها مثل، كالمغصوب في يد الغاصب، والمهر في يد الزوج، وبدل الخلع في يد الزوجة، وبدل الصلح عن العمد في يد العاقلة. ٢- المضمونة بغيرها، كالمبيع في يد البائع، فإنه إن هلكت لا يضمنه بنفسه للمشتري، وإنما يضمنه بثمنه. وغير المضمونة: هي ما تكون أمانة في يد الغير، كمال المضاربة، والعين المستأجرة، والوديعة، ومال الشركة. والفقهاء متفقون على أن العين إذاً كانت غير المضمونة -كالوديعة، ومال المضاربة- فلا يجوز الرهن فيها، لأنها لا يجب بهلاكها شيء، ما لم يتحقق التفريط من المودَّع أو المضارب. أما إذا كانت العين مضمونة فجمهور الفقهاء على جواز الرهن فيها مطلقاً، سواء كانت مضمونة بنفسها أم بغيرها؛ لأن المقصود من الرهن التوثق بحق، وهذا حاصل في الرهن بهذه الأعيان. وذهب الشافعية إلى عدم جواز الرهن فيها مطلقاً؛ لأن الرهن إما أن يكون على العين أو على

لازماً أو آيلاً إلى اللزوم[١]، ثابتاً[٢]، ممكناً استيفاؤه من الرهن[٣].

٤- المعقود به وهو الصيغة: وهي الإيجاب والقبول[٤]، ويختلف الفقهاء في تحديد الإيجاب والقبول، فذهب الجمهور إلى أن الإيجاب هو ما يصدر عن المالك للسعة – وهو الراهن هنا - كأن يقول: رهنتك هذه السيارة على الألف الذي لك علي، وما يدل على الرضا بمضمون هذه العبارة

القيمة، والأول ممتنع، لاستحالة استيفاء العين من الرهن، والثاني باطل، لأنه يكون رهناً على دين لم يثبت. انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص١٤٢؛ ابن قدامة، المغني، ج٤، ٣٤٥؛ الرافعي، عبد الكريم بن محمد، فتح العزيز شرح الوجيز، (مصر: المطبعة المنيرية. ١٣٥٢هـ)، ج١٠، ص٣١.

(١) مثال اللازم: القرض، والثمن المؤجل بعد لزوم البيع، ومثال الآيل إلى اللزوم ثمن المبيع في أثناء مدة الخيار، ومثال غير اللازم و لا مآله إلى اللزوم: نجوم الكتابة على العبد المكاتَب، وثمن الجعالة على الجاعل قبل فراغ العمل؛ لأن للمكاتب أو المجعول له فسخ العقد متى شاءا. انظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م)، ج٨، ص٢٩؛ البهوتي، كشاف القناع، ج١٠، ص٦١.

(٢) أي ألا يكون الدّين موعوداً، كأن يقول: رهنتك داري على ألف ريال تقرضنيه غداً. فهذا لا يجوز عند الشافعية والحنابلة، بخلاف الحنفية والمالكية. انظر: الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي، المهذّب في فقه الإمام الشافعي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ج١، ص٣٠٥؛ ابن قدامة، المغني، ج٤، ص٣٢٨؛ الكاساني، بدائع الصنائع، ج٣، ص١٤٤؛ الدسوقي، محمد بن أحمد، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، تحقيق محمد عليش، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ج٦، ص٣٢٤.

(٣) فلا يصحُّ في مثل المعيَّن ومنفعة المعيَّن، والقصاص، والكفالة بالنفس، والشفعة. انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص٤٣؛ ابن قدامة، الكافي، ج٢، ص٧٤.

(٤) الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م)، ج٢، ص٦٦؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج٣، ص٢٣١؛ الرافعي، الشرح الكبير، ج١٠، ص٤٠؛ المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤١٩هـ)، ج٥، ص١٠٥.

هو القبول، ولا عبرة بتقدم أحدهما على الآخر[١]. وذهب الحنفية إلى أن الإيجاب هو اللفظ الذي يصدر أولاً، سواء من الراهن أم المرتهن، والقبول هو الذي يصدر ثانياً ليوافق الأوّل، سواء من الراهن أم المرتهن[٢].

المطلب الأول: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من القرض الحسن

القرض الحسن: هو ما قُصِد به وجه الله تعالى خالصاً من المال الطيب[٣]، والمقصود هنا: إقراض المال للغير بدون أخذ فائدة ربوية، مع إمهال المدين الغريم عند عُسره إلى يسره [٤].

والقرض الحسن هو أحد أبواب التكافل الاجتماعي التي شرعها الإسلام وحثّ عليها، ورتّب عليها الأجر والثواب، وقد جاءت بذلك نصوص من القرآن والسنّة، من ذلك قول الله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً﴾ (البقرة: ٢٤٥). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ (الحديد: ١٨). ومع أن المراد في الأصل بالقرض الحسن في هذه الآيات وأمثالها هو

---

(١) العدوي، حاشية العدوي، ج٢، ص١١١؛ النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ)، ج٣، ص٣٣٦؛ البهوتي، كشاف القناع، ج٣، ص١١٦.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار، ج٤، ص٥٠٦.

(٣) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م)، ج١٩، ص٥٨.

(٤) الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٤١٣، و٤١٧.

الصدقة التطوعية[1]؛ إلا أن كثيراً من المعاصرين الذين يكتبون في المجال المصرفي والمالي درجوا على إطلاقه على المال الذي يعطى لشخص لينتفع به، على أن يرده في وقت آخر دون زيادة؛ لأن ذلك يدخل في باب الرِّفق بالناس، فالمُقرِض يقدم منفعة ماله مدّةً من الزمن لغيره، ويضحي بهذه المنفعة من أجل نيل الثواب من الله تعالى، وأيضاً يريدون بذلك التّفْرقة بينه وبين القرض الربوي الذي يتضمن زيادة محددة، التي هي الربا المحرم شرعاً[2].

ولعل ممَّا يؤيد هذا الرأي ما ثبت في الحديث أن القرض قد يكون أفضل من الصدقة، كما جاء في الحديث الذي رواه أبو أمامة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «دخل رجل الجنة فرأى مكتوباً على بابها: الصدقة بعَشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر»[3].

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر تفسير القرآن العظيم، (المدينة المنورة: دار طيبة، ط٢، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ج٨، ص٢٥٩؛ أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م)، ج١٠، ص٣٨٦.

(٢) حطاب، كمال توفيق، اقتراح لإحياء القروض الحسنة، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م)، ص٧.

(٣) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ج٨، ص٢٤٩، رقم: ٧٩٧٦؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق محمد السعيد بسيوني، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ)، ج٣، ص٢٨٤، رقم: ٣٥٦٤، وصحّحه الألباني. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.)، ج٩، ص١٩٣، رقم: ٣٤٠٧. ورواه البيهقي بلفظ فيه بيان سبب ذلك التفضيل، وهو: «انطُلِق برجل إلى باب الجنة فرفع رأسه فإذا على باب الجنة مكتوب: الصدقة بعشر أمثالها، والقرض الواحد بثمانية عشر؛ لأن صاحب القرض لا يأتيك إلا و هو محتاج، وأن الصدقة ربما وضعت في غِنا». البيهقي، شعب الإيمان، ج٣، ص٢٨٥، رقم: ٣٥٦٥.

والقرض المصرفي الإسلامي هو قرض بدون فائدة، يقدِّمه المصرف للمقترض عوناً له في الشدة، أو دعماً له على فعل الخير أو عمل طيب.

وتُقسَّم القروض الحسنة من حيث الغرض منها إلى قسمين:

الأول: قروض استهلاكية أو اجتماعية: وهي القروض التي تقدم لمواجهة حاجات اجتماعية مُلحّة، كحالات المرض والوفاة والتعليم والإسكان، ونحو ذلك.

الثاني: قروض إنتاجية: وهي التي تقدم للحِرَفيِّين، ورجال الأعمال، وأصحاب المصانع، والتجار، ومن شاكلهم؛ لمعاونتهم في مجال أعمالهم وحِرَفِهم وصناعاتهم(١).

ولكن المصرف بتقديمه هذه القروض، يكون عرضة لمخاطر عدم السداد في الوقت المتفق عليه، بسبب الإعسار أو المماطلة(٢). ولتفادي هذه المخاطر أو التخفيف منها، فإن للمصرف أن يأخذ رهناً من المقترض، توثيقاً لهذا الدَّين، يستوفي منه الدَّين عند تعذر الوفاء من المقترض. وأيضاً هذا الرهن يخوِّل المصرف حقَّ التقدم على الدائنين الآخرين في استيفاء حقه عند الإعسار. وبهذا يظهر دور الرهن بكونه أداةً من أدوات إدارة وتخفيف المخاطر الائتمانية المصرفية الناتجة من القروض الحسنة(٣).

---

(١) المصارف الاسلامية: نشأتها، أهدافها, وآفاقها، http://islamfin.go-forum.net، ٢/١/٢٠١٠م.

(٢) يحيوش، «تيسير مخاطر القروض» المؤتمر العلمي الدولي بجامعة الزيتونة، ص٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٥.

المطلب الثاني: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من المرابحة

إن المرابحة التي تُذكر في الفقه الإسلامي، هي البيع برأس المال مع زيادة ربح معلوم. قال ابن قدامة في تعريفها: «هي البيع برأس المال وربح معلوم... فيقول: رأس مالي فيه أو هو عليّ بمائة، بعتك بها وربح عشرة، فهذا جائز، لا خلاف في صحته، ولا نعلم فيه عند أحد كراهة»(١).

أما المرابحة المصرفية، أو ما يسمى بـ «المرابحة للآمر بالشراء» فهي «توسط البنك لشراء سلعة معيّنة بناءً على طلب العميل، ثم بيعها عليه بالتقسيط أو الآجل بثمن يساوي التكلفة الكلية للشراء، مع زيادة ربح معلوم متفق عليه بينهما»(٢).

وللمرابحة المصرفية صورتان:

الصورة الأولى: أن يتلقى المصرف طلباً من عميله بشراء سلعة معينة مشفوعاً بوعد منه بشراء هذه السلعة، فإذا استجاب المصرف للعميل واشترى له ما يريد بمواصفاته، يتم عندئذ إبرام عقد بيع المرابحة بينهما. إذاً؛ فالمصرف في هذه المعاملة لا يكون قد باع ما ليس عنده؛ لأن عقد البيع لا يتم إلا بعد شرائه للسلعة، ودخولها في ملكه، وما كان بينه وبين العميل قبل

(١) ابن قدامة، المغني، ج٤، ص٢٨٠.

(٢) السالوس، علي بن أحمد، مخاطر التمويل الإسلامي، طبعة تمهيدية، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م)، ص٧.

ذلك فهو مجرد وعد بالشراء. والمصرف كذلك لم يربح ما لم يضمن؛ لأنه قد اشترى السلعة فأصبح مالكاً يتحمل تبعة الهلاك فيما يتعلق بهذه السلعة قبل تسليمها للمشتري، فتكون هذه الصورة جائزة شرعاً بلا نزاع[١].

الصورة الثانية: أن يتم العقد بين المصرف والعميل الذي يأمر بالشراء قبل أن يمتلك المصرف السلعة، والراجح من قول العلماء أن هذه الصورة من المرابحة لكي تكون جائزة شرعاً، لا بد من أن يكون الوعد فيها غير ملزم لأي واحد من الطرفين، فيكون لكل واحد منهما الخيار بالرجوع عن العقد. وبهذا الرأي قرر مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وذلك في دورة مؤتمره الخامس، المنعقد بالكويت سنة ١٤٠٩هـ ١٩٨٨م[٢].

ويقول الدكتور رفيق المصري: «المرابحة المصرفية إذا كانت المواعدة فيها ملزمة فهي غير جائزة بإجماع المذاهب الأربعة، ولا نعلم لها مخالفاً». ثم ساق نصوصاً في الموضوع من كل مذهب، ثم بيَّن غلَطَ من أجاز ذلك اعتماداً على أن المذهب المالكي يرى لزوم الوعد[٣].

---

(١) «إدارة العلاقات العامة والإعلام، بنك التعاوني»، مجلة النماء، العدد ١٨، (١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م)، ص٤٩.

(٢) مما جاء في ذاك القرار: «المواعدة (وهي التي تصدر من الطرفين) تجوز في بيع المرابحة بشرط الخيار للمتواعدين كليهما أو أحدهما، فإذا لم يكن هناك خيار فإنها لا تجوز؛ لأن المواعدة الملزمة في بيع المرابحة تشبه البيع نفسه، حيث يشترط عندئذ أن يكون البائع مالكاً للمبيع، حتى لا تكون هناك مخالفة لنهي النبي ﷺ عن بيع الإنسان ما ليس عنده». مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد الخامس، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص٧١٥.

(٣) انظر: المصري، «بيع المرابحة للآمر بالشراء» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٥، ص٨٤٨ وما بعدها.

وبيع المرابحة هو الصِّيغة التي يعتمدها أكثر المصارف الإسلامية للوساطة المالية، حيث تصل المرابحات إلى ما يزيد عن ٩٠٪ من العمليات في عدد من المصارف الإسلامية، حتى إن بعض المصارف تكاد تقصر عملياتها التمويلية عليه؛ وذلك لما تتميَّز به هذه الصِّيغة من سرعة التسييل، ووضوح التدفُّق النقدي والعائد[١]، ولكونها تشتمل على ثلاثة أنواع أخرى من صيغ التمويل، وهي: التورق المصرفي، والبيع بثمن آجل، والبيع بالتقسيط؛ لأن بعض المصارف تبيع السلعة للعميل مرابحة، ثم تكون هي الوسيط في بيع السلعة للعميل لجهة ثالثة، ثم إن دفع الثمن فيها يتم غالباً في زمن آجل، ويكون -أيضا- غالباً بالتقسيط[٢].

ومع ما يتمتع به بيع المرابحة من هذه المكانة لدى المصارف الإسلامية، فإنها تشتمل على نوعين من المخاطر الائتمانية، أحدهما يكون قَبل أن يتِمّ العقد (بعد الوعد بالشراء)، وهو مخاطر عدم الوفاء بالوعد، وثانيهما يكون بعد العقد وتمام البيع، وهو مخاطر عدم التزام العميل بدفع ما عليه من الأثمان في مواعيدها؛ لأن المصرف -كما سبق- يبيع السلعة على العميل بيعاً آجلاً مع التقسيط، أو آجلاً فقط[٣].

---

(١) المصري، «بيع المرابحة للآمر بالشراء» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٥، ص٨٣٧، و٨٦٤؛ السالوس، مخاطر التمويل الإسلامي، ص٧.

(٢) السالوس، مخاطر التمويل الإسلامي، ص٣٣؛ المنيع، التأصيل الفقهي للتورق، ص٣٧٩؛ المصري، «بيع المرابحة للآمر بالشراء» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٥، ص٨٤١.

(٣) المصري، «بيع المرابحة للآمر بالشراء» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٥، ص١١١٤.

أما النوع الأول من هذه المخاطر (وهو مخاطر نكول العميل عن وعده)، فيمكن إداراتها بأدوات أخرى (غير الرهن)، مثل العربون (عند من يرى جوازه)[١].

وأما النوع الثاني (مخاطر عدم التزام العميل بالدفع في حينه)، فيصلح للرهن أن يكون أداةً من أدوات إدارته، وتخفيف آثاره، حيث يأخذ المصرف رهناً من العميل توثيقاً لدينه عليه، يستوفي منه هذا الدَّين عند تعذر ذلك على العميل، كما يحرز به المصرف حق التقدّم على بقية الغرماء[٢].

وتجدر الإشارة إلى أنه يجوز في هذه المسألة أن يُجعل المبيع نفسه رهناً على ثمنه، إما رهناً حيازياً وإما رسمياً. جاء ذلك في الفتاوى المصرفية المعاصرة، من ذلك ما جاء في موقع «يسألونك»، الذي يقوم على إجابة فتاواه الشيخ حسام الدين عفانة، وفيما يلي نص السؤال وأجزاء من الجواب:

يقول السائل: «اشتريت سيارة جديدة بالمرابحة من أحد البنوك الإسلامية، فقام البنك برهن السيارة لدى دائرة السير فما حكم ذلك، أفيدونا؟».

الجواب: «بيع المرابحة للآمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور -وهو البنك- وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع

(١) البدني، دور العربون في تخفيف المخاطر، ص١٤٨ - ١٥١.
(٢) السالوس، مخاطر التمويل الإسلامي، ص٣٤.

جائز طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبِعة الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه. ويجوز للبنك الإسلامي أن يشترط رهن السلعة المبيعة -السيارة مثلاً- ضماناً لسداد ثمنها، وهذا على الراجح من أقوال الفقهاء... ولكن يجب أن يعلم أن الرهن المشار إليه في السؤال ما هو إلا رهنٌ رسميٌ قانوني، ويسمى رهناً ائتمانياً أو رهناً تأمينياً، وهذا الرهن لا يترتب عليه نقل حيازة السلعة من المشتري إلى البائع، بل تبقى السلعة في ملك المشتري وتحت تصرفه ... ويبقى الرهن قائماً على المركبة حتى السداد النهائي والتام... وهذا الرهن من باب حفظ الحقوق ولضمان الديون»[1].

ومما يُعَدّ رهناً ما تقوم به المصارف الإسلامية من تجميد بعض الودائع المصرفية، فيضع المدين أو كفيله مبلغاً من النقود في الحساب الجاري أو الاستثماري، لضمان أداء الأقساط في مواعيدها، ويتم حجز المصرف على هذا المبلغ، فلا يسمح لصاحبه بالسحب منه ما دام الدَّين قائماً[2]. والله أعلم.

---

(١) عفانة، حسام الدين بن موسى، شبكة يسألونك الإسلامية، http://www.yasaloonak.net، ٢٠١٠/٢/٢٢م.

(٢) جاء في قرارات مجمع الفقه الإسلامي: إن رهن الودائع جائز، سواء أكانت من الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) أم الودائع الاستثمارية، ولا يتم الرهن على مبالغها إلا بإجراء يمنع صاحب الحساب من التصرف فيه طيلة مدة الرهن، وإذا كان البنك الذي لديه الحساب الجاري هو المرتهن لزم نقل المبالغ إلى حساب استثماري، بحيث ينتفي الضمان للتحول من القرض إلى القراض (المضاربة) ويستحق أرباح الحساب صاحبه تجنباً لانتفاع المرتهن (الدائن) بنماء الرهن. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد التاسع، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، ص٧٠١.

المطلب الثالث: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من الإجارة

الإجارة لغة: - على وزن فِعالة بالكسر - اسم للأُجرة وهو كَراء الأجير، وقد أجَّره إذا أعطاه أجرته[١].

وشرعاً: «تمليك منفعة بعوض. وقيل: بيع منفعة معلومة بأجر معلوم»[٢].

والإجارة مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فمثل قول الله تعالى - حكاية عن ابنتي الرجل الصالح -: ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ﴾ (القصص: ٢٦). قال أبو حيان:«وفي قولها: ﴿اسْتَأْجِرْهُ﴾ دليل على مشروعية الإجارة عندهم، وكذا كانت في كل ملة، وهي ضرورة الناس ومصلحة الخلطة، خلافاً لابن علية والأصم، حيث كانا لا يجيزانها، وهذا مما انعقد عليه الإجماع، وخلافهما خرق»[٣].

وأما السنة، فمثل قول النبي ﷺ: «قال الله: ثلاثة أنا خَصْمُهم يوم القيامة: رجل أعطى بي ثم غدر، ورجل باع حُراً فأكل ثمنه، ورجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره»[٤].

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج٤، ص١٠.

(٢) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٥هـ)، ج١، ص٢٣؛ العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م)، ج١٨، ص٢٥١.

(٣) أبو حيان، البحر المحيط، ج٩، ص١٥.

(٤) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب البيوع، باب إثم من باع حُراً، ج٢، ص٧٧٦، رقم: ٢١١٤.

وأما الإجماع، فقد حكى غير واحد إجماع العلماء على مشروعية الإجارة، منه قول أبي حيان السابق. وقول ابن رشد: «إن الإجارة جائزة عند جميع فقهاء الأمصار»[1].

وتعد الإجارة أداة مهمَّة من أدوات التمويل لدى المصارف الإسلامية، وذلك لما تتمتع به من مزايا متعددة للمصرف والعميل معاً، أما للمصرف، فتعد الإجارة أقل مخاطرة من صيغ التمويل الأخرى - مضاربة ومشاركة مثلاً -. حيث إن البنك يملك الأصل المؤجر، ويتمتع بإيراد مستقر، ثم إنها أقل تعقيداً من حيث الإجراءات والشروط القانونية. وأما للمستأجر، فهي تشكل تمويلاً من خارج الميزانية، بمعنى أن إدارة المؤسسة في العادة هي المطالبة بتقديم تبرير تفصيلي لاستعمالات أموالها. فضلاً عن أنها تساعد المستأجر على حسن التخطيط والبرمجة لنفقاته؛ لأنه يعرف التزامه المالي مقدماً، فتعد الإجارة وسيلة جيدة لحماية المستأجر ضد التضخم، خصوصاً إذا ارتبط بعقد إجارة ثابت الأجرة لوقت طويل[2].

والإجارة المعمول بها اليوم في المصارف على نوعين:

النوع الأول: ويسمى «الإجارة التشغيلية»، وصورتها أن يقوم المصرف بتأجير أصل من الأصول لعميله لمدة معيّنة، بأجرة يدفعها

(١) ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٢م)، ج٢، ص٢٢٠.

(٢) فضل، إدارة المخاطر، ص٢٤.

العميل شهرياً أو سنوياً، أو نحو ذلك، على أن تبقى ملكيَّة العين وتبعاتها في ضمان المصرف في أثناء الإجارة، وكذلك تبقى الملكية للمصرف عند نهاية المدة المتفق عليها في العقد. وسميت هذه الإجارة «تشغيلية»؛ لأن العين تكون مشغولة ومنتفعاً بها من قِبَل المستأجر، دون امتلاكها. وهذا النوع من الإجارة لا إشكال في جوازه شرعاً؛ لأنه على صورة الإجارة المعروفة في الفقه الإسلامي، والمُجمَع على جوازها(١).

النوع الثاني: ويسمى «الإجارة المنتهية بالتمليك»، أو «إجارة واقتناء»، وهي شكل من عقود الإجارة التي تقدم للمستأجر خياراً بامتلاك الموجود عند نهاية مدة الإجارة، إما بشراء الموجود مقابل ثمن رمزي، وإما بدفع القيمة السوقية، وإما بموجب عقد هبة(٢).

وهناك صور متعددة لهذا النوع من الإجارة، إلا أن أكثرها شيوعاً اليوم هو أن يقوم المصرف أو الشركة بتأجير سيارة مثلاً مدةً معيَّنة بأجرة معلومة (كل يوم أو سنة مثلاً) وبعد نهاية المدة تكون السيارة ملكاً للمستأجر، وإذا لم يكمل مدة الإجارة المتفق عليها تعود السيارة ملكاً للمصرف أو الشركة، وليس من حق المستأجر أن يسترد ما دفعه من أقساط(٣).

---

(١) فضل، إدارة المخاطر، ص٢٥؛ البدني، دور العربون في تخفيف المخاطر، ص١٣٠.

(٢) مجلس الخدمات المالية الإسلامية، المبادئ الإرشادية لإدارة المخاطر لمؤسسات خدمات المالية الإسلامية، (كوالالمبور: بنك نيغارا، ٢٠٠٥م)، ص٥٣.

(٣) السبر، سعد بن عبدالله، التأجير المنتهي بالتمليك، (المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م)، ص١٤؛ المنجد، محمد صالح، حكم الإجارة المنتهية بالتمليك، http://www.islamqa.com، ٢٠١٠/٢/٢٣م.

وهذا النوع من الإجارة وإن كان هو الشائع الاستعمال اليوم في المصارف الإسلامية، إلا أنه – بكل صوره - لا يخلو من الأخذ والردّ بين العلماء المعاصرين. وبعد اطلاعي على عدد من صوره، وما قال العلماء فيها، تبين أن السبب الأساسي الذي لأجله تلجَأ المؤسساتُ المالية إلى هذه المعاملة هو تجنب المخاطر الائتمانية التي تكتنف مثل هذه المعاملات، فالأصل أن المصرف مثلاً يريد أن يبيع لعميله أصلاً معيّناً بالتقسيط، إلا أنه يخشى أن لا يلتزم العميل بدفع ما عليه في أوقاته أو لا يدفعه كلّياً، فيدخل معه في هذا النوع من العمليات، وأطلقوا عليها اسم «الإجارة»[1]. لذلك يرى كثير من العلماء المعاصرين أن البديل الذي لا غبار على شرعيته لهذه المعاملات، هو أن يبيع المصرف لعميله السلعة بالتقسيط، ثم يقوم العميل برهنها على دَينه لدى المصرف (رهناً رسمياً)، وبذلك يكون المصرف آمناً على ماله، حيث يمكنه بيع هذه السلعة لسداد دَينه إذا تخلف العميل عن التزاماته[2].

ومثل هذا الحل هو الذي انتهى إليه مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وذلك بعد إصداره قراراً بتحريم الإجارة المنتهية بالتمليك، وذلك في دورته الثانية والخمسين، المنعقدة في

(١) عبد الله، أحمد علي، المرابحة: أصولها وأحكامها وتطبيقاتها في المصارف الإسلامية، (الخرطوم: الدار السودانية، د.ط، ١٤٠٧هـ)، ص٢٦٨.

(٢) المصري، «بيع المرابحة للآمر بالشراء» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٥، ص٨٣٦.

مدينة الرياض سنة ١٤٢٠هـ[١].

وكذلك مجلس مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، حيث اقترح اتّباع هذا الحل في دورة مؤتمره الخامس بالكويت سنة ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م[٢].

(١) ونص القرار:«... وبعد البحث والمناقشة رأى المجلس -بالأكثرية- أن هذا العقد (أي الإجارة المنتهية بالتمليك) غير جائز شرعاً لما يأتي:

أولاً: أنه جامع بين عقدين على عين واحدة، غير مستقر على أحدهما، وهما مختلفان في الحكم متنافيان فيه، فالبيع يوجب انتقال العين بمنافعها إلى المشتري، وحينئذ لا يصح عقد الإجارة على المبيع؛ لأنه ملك للمشتري، والإجارة توجب انتقال منافع العين فقط إلى المستأجر، والمبيع مضمون على المشتري بعينه ومنافعه، فتلفه عليه، عيناً ومنفعة، فلا يرجع بشيء منهما على البائع، والعين المستأجرة من ضمان مؤجرها، فتلفها عليه، عيناً ومنفعة، إلا أن يحصل من المستأجر تعَدٍّ أو تفريط.

ثانياً: أن الأجرة تقدر سنوياً أو شهرياً بمقدار مقسط يستوفى به قيمة المعقود عليه، يعده البائع أجرة من أجل أن يتوثق بحقه حيث لا يمكن للمشتري بيعه. مثال لذلك: إذا كانت قيمة العين التي وقع عليها العقد خمسين ألف ريال، وأجرتها شهرياً ألف ريال حسب المعتاد، جعلت الأجرة ألفين، وهي في الحقيقة قسط من الثمن حتى تبلغ القيمة المقدرة، فإن أعسر بالقسط الأخير مثلاً سحبت منه العين بوصفها أنها مؤجرة، ولا يرد عليه ما أخذ منه، بناء على أنه استوفى المنفعة، ولا يخفى ما في هذا من الظلم والإلجاء إلى الاستدانة لإيفاء القسط الأخير.

ثالثاً: أن هذا العقد وأمثاله أدى إلى تساهل الفقراء في الديون، حتى أصبحت ذمم كثير منهم مشغولة منهمكة، وربما يؤدي إلى إفلاس بعض الدائنين لضياع حقوقهم في ذمم الفقراء.

ويرى المجلس أن يسلك المتعاقدان طريقاً صحيحاً، وهو أن يبيع الشيء ويرهنه على ثمنه، ويحتاط لنفسه بالاحتفاظ بوثيقة العقد واستمارة السيارة ونحو ذلك...". انظر: السبر، سعد بن عبد الله، التأجير المنتهي بالتمليك، ص٣٨.

(٢) ونص القرار كما يلي:

أولاً: الأَوْلى الاكتفاء عن صور الإيجار المنتهي بالتمليك ببدائل أخرى منها البديلان التاليان.

الأول: البيع بالأقساط مع الحصول على الضمانات الكافية.

الثاني: عقد إجارة مع إعطاء المالك الخيار للمستأجر بعد الانتهاء من وفاء جميع الأقساط الإيجارية المستحقة خلال المدة في واحد من الأمور التالية:

- مد مدة الإجارة .
- إنهاء عقد الإجارة ورد العين المأجورة إلى صاحبها.
- شراء العين المأجورة بسعر السوق عند انتهاء مدة الإجارة .

وعلى كل حال قد تبين في هذا الموضوع أن هناك مخاطر ائتمانية، تنجم عن الإجارة، سواء التشغيلية منها أو المنتهية بالتمليك، وهي مخاطر عدم وفاء العميل بالتزامه بدفع الأجرة أو الثمن إلى المؤجر، ولتفادي هذه المخاطر، أو التخفيف من وطأتها، يمكن للمصرف أن يضمن حقَّه بتوقيع الرهن مع العميل، وأن مبدأ الرهن هو الحل لإشكالية الإجارة المنتهية بالتمليك، حيث يُجعل العقد بيعاً بالتقسيط، وتكون العين المبيعة رهناً رسمياً في يد البائع[1]. والله أعلم.

المطلب الرابع: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من السَّلَم

السَّلَم أو السَّلَف - بفتحتين - هو بيع موصوف في الذمة ببدل يعطى عاجلاً. وسمي سَلماً لتسليم رأس المال في المجلس، وسَلفاً لتسليف (أي تقديم) رأس المال[2].

والسَّلم مشروع بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فقول الله تعالى: (يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ

ثانياً: هناك صور مختلفة للإيجار المنتهي بالتمليك تقرر تأجيل النظر فيها إلى دورة قادمة بعد تقديم نماذج لعقودها وبيان ما يحيط بها من ملابسات وقيود بالتعاون مع المصارف الإسلامية لدراسته وإصدار القرار في شأنها. والله أعلم. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد الرابع، ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م، ص٢٥٩٣.

(١) عبد الله، المرابحة، ص٢٦٨.

(٢) وقيل: السَّلف لغة أهل العراق، والسَّلم لغة أهل الحجاز. انظر: النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح مسلم بن الحجاج، (يروت: دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ)، ج١١، ص٤١؛ العيني، عمدة القاري، ج١٨، ص٢١٤.

مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

كان ابن عباس - رضي الله عنهما - يقول: «أَشهَد أن السلف المضمون إلى أجل مسمى أن الله - عز وجل - قد أحله وأذن فيه، ويتلو هذه الآية»(١).

وأما السنة، فما روى ابن عباس - رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قدم المدينة، وهم يسلفون في الثمار السنَةَ والسنَتين فقال: «من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم»(٢).

وأما الإجماع، فقد قال ابن المنذر: «أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن السلم جائز»(٣).

والسلم مستثنى من قاعدة عدم جواز بيع المعدوم، لما فيه من تحقيق مصلحة اقتصادية، ترخيصاً للناس، وتيسيراً عليهم؛ لأن الناس بحاجة إليه، حيث إن أرباب الزروع والثمار والتجارات والصناعات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم أو على زروعهم ونحوها حتى تنضج، فجُوِّز لهم السَّلم دفعاً للحاجة(٤).

---

(١) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م)، ج٣، ص١١٥؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، د.ت.)، ج٦، ص١٩، رقم: ١٠٨٧٠، وصححه الألباني. انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م)، ج٥، ص٢١٣، رقم: ١٣٦٩.

(٢) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب السلم، باب السلم في كيل معلوم، ج٢، ص٧٨٤، رقم: ٢١٣٥؛ القشيري، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب السلم، ج٣، ص١٢٢٦، رقم: ١٦٠٤. وهذا لفظ مسلم.

(٣) ابن قدامة، المغني، ج٤، ص٣٠٤، وانظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ج١١، ص٤١.

(٤) الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٢٦٨.

ويجوز السلَم في كل ما يمكن ضبط أوصافه من السلع والبضائع، والمنتجات الزراعية والحيوانية والصناعية والخدمية[١].

والسلم المصرفي هو «دخول المصرف في عقد السلم - بائعاً أو مشترياً - لكمية معلومة من سلعة مثلية إلى أجل معلوم بثمن مدفوع نقداً»[٢].

وجملة «بائعاً أو مشترياً» من هذا التعريف تدل على أن السلم المصرفي على نوعين[٣]:

النوع الأول: «السلم العادي»، أو «السلم الثنائي»، وهو الذي يكون فيه العقد بين طرفين فقط، وهما هنا المصرف وربُّ السلَم.

النوع الثاني: «السلم الموازي»، أو «السلم الثلاثي»، وهو أن يبرم المصرف صفقة شراء بالسلم مع صاحب السلم، ثم يبرم صفقة بيع بالسلم مع العميل، دون ربط بينهما، ويعزم المصرف على أن ينفذ الصفقة الثانية مما يتسلمه من الصفقة الأولى[٤]. مثاله: أن يشتري المصرف مائة كيس من الأرز من مزارع معيَّن، على أن يستلمه منه بعد سنة، وبعد ثلاثة أشهر احتاج المصرف إلى النقود، فيبيع مائة كيس

---

(١) حطاب، نحو سوق مالية إسلامية، ص٢٣.

(٢) إسلامي إف إن، السلم، http://islamifn.com/maaeer/salim.htm، ٢٠٠٩/٩/١٤م.

(٣) السالوس، علي، «التطبيقات الشرعية لإقامة السوق الإسلامية» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد السابع، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، ص٩٦٦؛ جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج١، ص٨٤٩.

(٤) جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج١، ص٨٤٩.

من الأرز على زَيْد (عميل المصرف) على أن يسلِّمه له بعد تسعة أشهر، ويلاحظ هنا أن علاقة المصرف بالمزارع منفصلة تماماً عن علاقته بزيد، فالعقدان منفصلان[١]، فهذه المعاملة جائزة شرعاً، وهي تختلف عن بيع المُسَلَّم فيه قبل قبضه - المحرم شرعاً - وهو مثلاً أن يحيل البائع الثاني (المصرف) المشتري الثاني (زيد) على البائع الأول (المزارع)[٢].

ويعد عقد السلم باباً من أبواب التطوير المناسب لإنشاء الأدوات المالية الإسلامية[٣]، ويعد في الوقت نفسه من أكثر أنواع التمويل المصرفي تعرضاً للمخاطر، وذلك أن السلم يرتبط غالباً بظروف الزراعة، ومعلوم أن النشاط الزراعي تجابهه أنواع مختلفة من المخاطر، لذلك فإن المصارف الإسلامية في الدول التي تشكل الزراعة فيها مصدراً من مصادر الدخل القومي، لا تكون متحمِّسة لهذا النوع من التمويل، إلاّ في حدود ما تفرضه الدول من سياسات[٤].

ولذلك فإن مخاطر السلَم تنشأ غالباً نتيجةً لمخاطر النشاط الزراعي، التي يمكن حصرها في النقاط التالية[٥]:

---

(١) السالوس، «التطبيقات الشرعية لإقامة السوق الإسلامية» مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد ٧، ص٩٦٦.

(٢) جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج٢، ص٢١٥.

(٣) سامي حسن حمود، «الأدوات المالية الإسلامية» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد السادس، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص١٠٤٤.

(٤) فضل، إدارة المخاطر، ص٢٢.

(٥) السالوس، مخاطر التمويل الإسلامي، ص٤١؛ فضل، إدارة المخاطر، ص٢٣.

١- مخاطر عدم السداد، وتتمثل في عدم تسليم المسَلَّم فيه في الوقت المتفق عليه في العقد بحُجّة الإعسار، أو فشل الموسم، أو الشعور بالغبن في المحصول، أو الفشل في تسليمه كلياً.

٢- انخفاض جودة المسلّم فيه، وقد يكون مردُّ ذلك لظروف طبيعية أيضاً.

٣- عدم قدرة البنك على بيع سلعة السلَم نظراً لظروف السوق، حيث إن الأسعار قد تنخفض عن معدل السعر الذي تم به الشراء.

وبهذا يتبين ما يحمله عقد السلم من المخاطر، ومنها المخاطر الائتمانية، التي تتمثل في عدم التزام العميل بتسليم ما عليه في صفته وفي وقته، أو عدم تسليمه مطلقاً، أو عدم رده الثمن عند فسخ العقد، أو يرده بعد المماطلة، مما يؤثر سلباً في استثمار المصرف.

ولتفادي مثل هذه المخاطر أو التخفيف من أثرها يمكن للمصرف أن يلجأ إلى توقيع عقد الرهن مع عميله توثيقاً لدينه المسلّم فيه[١].

والصحيح من قولي العلماء جواز أخذ الرهن في المسلَّم فيه[٢]. قال البخاري - رحمه الله -: «باب الرَّهْنُ في السَّلَم» وذكر حديثَ الأعْمشِ، قال تذاكَرْنا عند إبراهيم الرَّهْنَ في السَّلَف، فقال: حدثني الأسودُ عن

---

(١) السالوس، مخاطر التمويل الإسلامي، ص٤١.

(٢) بل قال ابن رشد: «وقال قوم من أهل الظاهر: لا يجوز أخذ الرهن إلاّ في السلَم خاصة، أعني في المسلّم فيه. وهؤلاء ذهبوا إلى ذلك لكون آية الرهن واردة في الدّين في المبيعات وهو السلَم عندهم». ابن رشد، بداية المجتهد، ج٢، ص٢٧٣.

عائشةَ - رضي الله عنها - أن النبي ﷺ اشترى من يهودي طعاماً إلى أجلٍ معلومٍ، وارْتَهَنَ منه دِرْعاً من حَديدٍ»[١]، قال ابن بطال: «ووجه احتجاج النخعي بحديث عائشة: أنه استدل بأن الرهن لما جاز في الثمن بالنسيئة المجمع عليها، جاز في المثمون وهو المسلَّم فيه، وبيان ذلك أنه لما جاز أن يشتري الرجل طعاماً أو عرَضاً بثمن إلى أجل، ويرهن في الثمن رهناً، كذلك يجوز إذا دفع عيناً سلَماً في عوض طعام أو غيره إلى أجل أن يأخذ في الشيء المسلَّم فيه رهناً، ولا فرق بينهما»[٢]. وقال الحافظُ ابن حجر: «وفي الحديث الرَّدُّ على من قال إن الرَّهْنَ في السَّلَمِ لا يجوز»[٣]. وبهذا يتجلى ما يتمتع به الرهن من الدور المهِمّ في إدارة مخاطر الائتمان المتولدة عن السلَم. والله أعلم.

المطلب الخامس: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من الاستصناع

الاستصناع في اللغة: طلب الصنعة، والصنعة: عمل الصانع في صنعته أي حرفته[٤].

وفي الاصطلاح: طلب العمل من الصانع في شيء مخصوص على

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب السلم، باب الرهن في السلم، ج٢، ص٧٨٤، رقم: ٢١٣٤.

(٢) ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق أبو تميمة، ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م)، ج٦، ص٣٧١.

(٣) العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ)، ج٤، ص٤٣٣.

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق، ج٦، ص١٨٥؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٣٠٢.

وجه مخصوص مادته من الصانع، فإن كانت من المستصنع لا من الصانع فإن العقد يكون إجارة لا استصناعاً[١]. مثاله أن يطلب شخص من الصانع - كنجار أوحداد أوحذّاء أونحوهم - أن يصنع له شيئاً معيناً بأوصاف محددة - كأثاث منزل أو حلي وغيرها - على ثمن معلوم معجَّل أو مؤجَّل، إذا جرى فيه التعامل عُرفاً[٢].

والاستصناع من العقود التي جُوِّزت في الشرع استحساناً، حيث إنه يخالف القياس، وهو عدم جواز بيع المعدوم، أو بيع ما ليس عند الإنسان[٣].

والاستصناع المصرفي هو: «توسُّط البنك لتمويل صناعة سلعة معيَّنة، أو إنشاء أصل معيَّن يطلبه العميل بمواصفات محدّدة، على أجر يسمى ريع البنك»[٤]. وهذا النوع من الاستصناع هو المسمى بـ «الاستصناع الموازي»، وصورته: أن يبرم المصرف عقد استصناع - بصفته صانعاً -

---

(١) ابن عابدين، رد المحتار، ج٤، ص٢٢١؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٣٠٢.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥، ص٣.

(٣) يقول الكاساني: «أما جوازه -يعني الاستصناع- فالقياس أن لا يجوز؛ لأنه باع ما ليس عند الإنسان لا على وجه السلَم، وقد نهى رسول الله ﷺ عن بيع ما ليس عند الإنسان، وأرخَص في السلَم. ويجوز استحساناً، لإجماع الناس على ذلك؛ لأنهم يعملون ذلك في سائر الأعصار من غير نكير, والقياس يُترك بالإجماع، ولهذا تُرك القياس في دخول الحمام بالأجر من غير بيان المدة, ومقدار الماء الذي يستعمل، ولأن الحاجة تدعو إليه؛ لأن الإنسان قد يحتاج إلى خف أو نعل من جنس مخصوص ونوع مخصوص، على قدر مخصوص وصفة مخصوصة، وقلما يتفق وجوده مصنوعاً، فيحتاج أن يستصنع، فلو لم يجز لوقع الناس في الحرج». الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥، ص٣.

(٤) إسلامي إف إن، السلم، http://islamifn.com/maaeer/salim.htm، ٢٠٠٩/٩/١٤م.

مع عميل يريد صنعة معينة بأوصاف معينة، فيجري العقد على ذلك، ثم يتعاقد المصرف - بصفته مستصنعاً - مع عميل آخر، فيطلب منه صناعة المطلوب بالأوصاف نفسها[١].

إذن، فالخطوات المتبعة في بيع الاستصناع المصرفي كالتالي[٢]:

أ- تبدأ عملية الاستصناع بإفصاح العميل للمصرف عن رغبته في شراء شيء يحتاج أن يُصنع أو يُبنى أو يُركَّب له، بمواصفات معيّنة، وثمن محدّد.

ب- يبرم البنك مع العميل عقداً يلتزم بموجبه بصناعة المطلوب وتسليمه للعميل خلال مدة زمنية محددة، مقابل ثمن محدّد، يسدَّد حالاً أو على أقساط متعددة، أو بدفعة واحدة مؤجلة.

ج- يقوم البنك بعد ذلك بتوقيع عقد استصناع موازٍ (مع طرفٍ ثالثٍ) لصناعة ما طلبه العميل.

وإن المبيع في الاستصناع دَين ثابت في الذمّة، وعليه يجوز أن يكون المبيع في الاستصناع من الأموال القيمية التي تصنع بمواصفات خاصّة لا مثيل لها، بحسب ما يريده المستصنع، لكن لابد أن يكون مما ينضبط بالوصف، فهو لسبب دخول الصفقة فيه يختلف عن السلَم الذي لا يجوز إلا في الأموال المثلية[٣].

---

(١) التارزي، مصطفى كمال، «الاستصناع والمقاولات في العصر الحاضر» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد الثالث عشر، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٤٨٧.

(٢) جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج٢، ص٦٤.

(٣) الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٣١٤.

ويمكن الاستفادة من عقد الاستصناع بتطبيقه في المجال الصناعي باختلاف أشكاله وأنواعه، كصناعة الطائرات والبواخر والسيارات، وكذلك صناعة الآلات المختلفة. كما يمكن تطبيق الاستصناع في التمويل العقاري في مختلف المجالات العقارية، كبناء المساكن والمدارس والجامعات والعمائر وغيرها، وذلك ببيان موقعها والصفات المطلوبة فيها، كما يمكن أن يكون الاستصناع في تخطيط الأراضي وإنارتها وشق الطرق فيها وتعبيدها، وغير ذلك من المجالات العقارية[1].

والصحيح من قول الفقهاء اعتبار الاستصناع صفقة معاقدة وليست معاهدة[2]، وبالتالي يكون الاستصناع ملزماً للطرفين بعد الاتفاق، فليس لأحدهما الرجوع عن العقد إلا لسبب خارجي، كأن يأتي الصانع بسلعة تختلف أوصافها عن التي تم عليها الاتفاق، فيكون للمستصنع حق الرجوع عن طلبه[3].

(١) الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٣١٥؛ السبر، الاستصناع، ج١، ص١١.

(٢) ابن الهمام، فتح القدير، ج٧، ص١١٥.

(٣) وقد جاء ما يفيد ذلك في قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته السابعة بجدة سنة: ١٤١٢هـ ١٩٩٢م، قرار رقم: ٧/٣/٦٦، ونصه كالتالي:

أولاً: إن عقد الاستصناع هو عقد وارد على العمل والعين في الذمة ملزم للطرفين إذا توافرت فيه الأركان والشروط.

ثانياً: يشترط في عقد الاستصناع ما يلي:

أ- بيان جنس المستصنع ونوعه وقدره وأوصافه المطلوبة.

ب- أن يحدّد فيه الأجل.

ثالثاً: يجوز في عقد الاستصناع تأجيل الثمن كله، أو تقسيطه إلى أقساط معلومة لآجال محدّدة.

رابعاً: يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان، ما لم تكن هناك ظروف قاهرة. انظر: السبر، الاستصناع، ج١، ص١٣.

وتتولد المخاطر الائتمانية من الاستصناع المصرفي من جانبين:

الأول: جانب الصانع، وتتمثل في عدم تسليمه السلعة في حينه، أو عدم تسليمه في المواصفات التي تم عليها العقد، أو عدم تسليمه مطلقاً بعد تسلُّمه الثمنَ كله أو بعضه من المصرف.

الثاني: جانب المستصنع، وتتمثل في عدم التزامه بأخذ السلعة بعد صنعه، أو عدم التزامه بسداد ما عليه من الدين الناتج من شراء السلعة المصنوعة، بعد تسلُّمه السلعة[١].

أما المخاطر الائتمانية الناجمة عن تخلف الصانع عن الوفاء بالتزاماته بعد العقد، أو المستصنع الأول بعد تسلُّم السلعة؛ فيمكن للمصرف - وللتخفيف لإدارتها من آثارها السلبية - أن يوقع عقد رهن مع العميل (الصانع أو المستصنع الأول)؛ لأن الاستصناع لازم للطرفين بعد انعقاده على رواية أبي يوسف الذي جاء تأييده في مجلة الأحكام[٢]، وهو الذي يرجِّحه كثير من العلماء المعاصرين؛ لكونه - كما

---

(١)حيدر، درر الحكام، ج١، ص٣٦١؛ الجواهري، الشيخ حسن، «المناقصات: عقد الاحتياط ودفع التهمة»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد التاسع، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص٨٩٢.

(٢) جاء في الدرر: «الاستصناع بيع وليس وعداً مجرّداً، فإذا انعقد فليس لأحد العاقدين -على رواية أبي يوسف- الرجوع عنه بدون رضاء الآخر، فيُجبر الصانع على عمل الشيء المطلوب وليس له الرجوع عنه؛ لأن الذي يبيع مالاً لم يرد له خيار، وكذلك ليس للمستصنع أن يرجع عنه؛ لأنه لو جعل له الخيار للحق البائع إضرار؛ لأنه قد لا يرغب في المصنوع أحد غير المستصنع». حيدر، درر الحكام، ج١، ص٣٦١.

يقول العبادي - هو المناسب والمحقق للمصلحة الشرعية المعتبرة[١].

يقول الشيخ الزحيلي: «وفي تقديري أن هذا الرأي الذي أخذت به المجلة سديد جداً؛ منعاً من وقوع المنازعات بين المتعاقدين، ودفعاً للضرر... ولأن هذا الرأي يتفق مع مبدأ القوة الملزمة للعقود بصفة عامة في الشريعة، ويتناسب مع الظروف الحديثة التي يتفق فيها على صناعة أشياء خطيرة وغالية الثمن، كالسفن والطائرات، فلا يعقل والحالة هذه أن يكون عقد الاستصناع فيها غير لازم»[٢].

وأما المخاطر الائتمانية التي تنجم عن عدم التزام المستصنع الأول من استلام السلعة من المصرف بعد صنعها، فيمكن تخفيفها عن طريق أدوات أخرى، مثل العربون عند من يرى جوازه[٣].

ولعله إلى هذا الحد قد تجلى دور الرهن في إدارة أو تخفيف المخاطر الائتمانية الناجمة عن الاستصناع المصرفي. والله أعلم.

المطلب السادس: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من المضاربة

المضاربة لغة: مفاعلة من الضرب في الأرض، وهو السير فيها،

---

(١) العبادي، عبد السلام، الاستصناع ودوره في العمليات التمويلية المعاصرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٧، ص٨٦٩.

(٢) الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٣١١، وانظر: محمد رأفت سعيد، «عقد الاستصناع وعلاقته بالعقود الجائزة»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٧، ص١١٢٧.

(٣) انظر: البدني، دور العربون في تخفيف المخاطر، ص١٥٩ - ١٦٠.

قال الله تعالى: (وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ) (المزمل: ٢٠). يعني الذين يسافرون في التجارة، وسمي هذا العقد بها لأن العامل فيه يسير في الأرض غالباً لطلب الربح[١].

وشرعاً: عقد شركة في الربح بمال من جانب وعمل من جانب[٢].

إذن؛ فصورة المضاربة هي: أن يُقدِّم المالَ طرف، ويقوم بالعمل والاستثمار له طرف آخر، ويكون الربح بينهما حسب النسبة التي يتفقان عليها، وصاحب رأس المال في هذه العملية يسمى: «ربّ المال»، والعامل فيها يسمى: «مضارباً»[٣]، ويسمى العقد: «مضاربة»، و«قراضاً»[٤].

ومن شرط صحتها: أن يكون الربح جزءاً مُشاعاً من الجملة، أما إذا عيّن بأن يقول: على أنّ لك من الربح مائة درهم أو نحوها فلا يصح؛ لاحتمال أن الربح لا يكون إلا هذا القدر فلا يحصل الربح لربِّ المال[٤].

والخسارة في المضاربة يتحملها رب المال، وليس المضارب، إلا في

(١) وأهل الحجاز يسمون هذا العقد مقارضة وقراضاً. شيخي زادة، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق خليل عمران المنصور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ج٦، ص٤٩٣.

(٢) ابن عابدين، رد المحتار، ج٢٣، ص٣٤٢؛ ابن قدامة، المغني، ج٥، ص١٣٦.

(٣) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي، شرح موطأ الإمام مالك، (بيروت، دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١١هـ)، ج٣، ص٤٣٧.

(٤) السمرقندي، علاء الدين محمد بن أحمد، تحفة الفقهاء، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م)، ج٣، ص٢٠؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٥٨٢.

حالات التعدِّي والتقصير ومخالفة شروط العقد[1].

وكان القياس أن لا تجوز المضاربة؛ لأنه استئجار بأجر مجهول بل بأجر معدوم، ولعمل مجهول، لكن تُرك القياس بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فمثل قول الله تعالى: (وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ) (المزمل: ٢٠). والمضارب يضرب في الأرض يبتغي من فضل الله عز وجل.

وأما السنة، فما روي أن العباس بن عبد المطلب - رضي الله عنه - كان إذا دفع المال مضاربة، اشترط على صاحبه أن لا يسلك به بحراً ولا ينزل به وادياً، ولا يشتري به دابة ذات كبد رطبة، فإن فعل ذلك ضمن، وأقره رسول الله ﷺ، والتقرير أحد وجوه السنة.

وأما الإجماع، فإنه روي عن جماعة من الصحابة - رضي الله تعالى عنهم - أنهم دفعوا مال اليتيم، مضاربة، منهم الخلفاء الثلاثة: عمر وعثمان وعلي - رضي الله عنهم - ولم ينقل الإنكار عليهم ومثله يكون إجماعا[2].

والمضاربة تحقق مصلحة كل من ربّ المال والمضارِب، فقد لا يجد ربّ المال من الوقت أو الخبرة ما يمكنه من الاتجار بماله، كما أن العامل قد لايجد من المال مايكفيه لممارسة خبراته في مجالات عدة، فتأتي صيغة

(١) الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٣١٣هـ)، ج٥، ص٥٣؛ جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج٣، ص١٨٢.

(٢) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٦، ص٧٩.

المضاربة لتكون وسيلة مناسبة للاستفادة من المال والخبرة معاً، لذلك تُعدّ المضاربة من أهمِّ صيغ استثمار الأموال في الفقه الإسلامي[١].

والمضاربة على نوعين:

النوع الأول: المضاربة المطلقة، وهي أن يعطي ربّ المال للمضارب حرية التصرف فيها كيف شاء، دون تقيُّد الشغل بمكان محدّد أو زمان معيّن، أو تجارة بعينها.

النوع الثاني: المضاربة المقيَّدة، وهي التي يشترط فيها ربّ المال على المضارب بعض الشروط لضمان ماله، كتقييده العمل ببلد دون آخر، أو بنوع تجارة دون أخرى[٢].

وكلا النوعين من المضاربة ملائم للمعاملات المصرفية الإسلامية، إلا أن المصرف عندما يكون هو المضارب - كما في الصناديق الاستثمارية - تلائمه المضاربة المطلقة، وعندما يكون هو رب المال أو نائباً عنه - كما في تمويل المستثمرين - تلائمه المضاربة المقيّدة[٣].

ويتم تمويل العميل عن طريق المضاربة وفق الإجراءات التالية:

أولاً: يقوم العميل بالتقدم للمصرف بطلب لتمويل مشروع معيّن، ويرغب في قيام المصرف بتمويل المشروع بالكامل، على أن يرفق بهذا

---

(١) الشنقيطي، شرح زاد المشتقنع، ٤/١٠٤.

(٢) السمرقندي، تحفة الفقهاء، ج٣، ص١٩ - ٢٠.

(٣) البلتاجي، محمد، صيغ التمويل في المصارف الإسلامية، http://www.bltagi.com، ٢٠١٠/٢/٢٣م.

الطلب دراسة جدوى للمشروع.

ثانياً: يقوم المصرف بتقييم جدوى المشروع المطلوب تمويله، وفي حالة الموافقة عليه يقوم المصرف بدفع قيمة التمويل بالكامل (بصفته صاحب المال) وذلك وفق دراسة الجدوى المحدّدة.

ثالثاً: يقوم العميل بعد ذلك بإدارة أعمال المشروع (بصفته المضارب)، وفق ما هو مخطَّط له بدراسة جدوى المشروع، وبعد الانتهاء من أعمال المشروع يتم تصفية المشروع وفق الشروط المتفق عليها[1].

وعندما يكون المصرف هو ربّ المال، يمكن أن تستفيد من عملية المضاربة القطاعاتُ التالية:

١- القطاع التجاري: عن طريق تنفيذ الصفقات الخاصّة بتمويل مناقصات التمويل، وكذلك العملاء الذين لديهم خبرة في التجارة، فيمكن تمويل الصفقات بالكامل من قبل المصرف، ويكون العميل مهمته بيع البضائع .

٢- القطاع العقاري: عن طريق تمويل بناء العقارات، ثم يقوم العميل بالبناء وبيع الوحدات بعد ذلك.

٣- القطاع الزراعي: عن طريق تمويل مشروعات تسمين الإنتاج الحيواني، المصرف بالمال والعميل بالخبرة[2].

---

(١) الاقتصادية الإلكترونية، صيغ التمويل الإسلامية المضاربة، http://www.aleqt.com، ٢٣/٢/٢٠١٠م.

(٢) الاقتصادية الإلكترونية، صيغ التمويل الإسلامية المضاربة.

وأما عندما يكون المصرف هو المضارب، فسيرى العملاء ملجأ ملائماً لإيداع أموالهم، وفي الوقت نفسه استثمار هذه الأموال بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية، فيُعد ذلك بديلاً صالحاً عن الإيداع في البنوك التقليدية التي تعطي الفوائد الربوية على الودائع. ففي البنك الربوي يُذكر للمُوْدع نسبة معينة تبعاً للمبلغ والزمن، دون إشارة إلى الربح أو الخسارة، فهذا عقد قرض بفائدة، وهي محرمة شرعاً. أما في البنك الإسلامي فإن المُوْدع يوقِّع على عقد مضاربة، وفيه أن البنك لكونه مضارباً له نسبة ٤٠٪ مثلاً من الربح، والمودع له ٦٠٪ من الربح مثلاً، وليس من رأس المال، فليس فيه ذكر المُدّة، ويذكر في العقد أن الخسارة تقع على صاحب رأس المال، إلا إذا فرّط المضارِب أو قصَّر أو خالف الشروط فيكون ضامناً لرأس المال، فيكون الاستثمار بهذه الطريقة حلالاً[١].

ومع ما تتمتع به المضاربة من تحقيق المصالح في المجال التجاري، وما تحظى به من القبول الفقهي الواسع، إلا أن المصارف الإسلامية - كما يرى الدكتور فضل عبد الكريم - تتعامل بها في حدود ضيِّقة، وبحذر شديد، ويرجع سبب ذلك إلى ما تكتنفه هذه المعاملة من المخاطر»[٢].

(١) أبو غدة، عبد الستار، «القراض أو المضاربة المشتركة في المؤسسات المالية»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٣، ص١١٢٤.

(٢) فضل، إدارة المخاطر، ص٢٦.

ويذكر الدكتور سامي السويلم أن المضاربة اليوم هي «أساس العلاقة بين المودعين وبين غالبية المصارف الإسلامية فيما يتعلق بالحسابات الاستثمارية. أما في مجال التوظيف فهي محدودة التطبيق، نظراً لطبيعة المخاطر التي تكتنفها، وفقاً لآراء العاملين في المصارف الإسلامية»[1].

ومن تلك المخاطر التي تتضمنها المضاربة المصرفية مخاطر الائتمان، حيث تقوم هذه الصيغة - أساساً - على عنصر الثقة، وتوافر الأمانة في العامل (المضارب)، فإذا لم تكن الثقة متوافرة، وكان العامل سيئ الأخلاق، ولا يحسن التصرف في المال، فرُبما تعرض بالمال للخسارة والهلاك، فمن هنا يأتي دور الرهن، حيث يجوز لرب المال (المصرف) أن يأخذ الضمانات اللازمة (من رهن ونحوه)، حيث قرّر الفقهاء أن يد المضارب يد أمانة، فلا يضمن هلاك مال المضاربة إلا في حال التعدي أو التقصير[2].

يقول الدكتور نجاة الله صديقي: «مال المضاربة في يد العامل يصير مضموناً رده في حالات التعدي، والتقصير، وهذا يمكن أن يكون مدخلاً لطلب ضمان من العامل، رهن لا يكون للمصرف الإسلامي يد عليه إلا في حالات التعدي والتقصير، والذي يبرر هذا الطلب هو احتمال

(١) السويلم، التحوط في التمويل الإسلامي، ص١٤٣ - ١٤٤.

(٢) انظر: السرخسي، المبسوط، ج٢٢، ص١٣٨؛ أبو غدة، «القراض أو المضاربة المشتركة» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٣، ص١١٣٤.

التعدي وفساد الزمان وقلة الأمانة»[١].

وقد جاء في فتاوى ندوات البركة بشأن طلب تقديم الكفيل أو الضمان على المضارب أو الشريك ما يلي: «اشتراط تقديم الكفيل أو الضمان على المضارب أو الشريك جائز شرعاً؛ لضمان التعدي أو التقصير»[٢].

ومعروف أن الغرض من الضمان والرهن واحد، وهو توثيق الحق والاطمئنان إلى استيفائه[٣]. والله أعلم.

المطلب السابع: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من المشاركة

الشركة لغة: «خلط النصيبين بحيث لا يتميز أحدهما عن الآخر»[٤].

وشرعاً: «ما يحدث بالاختيار بين اثنين فصاعداً من الاختلاط لتحصيل الربح، وقد تحصل بغير قصد، كالإرث»[٥].

وللشركة أنواع عند الفقهاء، منها: شركة عنان، وهي «كل عقد ينشأ بين اثنين فأكثر في رأس مال وعمل بغرض الربح»[٦] وهذا النوع من الشركة هو المراد بالمشاركة في العمل المصرفي، حيث تُعرّف بأنها

(١) صديقي، محمد نجاة الله، «مشكلات البنوك الإسلامية في الوقت الحاضر» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٧، ص١٧١١.

(٢) ندوة البركة الأولى، الفتوى رقم (٥٩). انظر: جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج٢، ص٣٦.

(٣) جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج٣، ص٤٣٩.

(٤) ابن نجيم، البحر الرائق، ج٥، ص١٧٩.

(٥) العسقلاني، فتح الباري، ج٥، ص١٢٩.

(٦) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص١٤٠.

«صيغة تمويلية مصرفية، يشترك فيها المصرف مع عميل أو أكثر في مشروع معيَّن بقصد الربح»[١].

والشركة في الجملة مشروعة بالكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب، فقول الله تعالى: (وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ) (ص: ٢٤). والخلطاء هم الشركاء[٢].

وأما السنة، فقد بُعث رسول الله ﷺ والناس يتعاملون بالشركة، فأقرَّهم عليها[٣].

وأما الإجماع، فقد تعامل الناس بالشركة من بعد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من غير نكير منكر»[٤]. قال ابن قدامة: «وأجمع المسلمون على جواز الشركة في الجملة»[٥].

ويتمثل أسلوب المشاركة لدى المصارف الإسلامية في تقديم المشاركين المال بنسب متساوية أو متفاوتة من أجل إنشاء مشروع جديد، أو المساهمة في مشروع قائم، بحيث يصبح كل مشارك ممتلكاً حصة في رأس المال بصفة دائمة ومستحقاً لنصيبه من الأرباح، كما يُستخدم هذا الأسلوب في العديد من المشاريع، حيث تقوم هذه المصارف بتمويل

(١) الشامسي، جاسم علي، «المشاركة المنتهية بالتمليك» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٣، ص٩٩٢.

(٢) الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، (بيروت: دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ج٣، ص٣٢٣؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي، ج٥، ص٥٢٢.

(٣) البابرتي، العناية، ج٨، ص٢٤٤.

(٤) السرخسي، المبسوط، ج١١، ص١٧٥؛ البابرتي، العناية، ج٨، ص٢٤٤.

(٥) ابن قدامة، المغني، ج٥، ص١٠٩.

العملاء بجزء من رأس مال المشاركة نظير اقتسام ناتج المشروع بين المشاركين حسب المتفق عليه[١].

فعلاقات المصارف مع المتعاملين في المشاركة تتحدد إذاً على أنها علاقات شركاء فيما بينهم، فأصحاب الودائع لا يحصلون منها على دخل محدد مقدّماً، وكذلك مستخدمو هذه الأموال لا يحدد لهم دخل مسبقاً، وإنما تتحمل البنوك مخاطر العمليات بالمشاركة معهم جميعاً، فتبتعد بذلك من الاستغلال الناتج من الإقراض بالفوائد، وتقترب أكثر من العدالة سواءً في التمويل أم التوزيع[٢].

ففي المشاركة تعاوُن اجتماعي يقوم على جمع الأموال الكافية؛ لتحقيق الأهداف التنموية للمجتمع، ودفع لحاجة أصحاب رؤوس الأموال الصغيرة الذين لا يستطيعون وحدهم أن يدخلوا في المشروعات المناسبة، فيضموا أموالهم إلى أموال الآخرين، فيتجمع منها مال كثير يكون قادراً على إنجازها، وعلى تحقيق الربح المناسب للأطراف المشاركة، ولو لم تكن مثل هذه الشركات لظلت الأموال القليلة غير قادرة على الاستثمار والمساهمة في التنمية، بل قد تكنــز أموال هؤلاء الأشخاص الذين ليس لهم قدرة على الاستثمار حتى ولو كانت أموالهم كبيرة بسبب عدم خبرتهم[٣].

---

(١) الثقافة المصرفية - المصارف الإسلامية، http://www.banquecentrale.gov ، ٢٣/٢/٢٠١٠م.

(٢) حماد، المشاركة في الشريعة الإسلامية، ص٧.

(٣) جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج١، ص٥١٠.

وهناك نوعان من المشاركة في المصارف الإسلامية:

١- المشاركة الثابتة، وفيها يسهم البنك في التمويل بجزء من رأس مال المشروع، وبذلك يكون شريكاً في ملكية هذا المشروع، وفي إدارته والإشراف عليه، وكذا في الربح والخسارة حسب النسب المتفق عليها، وفي هذا النوع يكون لكل طرف من طرفي المشاركة حصة ثابتة في المشروع حتى انتهاء مدة المشروع أوالشراكة، أو انتهاء المدة المتفق عليها في العقد(١).

٢- المشاركة المتناقصة أوالمنتهية بالتمليك، وفيها يتم تخصيص جزء من الدخل العام للمشروع، يدفعه الشريك للمصرف، ليسترد به المصرف حصته في المشروع، إما دفعة واحدة، وإما على دفعات حسب ما يتفق عليه وطبيعة المشروع نفسه. وبهذا يتناقص نصيب المصرف تدريجياً إلى أن ينتهي بتملك الشريك المشروع كله(٢).

وتعد المشاركة المتناقصة بديلاً شرعياً عن القرض الربوي؛ لأنه عندما يحتاج أحد إلى التمويل لشراء أصل من الأصول الكبيرة مثلاً، فإنه ربما يقترض الثمن من البنك التقليدي الذي يعمل بالفائدة، ثم يشتري ما يريد بذلك المبلغ نقداً، ويسدد إلى المصرف القرض وفوائده؛ ونظراً لأن ذلك محرم شرعاً، فله أن يحصل على التمويل من المصرف

(١) الشامسي، «المشاركة المنتهية بالتمليك»، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ١٣، ص٩٩٠.
(٢) المرجع نفسه، ج١٣، ص٩٩١ - ٩٩٢.

الإسلامي للغرض ذاته، ولكن على أساس المشاركة المتناقصة[١].

وقد شهد العالم تطوراً كبيرًا في أنواع المشاركة المالية، حيث انتقلت المشاركة من صفة الشريك لذاته إلى نظام الشريك بماله، حيث فَقد الاعتبارُ الشخصي أهميتَه في المشاركة، وأصبح انتقال حق المشاركة وملكيتها من شخص لآخر يتم دون أن يؤثر في جوهر استمرار المشاركة، سواء كان الشريك زيداً أم عمراً. وقد كان هذا التطوُّر هو الذي أرسى الأساس لبناء صورة الشركات المساهمة، التي يرجع إليها الفضل في إقامة المشروعات الكبرى، التي لا يستطيع الأفراد غالباً أن يتولوا إدارة التمويلات الضخمة التي تحتاج إليها هذه المشاريع[٢].

ومع ما تحتله صيغة المشاركة من المكانة المرموقة لدى المصارف الإسلامية، وما تغطيه من المجال الواسع في الساحة الاقتصادية والتنموية؛ إلا أن هناك المخاطر الائتمانية تتعلق بالشريك، من حيث إخلاله بالعقد، وعدم التزامه بشروط المشاركة، أو سوء إدارته للمشروع، أو تعديه أو تقصيره في القيام بمتطلباته بصورة سليمة.

والرهن أداة صالحة للمساهمة في إدارة مثل هذه المخاطر والتخفيف من وطأتها، حيث إنه يجوز للمصرف - كما أفتى

---

(١) القري، محمد بن علي، «العقود المستجدة ضوابطها ونماذج منها» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد العاشر، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص٩٨٤.

(٢) حمود، سامي حسن، «الأدوات المالية الإسلامية» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٦، ص١٠٣٢.

العلماء - أن يأخذ الضمانات (الرهن ونحوه) من الشريك، توثيقاً لما قد ينجم من الخسائر من الشركة بسبب تعدّي الشريك أو تقصيره؛ لأن يد الشريك في المشاركة يد أمانة، لا تضمن إلا ما نتج من تقصير أو تعدٍّ[1].

وممن أفتى بمثل ما قررته هنا هيئةُ الرقابة الشرعية لبنك فيصل الإسلامي السوداني (مطبوعات بنك فيصل الإسلامي السوداني فتوى رقم (٢٢)، حيث ورد سؤال عن حكم طلب البنك الإسلامي تأمينات عينية أو شخصية من شريكه، فكان من جواب الهيئة أنّ الشراكة مبنيّة على الوكالة والأمانة، فكل شريك وكيل في التصرف بمال شريكه وأمين عليه، والأمين لا يضمن الأمانة إلا إذا تعدّى أو قصّر في حفظها، وبناء على هذا يجوز للبنك عندما يشارك غيره أن يطلب ضامناً يضمن له ما يضيع من ماله بتعد أو تقصير منه، وكذلك يجوز أخذ الرهن من الشريك؛ لأن الغرض من الضمان والرهن هو توثيق الحق والاطمئنان إلى استيفائه[2]. والله أعلم.

المطلب الثامن: الرهن أداةً لإدارة مخاطر الائتمان الناتجة من التورق

التورق في اللغة: طلب الورِق، ومثله في الطلب: التفقه والتعلم

(١) فضل، إدارة المخاطر، ص٢٧.

(٢) جماعة من العلماء، فقه المعاملات، ج٣، ص٣٥٨ (بتصرف).

والترفق. والورق - بكسر الراء وإسكانها - هو النقد من الفضة[١].

فأصل التورق طلب النقود من الفضة، ثم تحول المفهوم إلى طلب النقد سواء أكان فضة أم ذهباً أم عملة ورقية[٢].

وفي الاصطلاح الفقهي: «شراء سلعة بثمن مؤجل، ثم بيعها لآخر بثمن نقدي للحصول على النقد»[٣].

إذن؛ فالداعي لعملية التورق هو الحاجة إلى النقود، فيلجأ المحتاج إلى من يبيعه السلعة بثمن آجل في ذمته، ليبيعها على آخر بثمن عاجل، فيحصل على النقود.

وجمهور العلماء (الأئمة الأربعة وغيرهم) على إباحة التورق؛ لعموم قول الله تعالى: (وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ) (البقرة: ٢٧٥). وقول النبي ﷺ لعامله على خيبر: «بع الجَمْع بالدراهم، ثم ابتع بالدراهم جَنِيباً»[٤]، ولأنه لم يظهر فيه قصد الربا ولا صورته. وفيه فرق بينه وبين العينة المحرمّة على الصحيح؛ لأن العينة فيها بيع السلعة على البائع الأول

---

(١) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق محمود خاطر، (بيروت: مكتبة لبنان، طبعة جديدة، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م)، ص٧٤٠؛ المنيع، عبد الله بن سليمان، «التأصيل الفقهي للتورق في ضوء الاحتياجات التمويلية المعاصرة» مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد ٧٢، ص٣٥٣.

(٢) المنيع، «التأصيل الفقهي للتورق» مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٧٢، ص٣٥٣.

(٣) ابن مفلح، محمد بن مفرج، الفروع، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ج٦، ص٣١٦.

(٤) البخاري، الجامع الصحيح، ج٢، ص٧٦٧، رقم: ٢٠٨٩؛ القشيري، صحيح مسلم، ج٣، ص١٢١٥، رقم: ١٥٩٣.

نفسه، بخلاف التورق، فإن السلعة فيه تُباع على شخص آخر[1].

والتورق المصرفي هو أن يذهب شخص إلى البنك ليشتري البضاعة بالتقسيط، مع أنه لا يريد البضاعة وإنما يريد ثمنها؛ فإذا اشتراها بالتقسيط ذهب بها إلى السوق، فباعها نقداً بأرخص من الثمن الذي اشتراها به ليستفيد بالثمن[2].

وقد أفتى المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي بجواز هذا النوع من التورق الفردي، وذلك في دورته الخامسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة سنة ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م[3].

إلا أن هذا الأسلوب توسعت فيه البنوك الإسلامية ليصبح «تورُّقاً مصرفياً أو منظماً»، وهو أن يقوم البنك بشراء كمية من السلع لنفسه، ثم يبيعها إلى عملائه. فإذا تقدم العميل إلى البنك فإنه يطلب شراء كمية محددة من السلع، فيبيعها عليه البنك بيعاً مؤجلاً مقسَّطاً،

(١) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، ج١٤، ص١٤٧ - ١٤٨. قال الزبيدي: "الجَنِيبُ كأَمِيرٍ: تَمْرٌ جَيِّدٌ معروفٌ من أَنْوَاعِه، والجَمْعُ: صُنُوفٌ من التَّمْرِ تُجْمَع. وكانوا يَبِيعُونَ صَاعَيْنِ من التَّمْرِ بصاعٍ من الجَنِيبِ: فقال ذلك تَنْزِيهاً لهم عن الرِّبَا». الزبيدي، تاج العروس، ج٢، ص١٩٩.

(٢) انظر: إسلامي إف إن، التورق، http://islamifn.com/maaeer/tawrug.htm، ٢٠١٠/١/٢م.

(٣) من نص القرار ما يأتي:

«أولاً: إن بيع التورُّق: هو شراء سلعة في حوزة البائع وملكه، بثمن مؤجل، ثم يبيعها المشتري بنقد لغير البائع، للحصول على النقد (الورق).

ثانياً: إن **بيع التورق** هذا جائز شرعاً، وبه قال جمهور العلماء؛ لأن الأصل في البيوع الإباحة ... **ولم** يظهر في هذا البيع رباً لا قصداً ولا صورة، ولأن الحاجة داعية إلى ذلك لقضاء دين، **أو** زواج أو غيرهما...». انظر: المنيع، «التأصيل الفقهي للتورق» مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٧٢، ص٣٥٨.

فتصبح السلعة ملكاً لذلك العميل، ويجوز له التصرف فيها بالبيع إلى طرف ثالث، ثم يبيعها البنك بالوكالة على طرف ثالث بالسعر الجاري في السوق، ويودع الثمن للعميل في حسابه الخاص[١].

إذن فآلية عمل التورق بالمصارف الإسلامية كالتالي[٢]:

١- يقوم المصرف بشراء كمية من السلع وتملُّكها.

٢- يقوم المصرف بعرض السلعة للعملاء لشرائها.

٣- يتقدم العميل للمصرف بطلب لشراء وحدات معينة من السلع.

٤- يتم توقيع عقد بيع بالتقسيط بين المصرف والعميل (بيع على الوصف).

٥- يتملك العميل الوحدات بموجب مستندات.

٦- يُوكِّل العميلُ المصرفَ لبيع السلعة نقداً وإيداع المبلغ بحسابه.

٧- يسدِّد العمليل - لاحقاً - الأقساط المستحقة.

وهذه الصورة من التورق هي التي حصل فيها الأخذ والرد بين العلماء المعاصرين، فمنهم من يرى جوازها، ومنهم من يقول بحرمتها[٣].

---

(١) انظر: السعيدي، عبد الله حسن، التورق كما تجريه المصارف في الوقت الحاضر، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، ص٢- ٣.

(٢) السعيدي، «التورق كما تجريه المصارف»، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، ص٢.

(٣) المنيع،«التأصيل الفقهي للتورق»مجلة البحوث الإسلامية،العدد ٧٢، ص٣٧٤-٣٧٥، والشيخ المنيع ممن يرى جوازها. وانظر التجويز أيضا في «إسلامي إف إن»، التورق، http:// islamifn.com/maaeer/tawrug.htm، ٢٠١٠/٢/٢٢م، وثلاثون دراسة عولجت في دقيقة واحدة لقضية تهم ملياراً ونصف مليار مسلم، المصرفية الإسلامية، http://www. almasrifiah.com، ٢٠١٠/٢/٢٠م. وقد عُنْون لهذا الأخير بـ «نظام يعقوبي ينتقد مشايخ تحريم التورق المنظم ويطالب مجمع الفقة الإسلامي بمراجعة آلياته!».

وممن أفتى بالحرمة: مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وذلك في دورته السابعة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، سنة ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م[١].

وعلى كل حال فإن التورق يعد من صيغ الاستثمار من حيث قدرته على توفير السيولة. وقد يكون التورق بطريقة المرابحة، وقد يكون بطريقة المساومة، وهي صيغة شرعية استطاع به أهل الصلاح والتقوى أن يجدوا فيها بديلاً عن القروض الربوية، وللأخذ بها أثر كبير في تقلص القروض الربوية، سواء أكانت قروضاً شخصية أم قروض شركات أو مؤسسات[٢].

ومع ذلك فإن هذه الصيغة التمويلية تحيط بها أيضاً المخاطر الائتمانية، التي تتمثل في عدم التزام العميل بدفع ما عليه من الدين الناجم عن التورق في وقته، أو عدم دفعه مطلقاً، وهذا هو مجال هذا البحث، وهو إبراز دور الرهن في إدارة مثل هذه المخاطر. ولا شك أن هذا الدور ظاهر جداً هنا، حيث يجوز للبنك أن يوثق دينه الذي على

(١) ومن نص هذا القرار: «...تبين للمجلس أن التورق الذي تجريه بعض المصارف في الوقت الحاضر هو: قيام المصرف بعمل نمطي يتم فيه ترتيب بيع سلعة (ليست من الذهب أو الفضة) من أسواق السلع العالمية أو غيرها، على المستورق بثمن آجل، على أن يلتزم المصرف - إما بشرط في العقد أو بحكم العرف والعادة- بأن ينوب عنه في بيعها على مشتر آخر بثمن حاضر، وتسليم ثمنها للمستورق، وبعد النظر والدراسة، قرر مجلس المجمع عدم جواز التورق الذي سبق توصيفه في التمهيد... ثم ذكروا الأدلة. انظر: فتاوى الشبكة الإسلامية رقم: الفتوى ٤٦١٧٩، المضافة إلى المكتبة الشاملة، الإصدار الثالث، ٢٠٠٧م، ٦/ ٤٧٩٥.

(٢) المنيع، «التأصيل الفقهي للتورق» مجلة البحوث الإسلامية، العدد ٧٢، ص٣٧٩.

عميله بتوقيع الرهن معه، حتى يستوفي منه حقه عند تعذر الوفاء من العميل، ويستحق به - أيضاً - التقدم على بقية الغرماء[١].

هذا ما يظهر للباحث من الصور التي يمكن أن يكون الرهن فيها صالحاً لإدارة مخاطر الائتمان، وتخفيفها لدى المصارف الإسلامية. والله أعلم.

الخاتمة

في ختام هذا العرض يمكن إيجاز ما يتضمنه البحث من النتائج في النقاط التالية:

الأولى: أن المخاطرة تطلق في اللغة على معان، منها الإشراف على الهلاك، وخوف التلف، واضطراب حركة الشيء واهتزازه، والغرر والجهالة، والمراهنة، وهي في المفهوم الفقهي على قسمين، الأول: الغرر والجهالة والمقامرة، وهذه محرمة، والثاني: احتمال وقوع الربح أو الخسارة في تجارة معيَّنة، وهذه جائزة. أما المخاطرة عند الاقتصاديين فهي الحالة التي تتضمن احتمال الانحراف عن الطريق الذي يوصل إلى نتيجة متوقعة أو مأمولة في نشاط مالي معيَّن. وأما المخاطر المصرفية فهي احتمالية تأثير الحوادث المتوقعة وغير المتوقعة تأثيراً عكسياً على رأس مال المصرف أو على عوائده.

---

(١) مجموعة دلة البركة، «مشاكل البنوك الإسلامية» مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، العدد الثامن ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص١٦٦١.

الثانية: أن مخاطر الائتمان المصرفي هي المخاطر التي تنشأ عن عجز العميل عن الوفاء بما عليه من الالتزامات تجاه المصرف، أو عدم رغبته في الوفاء بهذه الالتزامات، وأن هذا النوع من المخاطر هو أهمّ أنواع المخاطر التي تواجهها البنوك في عملياتها المصرفية، وهي أكثر المخاطر انتشاراً في الصيرفة الإسلامية، وأن وجودها في المصارف الإسلامية لا يتوقف على التمويلات المباشرة فحسب، بل هي محيطة بجميع عمليات التّمويل الإسلامي التي تقوم بها هذه المصارف، مثل المرابحة والمضاربة والمشاركة والسَّلَم والاستصناع.

الثالثة: أن إدارة المخاطر هي عملية رصد المخاطر وتحديدها وقياسها ومراقبتها، وذلك بهدف السيطرة عليها لتجنبها أو التخفيف من آثارها السلبية على المؤسسة، وأن المراد بقياس المخاطر هو تحديد العائد المتوقَّع في المشروع، وتقدير المخاطر المتوقعة الحدوث فيه.

الرابعة: أن هناك معايير خاصة لقياس مخاطر الائتمان المصرفي، منها ما يتعلق بطبيعة العميل، ومنها ما يتعلق بالمعايير الإدارية للعميل، وأخرى تتعلق بالمعايير المالية للعميل، كما أن هناك متطلبات خاصة لإدارة مخاطر الائتمان المصرفي، وهي:

أ- توافر المناخ الملائم لإدارة المخاطر الائتمانية.

ب- توافر إجراءات سليمة لمنح الائتمان.

ج- توافر إجراءات مناسبة للتعامل مع مخاطر الائمان ومتابعته.

د- توافر إجراءات كافية للرقابة على مخاطر الائتمان.

وأن هناك متطلبات معيّنة ينبغي توافرها لنجاح إدارة المخاطر المصرفية الإسلامية، وهي:

١- وضوح محتوى إدارة المخاطر.

٢- توظيف الكوادر المؤهلة والمؤمنة برسالة المصرف الإسلامي.

٣- إنشاء إدارة مستقلة لإدارة المخاطر.

٤- وُجود عملية الرصد والرقابة على العملية الإدارية.

٥- تجهيز التقارير الدورية عن النشاط الإداري.

٦- بناء العلاقة الشرعية بين المصرف الإسلامي والبنك المركزي.

الخامسة: أن إدارة المخاطر -في الجملة- هي مما تدعو إليه الشريعة الإسلامية وتحثُّ عليه، وأن ذلك لا يتعارض قاعدتي: «الغُرْم بالغُنْم» و«الخَراج بالضَّمان».

السادسة: أن الرهن هو جعل شيء مالي من قبل المدين وثيقةً للدَّين الذي في ذِمّته للدائن؛ لكي يُستوفى هذا الدينُ كلُّه أو بعضُه منه أو من ثمنه عند تعذر استيفائه من غيره، وأنه مشروع بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، وأن أركانه أربعة: العاقدان، والمرهون، والمرهون به، والصيغة.

السابعة: أن الرهن أداة مهمة من أدوات إدارة مخاطر الائتمان المصرفي، الناتجة من أهمّ صيغ التمويل لدى المصارف الإسلامية، من

القروض والمرابحة والإجارة والسّلَم والاستصناع والمضاربة والمشاركة والتورُّق، وذلك أن هذه الصيغ متضمنة لمخاطر عدم التزام العميل بسداد حقوق المصرف المالية أو السلعية أو تسليمها في أوقاتها وأوصافها، أو عدم السداد أوالتسليم مطلقاً[1]، والرهن يدفع بالعميل للقيام بالتزاماته تجاه المصرف، كما أن الرهن يخوِّل المصرفَ فرصة استيفاء حقوقه منه عند تعذُّر ذلك من غيره، وفي الوقت نفسه يعطي المصرفَ حقَّ التقدُّم على الدائنين الآخَرين.

والحمد الله أولاً وآخراً. وصلَّى الله وسلَّمَ وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

(١) ويُتصور تحقُّق هذه الأوصاف على المضارِب والمشارك في حالة التقصير أو التعدِّي، كما سبق بيانه في مواضعه من البحث.

نقل مقام إبراهيم
«دراسة فقهية مقارنة»

الدكتور/ محمد بن سليمان المنيعي(*)

المقدمة

الحمد لله الذي أعلى معالم العلم وأعلامه، وأظهر شعائر الدين وأحكامه، والصلاة والسلام على خير خلقه، وصفوة أنبيائه، محمد النبي الأكرم المبعوث إلى سائر خلقه، بالشرع الأقوم والمنهج الأحكم، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

وبعد: فإن من نعم الله على العبد اشتغاله بعلم الشرع الحنيف، وتقليب نظره بمصادره من الآي والحديث الشريف، وقد تيسر لي - بفضل الكريم المنان - بحْثُ مسائل تتعلق بالتوسعة على المسلمين من الحجاج والمعتمرين في باب الحج والعمرة وما يتعلق بهما من المشاعر، وهما بحث مسألة (الرمي قبل الزوال)، ومسألة (حكم البناء بمشعر منى)، فعزمت القصد بعد إنهاء العمل في هذين البحثين أن أُتبعهما بهذا البحث؛ لما في القول بموجبه من التوسعة على جملة الحجاج والمعتمرين والطائفين بالبيت، وحفظ أرواحهم، والرفق بالضعفة من الرجال والنساء على حد سواء.

(*) الأستاذ المشارك في قسم القضاء جامعة أم القرى.

تمهيد : حقيقة المقام

القوم والقيام: نقيض الجلوس، مأخوذ من قام يقوم قوماً وقياماً وقومة وقامة، والقومة: المرة الواحدة .

ورجل قائم، ورجال قوم وقيم وقيام . و قومٌ: قيل هو اسم للجمع، وقيل: جمع .

والمقام: موضع القدمين، يقال: هذا مقام قدمي رباح، والمقام والمقامة: الموضع الذي تقيم فيه، ومنه: مقام إبراهيم، وهو الحجر الذي فيه أثر قدميه وموضعه أيضاً .

والمُقامة بالضم: الإقامة، وأقام بالمكان إقاماً وإقامة ومقاماً وقامة.

والمَقامة بالفتح: المجلس، والجماعة من الناس .

والمُقام والمَقام قد يكون كل واحد منهما بمعنى: الإقامة، وقد يكون بمعنى: موضع القيام؛ لأنك إذا جعلته من قام يقوم : فمفتوح، وإن جعلته من أقام يقيم: فمضموم؛ لأن الفعل إذا جاوز الثلاثة فالموضع مضموم الميم .

وقوله تعالى: (لَا مُقَامَ لَكُمْ): أي لا موضع لكم ، وقرئ لا مُقام لكم بالضم: أي لا إقامة لكم.

وقوله: (حَسُنَتْ مُسْتَقَرًّا وَمُقَامًا) : أي موضعا[1] .

---

(١) لسان العرب، ١٢/٤٩٦-٤٩٨ ، المغرب في ترتيب المعرب ٢/٢٠٠ .

المبحث الأول: المراد بمقام إبراهيم

لأهل العلم في تفسير مقام إبراهيم أربعة أقوال:

أحدها: الحجر الذي كان إبراهيم يقوم عليه لبناء الكعبة، لما ارتفع الجدار أتاه إسماعيلَ - عليه السلام - به؛ ليقومَ فوقه، ويناوله الحجارة، فيضعها بيده لرفع الجدار، كلَّما كَمَّل ناحية انتقل إلى الناحية الأخرى، يطوف حول الكعبة، وهو واقف عليه، كلما فرغ من جدار نقله إلى الناحية التي تليها هكذا، حتى تم جدارات الكعبة، وكانت آثار قدميه ظاهرة فيه. وبه قال سعيد بن جبير، وقتادة، والربيع، والسدي[١].

روى البخاري بسنده عن ابن عباس - في قصة إبراهيم وبناء البيت - قال: «ثم قال - أي إبراهيم - يا إسماعيل، إن الله أمرني بأمر، قال: فاصنع ما أمرك ربك، قال: وتعينني، قال: وأعينك، قال: فإن الله أمرني أن أبني ها هنا بيتاً - وأشار إلى أكمة مرتفعة على ما حولها - قال: فعند ذلك رفعا القواعد من البيت، فجعل إسماعيل يأتي بالحجارة، وإبراهيم يبني حتى إذا ارتفع البناء، جاء بهذا الحجر، فوضعه له، فقام عليه وهو يبني، وإسماعيل يناوله الحجارة، وهما يقولان: ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم، قال: فجعلا يبنيان حتى يدورا حول البيت، وهما يقولان: ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم[٢].

---

(١) تفسير الطبري ١/٥٣٧، تفسير ابن كثير ١/١٧١، فتح الباري ٢/٢٩٩ .

(٢) صحيح البخاري ٣/١٢٢٧، رقم «٣١٨٤».

وروى ابن أبي حاتم عن ابن جريج، قال: سألت عطاء عن «وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى»، فقال: سمعت ابن عباس قال: أما مقام إبراهيم الذي ذكر ههنا، فمقام إبراهيم هذا الذي في المسجد، قال: ومقام إبراهيم عند كثير الحج كله [1].

وجه الشاهد: أن ابن عباس فصل بين المقام المذكور في الآية، الذي أمرنا الله بأن نتخذ منه مصلى، وبين غيره مما يصدق عليه أنه مقام إبراهيم، وهو الحج كله؛ لقيامه في تلك المشاعر، ووقوفه فيها لأداء النسك.

القول الثاني: أنه الحرم كله. وبه قال ابن عباس ومجاهد [2].

القول الثالث: أن المراد بالمقام هو الوقوف بعرفة ورمي الجمار والطواف، وفسروا المصلى بالدعاء، وهو موضع الدعاء. وروي هذا المعنى عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما[3]، يعني بحمل الصلاة في الآية على الصلاة اللغوية، التي هي في الأصل الدعاء، فقوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[4] أي ادعوا في المواضع التي دعا فيها إبراهيم - عليه السلام - يعني من مقاماته التي دعا فيها من مشاعر الحج ومناسكه، ادعوا فيها كما دعا فيها عليه الصلاة والسلام .

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم ١/٢٢٦ .

(٢) تفسير الطبري ١/٥٣٦، فتح الباري ٢/٣٠٠، فتح القدير ١/١٤٠-١٤١،

(٣) تفسير الطبري ١/ ٥٣٦، فتح الباري ٢/٣٠٠ .

(٤) سورة البقرة، آية ١٢٥

وأجيب عن حديث عمر: بأن ركعتي الطواف خلف المقام فرد من أفراد العام، والتنصيص عليه لا يقتضي التخصيص، فالآية عامة تحتمل أشياء كثيرة لا تُقصر على سببها من أن نزول هذه الآية استجابة لقول عمر: لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى. وإنما تشمل ما يحتمله اللفظ [١]؛ لحديث عائشة: قال رسول الله ﷺ: «إنما جعل الطواف بالبيت وبالصفا والمروة ورمي الجمار؛ لإقامة ذكر الله - عز وجل- رواه أحمد وأبو داود [٢].

وجمع الحافظ ابن حجر بين هذا القول وحديث عمر: بأن الصلاة خلف المقام المعروف داخلٌ فيما أمر به من الاقتداء بإبراهيم مما في أفعاله في مناسك الحج كلها، واتخاذها مواضع للدعاء، وذكر الله - عز وجل -[٣].

القول الرابع: الحج كله مقام إبراهيم. وقد روي هذا القول عن ابن عباس وعطاء ومجاهد[٤]. وأجيب عنه: بأن الآية كما تنص على شرع الصلاة إلى هذا الحجر الذي قام عليه إبراهيم لعبادة ربه، فهي تدل على شرع العبادة في كل موضع قام فيه إبراهيم للعبادة على

---

(١) الموقع الرسمي للدكتور عبد الكريم الخضير .

(٢) مسند أحمد ٦/٦٤، رقم «٢٤٣٩٦»، سنن أبي داود ٢/١٧٩، رقم «١٨٨٨» .

(٣) فتح الباري ٢/٣٠٠ .

(٤) مصنف ابن أبي شيبة ٣/٣٣٣، تفسير الطبري ١/٥٣٥ – ٥٣٦، فتح الباري ٢/٣٠٠، تفسير الصنعاني ١/٥٩ .

ما بينه الشرع، وذلك هو الحج والمشاعر، ولهذا جاء في تفسير كلمة مصلى قولان: الأول: قبلة يصلون خلفه أو يصلون عنده، وذلك بالنسبة للحجر. الثاني: مدعى - أي مكان دعاء - وذلك بالنسبة للمشاعر؛ لأن الدعاء مشروع عندها كلها، بل يجمع العبادات المختلفة المشروعة فيها، إذ المطلوب بتلك العبادات هو ما يطلب بالدعاء من رضوان الله ومغفرته، وخير الدنيا والآخرة، والدعاء عبادة، والعبادة دعاء [1].

الترجيح:

والراجح هو القول الأول، وهو أن المراد بالمقام الحجر الذي كان إبراهيم - عليه السلام - يقوم عليه لبناء الكعبة؛ وذلك لما تقدم من حديث ابن عباس وابن جريج .

ولحديث جابر في وصف حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال: لما طاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم، قال له عمر: هذا مقام إبراهيم؟ قال: نعم [2].

وحديث جابر، قال: استلم رسول الله الركن، فرمل ثلاثاً ومشى أربعاً، ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فجعل المقام بينه وبين البيت، فصلى ركعتين [3].

---

(١) الموقع الرسمي للدكتور عبد الكريم الخضير .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) رواه الطبري . تفسير الطبري ١/٥٣٧ .

وحديث أنس، قال قال عمر: وافقت ربي في ثلاث، فقلت: يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى؟ فنزلت ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾. رواه البخاري [1].

وجه الدلالة: أن هذه النصوص صريحة في تفسير المقام المراد بالآية الكريمة في سورة البقرة، وهو المقام المعروف إلى جنب الكعبة، وعليه آثار قدمي نبينا إبراهيم عليه السلام.

يقول إمام المفسرين ابن جرير الطبري: أولى هذه الأقوال بالصواب عندنا: ما قاله القائلون إن مقام إبراهيم هو المقام المعروف بهذا الاسم الذي هو في المسجد الحرام، لما روينا آنفا عن عمر بن الخطاب[2]، ولما حدثنا يوسف بن سليمان، قال: ثنا حاتم بن إسماعيل، قال: ثنا جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر، قال: استلم رسول الله الركن، فرمل ثلاثا ومشى أربعا، ثم تقدم إلى مقام إبراهيم فقرأ ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فجعل المقام بينه وبين البيت، فصلى ركعتين.

فهذان الخبران ينبئان أن الله - تعالى ذكره - إنما عنى بمقام إبراهيم الذي أمرنا الله باتخاذه مصلى، هو الذي وصفنا، ولو لم يكن

---

(١) صحيح البخاري ١/١٥٧، رقم «٣٩٣».

(٢) وهو قوله، قلت: يا رسول الله، لو اتخذت المقام مصلى، فأنزل الله ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾. وسيأتي تخريجه.

على صحة ما اخترنا في تأويل ذلك خبر عن رسول الله، لكان الواجب فيه من القول ما قلنا، وذلك أن الكلام محمول معناه على ظاهره المعروف، دون باطنه المجهول، حتى يأتي ما يدل على خلاف ذلك مما يجب التسليم له .

ولا شك أن المعروف في الناس بمقام إبراهيم، هو المصلى الذي قال الله تعالى ذكره ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[1].

ويقول الحافظ ابن كثير في تفسير قوله الله تعالى ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾: المراد بالمقام إنما هو الحَجَرُ الذي كان إبراهيم - عليه السلام - يقوم عليه لبناء الكعبة، لما ارتفع الجدار أتاه إسماعيل عليه السلام به؛ ليقومَ فوقه، ويناوله الحجارة، فيضعها بيده لرفع الجدار، كلَّما كَمَّل ناحية انتقل إلى الناحية الأخرى، يطوف حول الكعبة، وهو واقف عليه، كلما فرغ من جدار نقله إلى الناحية التي تليها هكذا، حتى تم جدران الكعبة ... وكانت آثار قدميه ظاهرة فيه، ولم يزل هذا معروفًا تعرفه العرب في جاهليتها؛ ولهذا قال أبو طالب في قصيدته المعروفة اللامية :

ومَوطئُ إبراهيم في الصخر رطبة على قدميه حافياً غير ناعل

وقد أدرك المسلمون ذلك فيه أيضاً [2].

---

(١) تفسير الطبري ١/٥٣٧ .

(٢) تفسير ابن كثير ١/١٧١ .

وعلق الحافظ ابن حجر على حديث عمرو بن دينار، قال: سألنا ابن عمر عن رجل طاف بالبيت العمرة، ولم يطف بين الصفا والمروة، أيأتي امرأته ؟ فقال: قدم النبي فطاف بالبيت سبعا، وصلى خلف المقام ركعتين، وطاف بين الصفا والمروة، وقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة [١].

وحديث جابر: أن النبي تلا هذه الآية عند صلاته خلف المقام ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. خرجه مسلم [٢].

فقال - رحمه الله -: وهذا كله يدل على أن المراد بمقام إبراهيم في الآية: مقامه المسمى بذلك عند البيت، وهو الحجر الذي كان فيه أثر قدمه - عليه السلام - وهذا قول كثير من المفسرين [٣].

ويقول الإمام الشوكاني [٤]: وفي مقام إبراهيم - عليه السلام - أحاديث كثيرة مستوفاة في الأمهات وغيرها، والأحاديث الصحيحة تدل على أن مقام إبراهيم هو الحجر الذي كان إبراهيم يقوم عليه لبناء الكعبة، لما ارتفع الجدار أتاه إسماعيل به ليقوم فوقه، كما في البخاري من حديث ابن عباس [٥].

---

(١) صحيح مسلم ٢/٩٠٦، رقم ١٢٣٤.
(٢) صحيح مسلم ٢/٨٨٧، رقم ١٢١٨.
(٣) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ٢/٢٩٩ - ٣٠٠ .
(٤) فتح القدير ١/١٤٠ .
(٥)تقدم تخريجه، ص٧ .

المبحث الثاني: أول من أخر المقام

اختلف أهل العلم في أول من أخر مقام إبراهيم عن مكانه على قولين:

أحدهما: أن أول من أخره عمر بن الخطاب، وبهذا قال سماحة مفتي الديار السعودية في عصره الشيخ محمد بن إبراهيم - رحمه الله -[1] وهو ظاهر فتوى هيئة كبار العلماء [2]، وهو اختيار جملة من أهل العلم، منهم الشيخ عبد الرحمن المعلمي [3].

وذلك للأدلة التالية :

١- ما رواه البيهقي [4] بسنده عن عائشة - رضي الله عنها -: أن المقام كان زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر - رضي الله عنه - ملتصقاً بالبيت، ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه[5].

---

(١) الجواب المستقيم، ص ٣٣، موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات .

(٢) منهم فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ عبد الله خياط، وسماحة الشيخ عبد الله بن حميد، وسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد الحركان، والشيخ عبد المجيد حسن، والشيخ عبد العزيز بن صالح، والشيخ سليمان بن عبيد، والشيخ إبراهيم بن محمد آل الشيخ، والشيخ صالح بن غصون، والشيخ محمد بن جبير، والشيخ عبد الله بن منيع، والشيخ راشد بن خنين . الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في ١٣٩٥/٢/١٥هـ . موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات .

(٣) نقل مقام إبراهيم، ص ٢ .

(٤) دلائل النبوة للبيهقي ٦٣/٢ .

(٥) قال الحافظ ابن كثير : وهذا إسناد صحيح مع ما تقدم . تفسير ابن كثير ١٧٢/١ .
وقال الحافظ ابن حجر : أخرجه البيهقي عن عائشة مثله بسند قوي . فتح الباري ١٦٩/٨ .

ونوقش: بأن هذا الحديث لم يصح عن عائشة؛ لأمرين :

أحدهما: أن في إسناد البيهقي أحمد بن كامل وعبد العزيز ابن محمد الدراوردي، فأما أحمد بن كامل: فذكروا أنه كان يعتمد على حفظه فيهم، وكان متساهلاً ربما حدث من حفظه بما ليس في كتابه(١).

ويقول في الدراوردي: ذكروا أنه كان يحدث من كتاب غيره فيخطئ.

الثاني: قول ابن أبي حاتم في «كتاب العلل»: سمعت أبا زرعة لا يرويه - أي حديث المقام المذكور - عن عائشة، إنما يرويه عن هشام عن أبيه فقط (٢).

قال ابن حمدان: وهذا الحديث من كلام عروة (٣).

وأجيب عن ذلك: بأن من تكلم في «أحمد بن كامل» هو الدارقطني؛ لا جميع المحدثين، ولم يُقبل ذلك من الدارقطني، ولذلك تعقبه الذهبي في كتابه «العبر في خبر من غبر» بقول الحسن بن زرقويه في أحمد بن كامل: لم تر عيناي مثله (٤).

وقال الذهبي في «الميزان» في ترجمة أحمد بن كامل: لينه الدارقطني، وقال: كان متساهلاً، ومشاه غيره (٥).

وأما «عبد العزيز الدراوردي»: فقد روى عبد الرحمن بن أبي حاتم

(١) سؤالات حمزة ١/١٦٤ .
(٢) علل الحديث ١/٢٩٨ .
(٣) نقض المباني، ص١٣٦ .
(٤) العبر في خبر من غبر ٢/٢٩١ .
(٥) ميزان الاعتدال في نقد الرجال ١/٢٧٢ .

في «الجرح والتعديل» عن يحيى بن معين قال: عبد العزيز الدراوردي صالح ليس به بأس [١].

ونقل ابن أبي حاتم عن مالك بن أنس توثيق الدراوردي. أهـ [٢].

وقال الحافظ ابن التركماني في «الجوهر النقي»: الدراوردي احتج به الشيخان وبقية الجماعة. وقال ابن معين: ثقة حجة، ووثقة القطان، وأبوحاتم وغيرهما. أهـ [٣].

وأما ما ذكره صاحب النقض عن علل ابن أبي حاتم: فلا يؤثر في رواية السلمي الحديث عن أبي ثابت عن الدراوردي عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة؛ لأن كون أبي زرعة لم يسمع هذا الحديث إلا موقوفًا على عروة لا يمنع أن يسمعه السلمي مسندًا إلى عائشة كما وقع، وهو ثقة يجب قبول زيادته[٤].

٢- حديث هشام بن عروة عن أبيه: أن رسول الله ﷺ وأبابكر وعمر بعض خلافته كانوا يصلون صقع البيت حتى صلى عمر خلف المقام [٥].

وأصرح من هذه الرواية: ما روى عبد الرحمن بن أبي حاتم في «العلل» عن هشام بن عروة عن أبيه: أن المقام كان في زمان رسول الله

(١) الجرح والتعديل ٥/٣٩٥ .
(٢) الجرح والتعديل ٥/٣٩٥ .
(٣) الجوهر النقي ٥/١٩٠ .
(٤) نصيحة الإخوان، ص١٨ .
(٥) رواه عبد الرزاق في مصنفه . مصنف عبد الرزاق ٥/٤٨، رقم ٨٩٥٤ .

ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت ثم أخره عمر بن الخطاب- رضي الله عنه -[١]. والروايتان ثابتتان [٢].

٣- ما رواه عبد الرزاق في مصنفه عن ابن جريج، قال سمعت عطاء وغيره من أصحابنا: يزعمون أن عمر أول من رفع المقام فوضعه موضعه الآن، وإنما كان في قبل الكعبة [٣].

ونوقش: بأن رواية عبد الرزاق عن ابن جريج، أنكرها ابن جريج بقوله: سمعت عطاء وغيره من أصحابنا يزعمون أن عمر أول من رفع المقام [٤]، كما جاء مصرحًا به في رواية ابن أبي عروبة من طريق عبد الرزاق نفسه، فاختصر ذلك عبد الرزاق في مصنفه بعد اختلاطه بحذف «يزعمون»، وهو تصرف يحيل المعنى، فلا تجوز رواية ذلك عن ابن جريج إلا مقرونة بإنكاره؛ لأن الزعم قول يكون مظنة الكذب.

وأما قول عطاء ومن وافقه على رأيه فلم يستند فيه إلى دليل؛ بل هو مجرد رأي، والرأي لا يعد علمًا، ولا يدخل في حده؛ لأن العلم هو المعرفة الحاصلة عن الدليل، والرأي ليس من ذلك، فلا يصلح أن يكون حجة [٥].

وأجيب عنه بعدة أجوبة [٦]:

---

(١) علل ابن أبي حاتم ١/٢٩٨، رقم ٨٩٦ .

(٢) الجواب المستقيم، ص٤ .

(٣) مصنف عبد الرزاق ٥/٤٨، رقم ٨٩٥٥ .

(٤) مصنف عبد الرزاق ٥/٤٨، رقم ٨٩٥٥ .

(٥) نقض المباني ١١٤ .

(٦) انظر في هذه الأجوبة : نصيحة الإخوان، ص٤ – ٧ .

أولها: أن قول ابن جريج في الرواية التي ذكرها صاحب النقض: (يزعمون) لا يعني به أن ابن جريج يتهم عطاء وغيره من مشائخه بالكذب - كما توهمه صاحب النقض، حاشاه من ذلك - وإنما ذلك من استعمال الزعم في القول المحقق، وهو كثير في الأحاديث، وقد ذكر الحافظ في «الفتح» في كلامه على هذا الحديث: أن أهل الحجاز يطلقون الزعم بمعنى القول [١].

الثاني: أن رواية «يزعمون» - التي توهم صاحب النقض أنها ليست في مصنف عبدالرزاق - موجودة في المصنف [٢].

الثالث: أن ما ذكره عطاء في شأن المقام ليس من قبيل الرأي، بل هو من الأخبار عن الأمور التي لا مجال للرأي فيها، ولاشك أن اعتماده فيما ذكره من ذلك على النقل، وقد سمع -كما في «الجرح والتعديل» لابن أبي حاتم - من أم المؤمنين عائشة التي روى عنها البيهقي بسند صحيح أنها قالت: (إن المقام كان زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -[٣] فمن الجائز أن يكون تلقى ما ذكره عن عائشة مادام أدركها وسمع منها .

٤- ما صحح الحافظ ابن حجر العسقلاني إسناده [٤] حين قال في

---

(١) فتح الباري ١٠/٥٥١ .

(٢) مصنف عبد الرزاق ٥/٤٨، رقم ٨٩٥٥ .

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) فتح الباري ج٨ ص١٣٧"

كلامه على المقام في «كتاب التفسير»: كان المقام من عهد إبراهيم لزق البيت إلى أن أخره عمر إلى المكان الذي هو فيه الآن، أخرجه عبدالرزاق في «مصنفه» بسند صحيح عن عطاء وغيره.أهـ.

ونوقش: بأن هذه الرواية من كلام الحافظ ابن حجر، وهو قول لا دليل عليه، وإنما قاله – أي ابن حجر – تقليدًا لابن كثير(١).

وأجيب عنه (٢): بأن الذي أوقع ذلك عدم تدبر عبارة «فتح الباري» إذ لو تم تدبرها لعُلم أن ما ذكره الحافظ رواية لا رأي، ونصه: كان المقام من عهد إبراهيم لزق البيت إلى أن أخره عمر رضي الله عنه إلى المكان الذي هو فيه الآن (٣)، أخرجه عبد الرزاق في مصنفه بسند صحيح عن عطاء وغيره، وعن مجاهد أيضًا، وأخرجه البيهقي عن عائشة بسند قوي، ولفظه: أن المقام كان في زمن النبي ﷺ وفي زمن أبي بكر ملتصقًا بالبيت ثم أخره عمر (٤).

ثم قال الحافظ: قد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عيينة، قال: كان المقام في صقع البيت في عهد رسول الله ﷺ فحوله عمر، فجاء سيل فذهب به، فرده عمر إليه. قال سفيان: لا أدري أكان لاصقًا بالبيت أم لا (٥).

(١) نقض المباني، ص١٠٣ .
(٢) نصيحة الإخوان، ص٢١ .
(٣) فتح الباري ١٩٦/٨
(٤) دلائل النبوة ٦٣/٢ .
(٥) تفسير ابن أبي حاتم ٢٢٦/١، فتح الباري ١٦٩/٨ .

٥- حديث مجاهد، قال: أول من أخر المقام إلى موضعه الآن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - صححه الحافظ ابن حجر(١)، وذكر ابن كثير في تفسيره أنه أصح مما في رواية ابن مردوية عن مجاهد من أن النبي ﷺ هو الذي حوله (٢).

٦- قال مالك: بلغني أن عمر ابن الخطاب لما ولي وحج ودخل مكة، أخر المقام إلى موضعه الذي هو فيه اليوم، كان ملصقًا بالبيت في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر وقبل ذلك، وكان قدموه في الجاهلية مخافة أن يذهب به السيل، فلما ولي عمر أخرج أخيوطة كانت في خزانة الكعبة قد كانوا قاسوا بها ما بين موضعه وبين البيت إذ قدموه مخافة السيل، فقاسه عمر، فأخرجه إلى موضعه اليوم، فهذا موضعه الذي كان فيه في الجاهلية وعلى عهد إبراهيم (٣).

ونوقش: بأن هذا الذي قاله مالك بناء منه على استصحاب الحال الذي كان عليه المقام تحت البيت بوضع أهل الجاهلية، وكأنه لم يبلغه تحويل النبي ﷺ للمقام من تحت البيت إلى موضعه الذي هو فيه الآن، فظن أنه مازال تحت البيت إلى أن رده عمر - رضي الله عنه - ولم يبلغه أيضًا رد عمر للمقام لما حمله السيل على وجهه، فظن أن المقاط الذي أتى به المطلب وقيس به موضعه خيوط قديمة قيس بها موضعه

(١) في فتح الباري ٨/ ١٦٩ .
(٢) تفسير ابن كثير ١/ ١٧٢ .
(٣) المدونة ٢/ ٤٥٢ .

حين حوله تحت البيت. هذا الذي يتعين حمل كلامه عليه [١].

وأجيب [٢]: بأن فيه من نسبة التساهل إلى مالك ما لا يخفى، والذي أوجب حمل الرواية المذكورة عليه من أنه ظن من مالك لا تعطيه عبارة «المدونة» التي استند إليها؛ فإنها صريحة في أن ما ذكره مالك من قبيل روايته عن غيره، لا من قبيل ظنه.

وإليك عبارته: قال سحنون: قال - أي ابن القاسم - وقال مالك: بلغني أن عمر بن الخطاب لما ولي وحج ودخل مكة أخر المقام إلى موضعه الذي هو فيه اليوم، وقد كان ملصقًا بالبيت في عند النبي ﷺ وعهد أبي بكر وقبل ذلك، وكان قدموه في الجاهلية مخافة أن يذهب به السيل، فلما ولي عمر أخرج أخيوطة كانت في خزانة الكعبة قد كانوا قاسوا بها ما بين موضعه وبين البيت إذ قدموه مخافة السيل، فقاسه عمر فأخرجه إلى موضعه اليوم، فهذا موضعه الذي كان فيه في الجاهلية وعلى عهد إبراهيم [٣].

فقول مالك في رواية «المدونة»: (بلغني) وقوله في رواية الطراز: (سمعت) كل ذلك مما رواه مالك عن غيره؛ لم يتكلم فيه بالظن، وشأن مالك أرفع من أن يتكلم في أمر وقع - قبل أن يُخلق - بظنه، فإن ذلك محض الكذب الذي لا ينسبه إلى مالك إلا من لا يعرف مكانته.

(١) نقض المباني ص٣٥-٣٦.
(٢) نصيحة الإخوان، ص ٨
(٣) المدونة ٢/٢١١.

٧- ما رواه ابن أبي حاتم عن سفيان ابن عيينة، قال: كان المقام في صقع البيت على عهد رسول الله ﷺ، فحوله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ وبعد قوله: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾. قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا فرده عمر إليه، وقال سفيان: لا أدري كم بينه وبين الكعبة قبل تحويله، وقال سفيان: لا أدري أكان لاصقاً بها أم لا [١].

قال الحافظ ابن حجر: وقد أخرجه ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عيينة [٢].

قال الحافظ ابن كثير: فهذه الآثار متعاضدة على ما ذكرناه، والله أعلم [٣].

وصحح هذا الحديث قبل صاحب فتح الباري: الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم بإيراده في تفسيره

ونوقش بأمرين: **أحدهما**: أن هذا الحديث مما حدث به سفيان ابن عيينة بعد اختلاطه.

الثاني: تجويز كون هذا الحديث هو الحديث الموضوع الذي قال أبو حاتم: إن ابن أبي عمر العدني حدث به عن ابن عيينة، ونسبة هذا الحديث إلى سفيان لا تصح.

(١) تفسير ابن أبي حاتم ١/٢٢٦.
(٢) فتح الباري ٨/١٦٩.
(٣) تفسير ابن كثير ١/١٧٢.

وأجيب عنه [١]: بأن دعوى اختلاط «سفيان بن عيينة»، فمستندها: ما رواه محمد بن عبد الله بن عمار الموصلي عن يحيى بن سعيد القطان، قال: أشهد أن سفيان بن عيينة اختلط سنة سبع وتسعين ومائة، فمن سمع منه فيها فسماعه لا شيء. وهذا المستند استبعده الذهبي في «الميزان» وعده غلطًا من ابن عمار، معللاً ذلك بأن القطان مات في صفر سنة ثمان وتسعين وقت قدوم الحاج ووقت تحدثهم عن أخبار الحجاز. قال: فمتى تمكن يحيى بن سعيد من أن يسمع اختلاط سفيان ثم يشهد عليه بذلك والموت قد نزل به، ثم قال الذهبي: فلعله بلغه ذلك في أثناء سنة سبع؛ مع أن يحيى متعنت في الرجال جدًا، وسفيان ثقة مطلقًا. قال: ويغلب على ظني أن سائر شيوخ الأئمة الستة سمعوا منه قبل سنة سبع [٢].

ووافق الذهبي - على استبعاد رواية ابن عمار - الحافظ العراقي في «التقييد والإيضاح» و«طرح التثريب». وصحح رواية ابن عيينة المذكورة الحافظ ابن حجر في تفسيره الذي التزم فيه الأصح.

وأما تجويز كون هذا الحديث هو الحديث الموضوع الذي قال أبوحاتم رآه عبد العدني حدث به عن ابن عيينة: فيرده أنه ليس من المعقول أن يعبر أبوحاتم العدلي برؤية حديث موضوع عنده ثم يرتضي

(١) نصيحة الإخوان، ص١٠ - ١١.

(٢) ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٣/٢٤٧.

روايته عنه بعد ذلك، ويرويه عنه ابنه في تفسيره الذي اشترط فيه أن لا يورد إلا أصح الأخبار إسنادًا وأشبهها متنًا، وتصحيح الحافظ ابن حجر من أئمة المتأخرين مما يشهد ببطلان هذه الدعوى أيضًا .

وأما نفي صحة الحديث عن سفيان: فمن غرائبه؛ إذ لازم كلامه أن رواة هذا الحديث تحملوا مسؤولية اختلاق هذا الحديث، وجاملهم من صححه من الحافظ، ولا ينبغي أن يتهم ابن أبي حاتم وأباه أبا حاتم وابن حجر العسقلاني بهذه التهمة التي لا تليق بمكانتهم.

٨- ما ذكره ابن جرير الطبري في تاريخه، قال في حوادث سنة ثماني عشرة: وزعم – أي الواقدي – أن عمر رضي الله عنه - حول المقام في هذه السنة في ذي الحجة إلى موضعه اليوم، وكان ملصقًا بالبيت قبل ذلك. أهـ [١].

وذكر الحافظ ابن كثير في تاريخه «البداية والنهاية»: أن الواقدي لم ينفرد بهذا، وعبارته: قال الواقدي وغيره: في هذه السنة - أي سنة ثماني عشرة في ذي الحجة منها - حول عمر المقام، وكان ملصقًا بجدار الكعبة، فأخره إلى حيث هو الآن؛ لئلا يشوش المصلون عنده على الطائفين.

ثم قال ابن كثير: قلت: ذكرت أسانيد ذلك في سيرة عمر، ولله الحمد والمنة [٢].

---

(١) تاريخ الطبري ٢/٥٠٩ .

(٢) البداية والنهاية ٧/٩٣ .

٩- وقال ابن سعد في «الطبقات الكبرى» في ترجمة عمر ابن الخطاب - رضي الله عنه -: قالوا: وهو الذي أخر المقام إلى موضعه اليوم، وكان ملصقًا بالبيت [١].

وجه الشاهد من هذه الآثار - كما قال سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله -: هذه جملة من أعيان السلف الذين صرحوا بأن المقام كان في عهد النبي ﷺ في صقع البيت، وأن أول من أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -، وقد جزم بما صرحوا به غير واحد من أئمة المتأخرين منهم الحافظ ابن حجر في «فتح الباري»، والحافظ ابن كثير في «التفسير» و«البداية والنهاية»، والشوكاني في «فتح القدير».

القول الثاني: أن موضع المقام اليوم هو موضعه في عهد النبوة. وإليه ذهب الشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان [٢]، والشيخ محمد متولي الشعراوي- رحمهما الله -[٣].

مستدلين على ذلك بالأدلة التالية:

١- ما رواه الحافظ أبو بكر بن مردويه بسنده عن مجاهد قال: قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، لو صلينا خلف المقام، فأنزل الله: ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ فكان المقام عند البيت، فحوله

(١) الطبقات الكبرى ٣/٢٨٣-٢٨٤ .

(٢) نقض المباني، ص٥ .

(٣) فيس بوك "نوادر من حياة الشيخ الشعراوي .

رسول الله ﷺ إلى موضعه هذا، قال مجاهد: وكان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن [1].

وأجيب عنه [2]: بما ذكره الحافظان ابن كثير في تفسيره، وابن حجر العسقلاني في «فتح الباري» قال الحافظ ابن كثير في تفسير الآية الكريمة ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ بعد ذكر هذا الأثر الذي رواه ابن مردويه: هذا مرسل عن مجاهد، وهو مخالف لما تقدم من رواية عبد الرزاق عن معمر عن حميد الأعرج عن مجاهد، أن أول من أخر المقام إلى موضعه الآن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهذا أصح من طريق ابن مردويه، مع اعتضادها بما تقدم [3].

وقال الحافظ ابن حجر: أخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن النبي ﷺ هو الذي حوله»، والأول أصح[4].

قال سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم: ووجه ضعف سنده أن فيه شريكًا النخعي، وإبراهيم بن المهاجر، وهما ضعيفان.

٢- ما في «مغازي موسى بن عقبة» في سياق خبر فتح مكة بلفظ: وأخر - أي رسول الله ﷺ - المقام إلى مقامه اليوم وكان ملتصقًا بالبيت[5].

---

(١) الدر المنثور ١/ ٢٩٠، تفسير ابن كثير ١/ ١٧٢.
(٢) الجواب المستقيم، ص١٢.
(٣) تفسير ابن كثير ١/ ١٧٢.
(٤) فتح الباري ٨/ ١٩٨.
(٥) الجواب المستقيم، ص ١٦.

وأجيب عنه [١]: بأن هذا المنقول عن مغازي موسى بن عقبة يخالف ما تقدم عن عائشة وعروة شيخ موسى بن عقبة ومشائخ ابن جريج، وهو أن أول من حول المقام إلى مقامه اليوم عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ولذلك لم يلتفت الحافظ ابن كثير الذي نقل هذا عن مغازي موسى بن عقبة إليه؛ بل جزم بخلافه.

٣- ما رواه الأزرقي في «تاريخ مكة» بسنده عن ابن أبي مليكة قال موضع المقام هذا الذي هو موضعه في الجاهلية، وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - إلا أن السيل ذهب به في خلافة عمر فجعل في وجه الكعبة، حتى قدم عمر فرده بمحضر الناس[٢].

وأجيب عنه بأمرين [٣]:

أحدهما: أن راوي هذا عن ابن أبي مليكة: عبد الجبار بن الورد، وهو وإن كان ثقة يخالف في بعض حديثه، قال البخاري في «تاريخه الكبير»: يخالف في بعض حديثه [٤].

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في «تقريب التهذيب» في عبد الجبار بن الورد: صدوق، يتهم [٥].

---

(١) المرجع المتقدم.
(٢) أخبار مكة ٢/٣٥.
(٣) الجواب المستقيم، ص١٤.
(٤) التاريخ الكبير ٦/١٠٧، رقم الترجمة ١٨٥٧.
(٥) تقريب التهذيب ١/٣٣٢، رقم الترجمة ٣٧٤٥.

الثاني: أن ما قاله ابن أبي مليكة - على فرض ثبوته عنه - لم يأخذه عن الصحابة فيما يرى المحب الطبري صاحب «القرى»، بل إنما فهمه من سياق رواية كثير بن المطلب عن أبيه، قصة احتمال سيل أم نهشل المقام، ولا يسعنا مادام الأمر كذلك أن نقدم ذلك الفهم على تصريح أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - بأن المقام كان ملصقًا بالبيت في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر، ثم أخره عمر بن الخطاب رضي الله عنه .

وكلمة «هو موضعه» التي فهم منها ابن أبي مليكة ذلك، يفسرها ما رواه ابن أبي حاتم في تفسيره بسند صحيح عن ابن عيينة أنه قال: كان المقام في صقع البيت على عهد النبي ﷺ، فحوله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ، وبعد قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا فرده عمر إليه. الحديث المتقدم. فإن هذا يدل على أن الموضع الذي سأل عنه عمر ليرد المقام إليه الموضع الذي وضعه فيه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أول مرة؛ لا موضعه في عهد النبوة .

٤- ما رواه الأزرقي في «تاريخ مكة» بسنده عن عبد الله بن السائب - وكان يصلي بأهل مكة - فقال: أنا أول من صلى خلف المقام حين رد في موضعه هذا، ثم دخل عمر وأنا في الصلاة فصلى خلفي صلاة المغرب[1].

(١) أخبار مكة ٢/٣٦ .

ووجه الاستدلال: أن قول عبد الله بن السائب (حين رد في موضعه) هذا يفهم منه أن له موضعًا قبل التحويل. فيلزم منه أنه موضعه في عهد النبوة .

وأجيب عنه [١]: بأن سياق عبد الرزاق أحسن من سياق سليم بن مسلم: فقد روى عبد الرزاق بسنده عن محمد بن عياد بن جعفر وعمر ابن عبد الله بن صفوان وغيرهما: أن عمر قدم فنزل في دار ابن سباع، فقال يا أبا عبد الرحمن: صل بالناس المغرب، فصليت وراءه، وكنت أول من صلى وراءه حين وضع، ثم قال: فأحسست عمر وقد صليت ركعة فصلى ورائي ما بقي[٢].

فكلمة (حين وضع) في رواية عبد الرزاق هذه هي التي غيرها سليم بن مسلم بقوله: (حين رد في موضعه هذا، وسليم بن مسلم غير مأمون على عقيدته ولا على الحديث كما بينه الأئمة .

٥- ما ذكره الأزرقي في «تاريخ مكة» بعد ما ساق حديث صلاة النبي ﷺ يوم الفتح في وجه الكعبة حذر الطرقة البيضاء. روى عن جده أنه قال: قال داود: وكان ابن جريج يشير لنا إلى هذا الموضع، ويقول: هذا الموضع الذي صلى فيه النبي ﷺ، وهو الموضع الذي جعل فيه المقام حين ذهب به سيل أم نهشل، إلى أن قدم عمر بن الخطاب -

(١) الجواب المستقيم، ص١٨ .

(٢) مصنف عبد الرزاق ٥/٤٨ - ٤٩ .

رضي الله عنه - فرده إلى موضعه الذي كان فيه في الجاهلية، وفي عهد النبي ﷺ، وأبي بكر رضي الله عنه - وبعض خلافة عمر - رضي الله عنه - إلى أن ذهب به السيل[1].

وأجيب عنه: بأن ما ذكره الأزرقي عن ابن جريج، يخالف ما صح عن مشايخ ابن جريج عطاء وغيره من رواية ابن جريج عنهم، فقد تقدم أن عبد الرزاق روى في «مصنفه» بسند صحيح أنهم قالوا: إن عمر أول من رفع المقام فوضعه موضعه الآن[2].

٦- ما رواه الأزرقي في «تاريخ مكة» بسنده عن كثير بن كثير بن المطلب ابن أبي وداعة السهمي، عن أبيه عن جده، قال: كانت السيول تدخل المسجد الحرام من باب بني شيبة الكبير قبل أن يردم عمر بن الخطاب الردم الأعلى، وكان يقال لهذا الباب باب السيل، قال: فكانت السيول ربما دفعت المقام عن موضعه وربما نحته إلى وجه الكعبة، حتى جاء سيل في خلافة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - يقال له سيل أم نهشل، وإنما سمي بأم نهشل أنه ذهب بأم نهشل ابنة عبيدة بن أبي أحيحة سعيد ابن العاص، فماتت فيه، فاحتمل المقام من موضعه هذا، فذهب به حتى وجد بأسفل مكة، فأتى به فربطه إلى أستار الكعبة في وجهها، وكتب في ذلك إلى عمر - رضي الله عنه - فأقبل عمر فزعًا

(١) أخبار مكة ١/ ٣٥١ .

(٢) الجواب المستقيم، ص ١٥ .

فدخل بعمرة في شهر رمضان وقد غبي موضعه وعفاه السيل، فدعا عمر بالناس، فقال: أنشد الله عبدًا عنده علم في هذا المقام، فقال المطلب بن أبي وداعة السهمي: أنا يا أمير المؤمنين عندي ذلك، فقد كنت أخشى عليه، فأخذت قدره من موضعه إلى الركن، ومن موضعه إلى باب الحجر، ومن موضعه إلى زمزم بمقاط وهو عندي في البيت.

فقال له عمر: فاجلس عندي، وأرسل إليها، وأتي بها، فمدها فوجدها مستوية إلى موضعه هذا، فسأل الناس وشاورهم، فقالوا: نعم هذا موضعه، فلما استثبت ذلك عمر - رضي الله عنه - وحق عنده، أمر به فاعلم ببناء ربضه تحت المقام ثم حوله، فهو في مكانه هذا إلى اليوم [١].

وأجيب عنه [٢]: بأن المراد بالموضع المذكور في هذا الخبر الموضع الذي وضعه فيه عمر- بن الخطاب رضي الله عنه - أول مرة، وهو الذي سأل عنه ليضعه فيه المرة الثانية، بدليل رواية ابن أبي حاتم المتقدمة عن سفيان بن عيينة أنه قال: كان المقام في صقع البيت على عهد النبي ﷺ، فحوله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ، وبعد قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ الآية، قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا فرده عمر إليه – الخبر المتقدم[٣].

(١) أخبار مكة ٢/٣٣ – ٣٤ .
(٢) الجواب المستقيم، ص ٢٠ – ٢١ .
(٣) ص ١٨ .

٧- ما رواه الأزرقي في «أخبار مكة» بسنده عن حبيب بن أبي الأشرس، قال: كان سيل أم نهشل قبل أن يعمل عمر الردم بأعلى مكة، فاحتمل المقام من مكانه، فلم يدر أين موضعه، فلما قدم عمر بن الخطاب- رضي الله عنه - سأل من يعلم موضعه، فقال المطلب ابن أبي وداعة: أنا يا أمير المؤمنين، قد كنت قدرته وذرعته بمقاط وتخوفت عليه هذا من الحجر إليه، ومن الركن إليه، ومن وجه الكعبة إليه، فقال: إيت به، فجاء به فوضعه في موضعه هذا، وعمل عمر الردم عند ذلك. قال سفيان: فذلك الذي حدثنا هشام بن عروة عن أبيه أن المقام كان عند صقع البيت، فأما موضعه الذي هو موضعه فموضعه الآن، وأما ما يقول الناس إنه كان هناك موضعه فلا. قال سفيان: وقد ذكر عمرو بن دينار نحوًا من حديث ابن أبي الأشرس هذا، لا أميز أحدهما عن صاحبه [١].

وأجيب عنه [٢]: بأن ما ذكره ابن أبي الأشرس - وذكر عمرو بن دينار نحوه - من سؤال عمر عن موضع المقام لا يدل على أن مراد عمر موضع المقام في عهد الرسول ﷺ؟ بل الذي دلت عليه رواية ابن أبي حاتم المتقدمة [٣] عن سفيان بن عيينة أن سؤال عمر- رضي الله عنه - إنما هو عن الموضع الذي وضعه فيه أول مرة ليضعه فيه المرة الثانية .

---

(١) أخبار مكة ٢/ ٣٥ .

(٢) الجواب المستقيم ٢١ - ٢٢ .

(٣) ص ١٨ .

مع أن أمر حبيب بن أبي الأشرس هين؛ لأنه لا يحتج به. قال البخاري في «التاريخ الصغير»: قال: أحمد: متروك [١]. وقال في «الضعفاء الصغير»: منكر الحديث[٢].

وأما رواية الأزرقي عن عروة أنه قال: فأما موضعه الذي هو موضعه فموضعه الآن. إلخ[٣].

فيعارضها: ما روى عبد الرزاق في «مصنفه» عن معمر، عن هشام ابن عروة، عن أبيه أن رسول الله ﷺ، وأبا بكر وعمر بعض خلافته كانوا يصلون صقع البيت، حتى صلى عمر خلف المقام [٤]، وما روى ابن أبي زرعة بسنده عن هشام بن عروة عن أبيه: أن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت، ثم أخره عمر بن الخطاب رضي الله عنه -[٥].

ولاشك في أنه إذا وقع التعارض بين رواية أبي الوليد الأزرقي مؤرخ مكة وبين روايتي عبد الرزاق وابن أبي حاتم: تُقدم رواية عبد الرزاق وابن أبي حاتم على رواية أبي الوليد الأزرقي مؤرخ مكة؛ لأنهما يحملان شهادات أئمة الحديث في زمانهما بالإمامة في الحديث، وأما

(١) التاريخ الصغير ٢/٩٥، ترجمة ١٩٢٥ .
(٢) الضعفاء الصغير ١/٣٠، ترجمة ٦٧، التاريخ الكبير ٢/٣١٣، ترجمة ٢٥٩٠ .
(٣) ص ٢٥ .
(٤) تقدم تخريجه، ص ١٥ .
(٥) تقدم تخريجه ص١٣ .

أبو الوليد الأزرقي مؤرخ مكة: فلم نر شهادة أي معاصر له، ولم يرها قبلنا الفاسي على سعة اطلاعه، ولذلك يقول في «العقد الثمين»: لم أر من ترجمة، وإني لأعجب من ذلك.

الترجيح:

يظهر لك من خلال عرض ما تقدم أن الراجح هو القول الأول، وهو أن أول من أخر مقام إبراهيم عن مكانه هو عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وذلك للأوجه التالية:

أحدها: ما جاءت به الروايات الصحيحة والصريحة في أن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ، وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت، ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -

الوجه الثاني: إجماع كل من ترجم للخليفة الراشد عمر، وأرخوا الحوادث في زمنه، على ذكر واقعة المقام، وأنه هو الذي أخر المقام إلى موضعه اليوم، وكان قبله ملصقًا بالبيت .

الوجه الثالث: أن الروايات الواردة بأن تأخير المقام إلى موضعه الآن هو من فعل رسول الله ﷺ، روايات ضعيفة لا تقوم بها حجة، ولا تعارض بها الروايات الصحيحة الصريحة في أن ذلك من فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

ونبقى من ذلك في وقفة أخيرة: وهي ما يشكل من قول ابن حجر في الفتح، نقلاً عن الأزرقي ما نصه: «وقد روى الأزرقي في أخبار مكة

بأسانيد صحيحة، أن المقام كان في عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر في الموضع الذي هو فيه الآن، حتى جاء سيل في خلافة عمر، فاحتمله حتى وجد بأسفل مكة، فأتى به فربط إلى أستار الكعبة حتى قدم عمر، فاستثبت في أمره حتى تحقق موضعه الأول، فأعاده إليه وبنى حوله فاستقر ثم إلى الآن» (١).

ويمكن أن يجاب عنه بقول ابن حجر، قال: كان المقام من عهد إبراهيم لزق البيت، إلى أن أخره عمر - رضي الله عنه - إلى المكان الذي هو فيه الآن. أخرجه عبد الرزاق في «مصنفه» بسند صحيح عن عطاء وغيره، وعن مجاهد أيضاً (٢).

وأخرج البيهقي عن عائشة مثله بسند قوي(٣)، ولفظه: أن المقام كان في زمن النبي ﷺ وفي زمن أبي بكر ملتصقًا بالبيت، ثم أخره عمر(٤).

وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد: أن النبي ﷺ هو الذي حوله، والأول أصح.

وقد أخرج ابن أبي حاتم بسند صحيح عن ابن عيينة قال: كان المقام في صقع البيت في عهد رسول الله ﷺ، فحوله عمر، فجاء سيل فذهب به، فرده عمر إليه. قال سفيان: لا أدري أكان لاصقًا بالبيت أم لا (٥).

(١) أخبار مكة ٢/٣٣، فتح الباري ١/٤٩٩ .
(٢) فتح الباري ٨/١٦٩ .
(٣) وقال ابن كثير : بإسناد صحيح . تفسير ابن كثير ١/١٧١ -١٧٢ ،
(٤) دلائل النبوة ٢/٦٣ .
(٥) تفسير ابن أبي حاتم ١/٢٢٦ .

ولم تنكر الصحابة فعل عمر ولا من جاء بعدهم؛ فصار إجماعاً، وكان عمر رأى أن إبقاءه يلزم منه التضييق على الطائفين أو على المصلين، فوضعه في مكان يرتفع به الحرج، وتهيأ له ذلك؛ لأنه الذي كان أشار باتخاذه مصلى[1].

قال سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم - رحمه الله -: وبهذا ظهر رجوع الحافظ عما كتبه في باب ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ من كتاب الصلاة؛ فإنه كتب ما نصه .. وساق نص الأزرقي المتقدم، وهذا الذي كتبه الحافظ في «كتاب الصلاة» [2] سبقُ قلمٍ نبه على رجوعه عنه بالصواب الذي ذكره في «كتاب التفسير»[3]، وكان يصنع ذلك تارة فيما سبق به القلم، ويصرح تارة بالرجوع عما كتبه أولاً [4].

ويجاب عنه - أيضاً - بما قاله الدكتور عبد الكريم الخضير: ولهذا، هذا اللفظ وإن ورد بأسانيد صحيحة لا يسلم من نكارة؛ لأن الفائدة منه أصلاً أنما وضع لما ارتفع البناء ليطلع عليه أو ليرقى عليه إبراهيم - عليه السلام- ويتناول الحجارة من ولده، فيبني ربما ارتفع من جدار الكعبة[5].

---

(١) فتح الباري ٨/١٦٩ .

(٢) فتح الباري ١/٤٩٩ .

(٣) فتح الباري ٨/١٦٩ .

(٤) الجواب المستقيم، ص ٩ - ١٠ .

(٥) الموقع الرسمي للدكتور عبد الكريم الخضير .

ثم إن رجال الأزرقي وإن كانوا ثقات، إلا أن الأزرقي لم يوثقه أحد من أئمة الجرح والتعديل، ولم يذكره البخاري ولا ابن أبي حاتم، بل قال الفاسي في ترجمته من العقد الثمين: لم أر من ترجم له، فهو على قاعدة أئمة الحديث مجهول الحال. وقد تفرد بهذه الحكاية [١].

المبحث الثالث: حكم نقل مقام إبراهيم

اختلف أهل العلم في نقل المقام، وتأخيره عن مكانه الذي هو فيه اليوم، بسبب الزحام الحاصل في أيام المواسم، على قولين:

أحدهما: جواز نقله شرعاً إلى موضع مسامت لمكانه من الناحية الشرقية؛ نظراً للضيق والازدحام الحاصل في المطاف، والضرورة إلى ذلك، ما لم ير ولي الأمر تأجيل ذلك لأمر مصلحي.

وهذا القول: هو فتوى هيئة كبار العلماء [٢]، وبه قال سماحة مفتي الديار السعودية في عصره الشيخ محمد بن إبراهيم- رحمه الله -[٣] وهو اختيار جملة من أهل العلم، منهم فضيلة الشيخ عبد الرزاق عفيفي، والشيخ عبد الله خياط، وسماحة الشيخ عبد الله بن حميد، وسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد الحركان، والشيخ عبد المجيد حسن، والشيخ عبد العزيز بن صالح، والشيخ سليمان بن عبيد، والشيخ

(١) نقل مقام إبراهيم للمعلمي، ص٢٢ .

(٢) في دورته السادسة المنعقدة في ١٥/٢/١٣٩٥هـ . موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات .

(٣) الجواب المستقيم، ص ٣٣، موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات .

إبراهيم بن محمد آل الشيخ، والشيخ صالح بن غصون، والشيخ محمد بن جبير، والشيخ عبد الله بن منيع، والشيخ راشد بن خنين[1].

واختاره من المعاصرين الشيخ عبد الرحمن المعلمي.

مستدلين على ذلك بالأدلة التالية[2]:

١- ما تقدم من النصوص الصحيحة الصريحة في أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، هو أول من رفع المقام فوضعه موضعه الآن، وإنما كان في قبل الكعبة.

٢- أن الذي أخره عن جدار الكعبة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهو أحد الأئمة المهديين، والخلفاء الراشدين الذين أمرنا باتباعهم، وهو أحد الرجلين اللذين قال فيهما رسول الله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي: أبي بكر، وعمر» [3]، وهو الذي نزل القرآن بوفاقه في الصلاة عنده، ولهذا لم ينكر ذلك أحد من الصحابة - رضي الله عنهم- أجمعين [4].

---

(١) الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الأول من شهر صفر عام ١٣٩٥هـ، موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات هيئة كبار العلماء، نقل مقام إبراهيم، ص ٢، الجواب المستقيم، ص ٣٣ .

(٢) انظر في جملة هذه الأدلة : الجواب المستقيم، ص٢ وما بعدها، نصيحة الإخوان، ص ٣، الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الأول من شهر صفر عام ١٣٩٥هـ، موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات هيئة كبار العلماء .

(٣) سنن الترمذي ٥/٦٠٩، رقم الحديث ٣٦٦٢

(٤) الجواب المستقيم، ص١٣ .

٣- أن تتبع الآثار الواردة في تعيين مكان مقام إبراهيم عليه السلام - في عهد رسول الله ﷺ، وما ذكره بعض أهل التفسير والحديث والتاريخ، أمثال الحافظ ابن كثير، والحافظ ابن حجر، والشوكاني وغيرهم - يرجح أن مكانه في عهد رسول الله ﷺ، وعهد أبي بكر، وبعض من خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنهما: في صقع البيت، ثم أخره عمر أول مرة؛ مخافة التشويش على الطائفين، ورده المرة الثانية حين حمله السيل إلى ذلك الموضع الذي وضعه فيه أول مرة [١].

٤- قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْعَٰكِفِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [٢]، وقوله: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَٰهِيمَ مَكَانَ ٱلْبَيْتِ أَن لَّا تُشْرِكْ بِى شَيْـًٔا وَطَهِّرْ بَيْتِىَ لِلطَّآئِفِينَ وَٱلْقَآئِمِينَ وَٱلرُّكَّعِ ٱلسُّجُودِ﴾ [٣].

وجه الاستدلال: أن التطهير في الآيتين لا يخص الكعبة، بل يعم ما حواليها، حيث تؤدى هذه العبادات، وأن في معنى التطهير إزالة كل ما يمنع من أداء هذه العبادات أو يعسرها أو يخل بها، حيث يتمكن الطائفون والعاكفون من أداء هذه العبادات بدون خلل ولا حرج .

ولما كان المسلمون قليلاً في عهد النبي ﷺ، كان يكفيهم المسجد القديم، ولما كثروا في زمن عمر - رضي الله عنه - هدم الدور وزاد في

(١) الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء المنعقدة في النصف الأول من شهر صفر عام ١٣٩٥هـ موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات هيئة كبار العلماء .

(٢) سورة البقرة، آية : ١٢٥ .

(٣) سورة الحج، آية : ٢٦ .

المسجد، وحيث قدم الله في الآيتين الطائفين على العاكفين والمصلين، والتقديم في الذكر يشعر بالتقديم في الحكم، فيؤخذ منه أن التهيئة للعاكفين والمصلين، فيقدم الطائفون عند التعارض.

وإذا كثر الطائفون وضاق المطاف أن يسعهم مع العاكفين والمصلين تطوعاً، وخاصة في المواسم، ونشأ عن ذلك مضار تلحق الضعفاء والنساء، ووقع في ذلك خلل بعبادة الطواف من زوال الخشوع والخضوع، وإزالة ذلك إنما تتم بتوسعة المطاف، فتوسعته مشروعة، وأضيق موضع فيه هو ما بين المقام والبيت، لقربه من الحجر الأسود والملتزم، وإذا كانت توسعة المطاف مشروعة فتوسعة ذلك الموضع مشروعة؛ لأن ما لا يتم المشروع إلا به فهو مشروع[1].

ونوقش: بأن أئمة السلف قد بينوا معنى التطهير الذي أمر الله به خليله إبراهيم وإسماعيل، وهو أن يكون البيت على طهارة تامة من جميع ما ينبغي أن يتطهر منه شرعاً، فقوله «لكن التطهير المأمور به أعم» ليكون شاملاً حتى لإزالة مقام إبراهيم عن محله، فتكون إزالته بمقتضى هذا العموم الذي ذكره من تطهير البيت المأمور به في الآيتين على زعمه، وهذا قول باطل وإلحاد في معنى الآيات.

وأما قوله «إن في معنى التطهير إزالة كل ما يمنع من أداء هذه العبادات أو يعسرها أو يخل بها»، فجوابه: أن ما ذكر في معنى التطهير

(١) مقام إبراهيم، ص٢.

قول لا دليل عليه من لغة ولا شرع، ولم يذكره أحد من المفسرين، وهو غير صحيح من وجوه:

الوجه الأول: أن الطهارة ضد النجاسة، فهما ضدان لا ثالث لهما، فمن زعم إثبات قسم ثالث في معنى التطهير وليس بتطهير فعليه أن يثبت ما ادعاه بدليل من اللغة أو الشرع، وإلا فهو كاذب في دعواه.

الوجه الثاني: أنه لا يوجد في المطاف ولا في المسجد شيء مما ذكره من الحجارة أو الشوك، ولو فرض وجود شيء من ذلك تكون إزالته من باب إماطة الأذى عن طريق الطائفين، لا من التطهير ولا في معناه، وإنما جعل ما فرض وجوده من الحجارة أو الشوك في معنى التطهير؛ ليبنى عليه ما وعد به من اعتبار إزالة مقام إبراهيم عن محله في معنى التطهير الداخل في مقتضى الأمر المذكور في الآيتين، ومن زعم أن نقله عن مكانه من تطهير البيت في معناه فقد أعظم على الله الفرية، وأتى أهل اللغة بما لا يعرفونه من لغتهم [١].

وأما قوله «وإذا كانت توسعة المطاف مشروعة، فتوسعة ذلك الموضع مشروعة، ومالا يتم المشروع إلا به ولا مانع منه فهو مشروع»[٢]، فجوابه: أن ما ذكره غير صحيح، فليست توسعة المطاف مشروعة بل جائزة، والجواز شيء، والمشروع شيء آخر؛ لأن المشروعية تحتاج إلى

(١) نقض المباني، ص٨ – ٩ .

(٢) مقام إبراهيم، ص٢ .

دليل من المشرع، وليس هناك دليل على المشروعية التي زعمها، فما بناه على المشروعية التي ذكرها من أن ما لا يتم المشروع إلا به فهو مشروع كلام لا معنى له[1].

وأجيب عنه [2]: بأن التهمة أنه إنما يقصد بتلك العبارة تطهير البيت من مقام إبراهيم، فلم نجد في الأدلة ما يبرره، ونعيذ بالله من أن يقول مسلم ذلك.

وأما اللوازم القبيحة التي زعم أن لا مفر منها، ولا محيد عنها، فليست بلازمة؛ لأن لازم القول الذي لا يرضاه القائل بعد ظهوره لا تجوز إضافته إليه. كما بينه ابن القيم وشيخه شيخ الإسلام ابن تيمية.

قال العلامة ابن القيم في بحث ترك الحيل: أما من عداه – أي الشارع – فلا يمنع عليه أن يقول الشيء ويخفى عليه لازمه. ولو علم أن هذا لازمه لما قاله، فلا يجوز أن يقال هذا مذهبه، ويقول ما لم يقله [3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: لازم قول الإنسان نوعان: أحدهما لازم قوله الحق: فهذا مما يجب عليه أن يلتزمه، فإن لازم الحق حق، ويجوز أن يضاف إليه إذا علم من حاله أنه لا يمتنع من التزامه بعد ظهوره. وكثير مما يضيفه الناس إلى مذهب الأئمة من هذا الباب. والثاني لازم قوله الذي ليس بحق. فهذا لا يجب التزامه، إذ أكثر ما فيه

(١) نقض المباني، ص ٢١ – ٢٢ .
(٢) نصيحة الإخوان، ص٢٨ وما بعدها .
(٣) إعلام الموقعين ٣/٢٨٦ .

أنه قد تناقض، وقد بينت أن التناقض واقع من كل عالم غير النبيين، ثم إن عرف من حاله أنه يلتزمه بعد ظهوره له فقد يضاف إليه، وإلا فلا يجوز أن يضاف إليه قول لو ظهر له فساده لم يلتزمه؛ لكونه قد قال ما يلزمه وهو لم يشعر بفساد ذلك القول ولا بلزومه [١].

وأما جعل إزالة ما يعوق عن الطواف من شجر أو شوك أو حجر أو حفر في معنى التطهير المأمور به، فيدل عليه ما رواه الأزرقي في أخبار مكة بسنده عن عبيد بن عمير الليثي: (طهر بيتي) من الآفات والريب. قال ابن جريج: الآفات الشرور.

ولاشك أن الشجر والشوك والحفر في موضع الطواف من الشرور.

وأما زعمه أن الطهارة لا تكون إلا في مقابلة نجاسة حسية أو معنوية، فيرده ما رواه الأزرقي بسنده عن عائشة رضي الله عنها، أنها قالت: طيبوا البيت، فإن ذلك من تطهيره[٢].

ولاشك أن التطهير هنا ليس في مقابلة نجاسة لا معنوية ولا حسية، إذ لا وجود لشيء من ذلك عند البيت أيام تحدثت بذلك عائشة - رضي الله عنها - بل دعوى وجود شيء من ذلك عند البيت وقت أمر إبراهيم عليه السلام بتطهيره تحتاج إلى دليل صحيح عن المعصوم .

٥- أن هذا التغيير من عمر يتم به المقصود الشرعي، ولا يفوت به

(١) القواعد النورانية ١/١٢٨ .
(٢) تاريخ مكة ١/١٧ .

مقصود شرعي آخر، فقد علم أن الشريعة تقتضي مثل هذا التغيير، فليس ذلك بمخالفة للنبي ﷺ، بل هو عين الموافقة، وشواهد هذا كثيرة، وأمثلته من عمل عمر - رضي الله عنه - وغيره ومن أئمة الصحابة - رضي الله عنهم - معروفة، فهذه حجة بينة لعمر- رضي الله عنه، ولا تبيح له من التغيير إلا ما لابد منه، وللمقام حقوق: الأول: القرب من الكعبة. الثاني: البقاء في المسجد الذي حولها. الثالث: البقاء على سمت الموضع الذي هو عليه [1].

٦- قول ابن حجر بعد تثبيت تحويل عمر للمقام «ولم تنكر الصحابة فعل عمر ولا من جاء بعدهم فصار إجماعاً، وكان عمر رأى أن إبقاءه يلزم منه التضييق على الطائفين أو على المصلين، فوضعه في مكان يرتفع به الحرج، وتهيأ له ذلك؛ لأنه الذي كان أشار باتخاذه مصلى»[2].

قال المعلمي: والإجماع يدل على أنه إذا وجد مثل ذلك المقتضي اقتضى فعل مثل ما فعل عمر- رضي الله عنه- والعمل بمثل عمل الصحابة، مع رعاية ما راعوه هو عمل بكتاب الله عز وجل، واتباع لسنة نبيه ﷺ، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين وإجماع المسلمين الإجماع المتيقن، ولا يخدش في ذلك أن فيه مخالفة صورية؛ لأن الحكم يدور مع علته.

---

(١) مقام إبراهيم، ص ٤٢ .

(٢) فتح الباري ٨/١٦٩ .

وقوله «وتهيأ له ذلك»: لعل الإشارة على عدم الإنكار، أي إنه قد يكون في الصحابة وبعدهم من يخفى عليه المقتضي، ولكن منعه من الإنكار علمه بأن عمر - رضي الله عنه - مع مكانته في العلم والدين هو الذي أشار باتخاذ المقام مصلى، فله فضل علم بالمقام وحكمه فهذا قريب.

فأما ما يتوهم أن مشورة عمر تعطيه دون غيره حقّاً بأن يغير بدون حجة أو بحجة غير تامة: فهذا باطل قطعاً، وحجة عمر- رضي الله عنه - بحمد الله تعالى تامة عامة[١].

٧- أن عمر- رضي الله عنه- نقل المقام لعلة ظاهرة، وضرورة واضحة، ووافقه الصحابة على ما رأى، والعلة اليوم هي العلة بالأمس، فهل إذا كان عمر اليوم حيًّا، وعرضت له علة اليوم أكان يتحرج أن ينقل المقام مرةً أخرى كما نقله بالأمس ؟ أليس من حقنا بداهةً أن نتأسى بالصحابة، فنفعل فيما يعرض لنا من ضرورات مثل فعلهم عندما عرضت لهم نفس هذه الضرورات ؟ [٢].

١٠- أن مثل نظر عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- في شأن المقام إلى رفع الحرج، نظره إليه أيضًا في شأن المطاف حينما كثر الناس فوسعه، وتبعه في ذلك عثمان، ففي «الأحكام السلطانية» [٣] للماوردي

(١) مقام إبراهيم، ص٤٧، ٦٢ .

(٢) موقع القرضاوي – صفحة الفتاوى والأحكام .

(٣) الأحكام السلطانية ١/١٨٣ .

ما نصه: كان - أي المسجد الحرام - فناء حول الكعبة للطائفين، ولم يكن له على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر الصديق- رضي الله عنه- جدار يحيط به، فلما استخلف عمر- رضي الله عنه- وكثر الناس وسع المسجد، واشترى دورًا هدمها وزادها فيه، وهدم على قوم من جيران المسجد أبوا أن يبيعوا، ووضع لهم الأثمان حتى أخذوها بعد ذلك، واتخذ للمسجد جدارًا قصيرًا دون القامة، وكانت المصابيح توضع عليه، وكان عمر رضي الله عنه أول من اتخذ جدارًا للمسجد، فلما استخلف عثمان رضي الله عنه ابتاع منازل فوسع بها المسجد، وأخذ منازل قوم ووضع لهم أثمانها، فضجوا منه عند البيت، فقال إنما جرأكم علي حلمي عنكم، فقد فعل بكم عمر رضي الله عنه هذا فأقررتم ورضيتم، ثم أمر بهم إلى الحبس حتى كلمه فيهم عبد الله بن خالد بن أسد، فخلى سبيلهم، وبنى للمسجد الأروقة، فكان عثمان- رضي الله عنه- أول من اتخذ للمسجد الأروقة [1].

١١- أننا نعرف أن المقام موضعه ليس معيناً ذاتاً من الأرض، بخلاف الكعبة، وما ورد في المقام يفيد أنه ماله موضع معين؛ فإنه مرة صار عند البيت، ومرة كان في مكانه، وهذا صار مرتين أو ثلاثًا، إنما المتعين أن يكون بنسبة من البيت .

---

(١) موقع القرضاوي - صفحة الفتاوى والأحكام .

واختلف: هل هذا موضعه الأول، وجعل عند البيت لعارض ؟ ومن واضعه النبي، أم عمر ؟

وهذا الاختلاف يفيد أنه ليس عند العلماء نزاع في أنه ليس من حين نزل منه إسماعيل وإبراهيم أن موضعه هذا، أو أنه ما صار فيه تغيير، ما قال هذا أحد؛ بل هو كان فيه تنحية بالاتفاق، والذي رجحه ابن حجر أن الذي نحاه عمر .

وحينئذ إذا عرض عارض: جاز تنحيته عن المطاف بلا إشكال، وتنحيته من الموضع الذي هو فيه قرب البيت على جانب المسجد، أو قريب من طرف المسجد، لئلا يتعثر به الطائفون، ولكون الصلاة خلفه مشروعة، ولا يحصل زحمة لمن يقصد الصلاة عنده، هذه مصلحة، ودرء مفسدة ظاهرة، فإذا اقتضت المصلحة تنحيته فإنه لا مانع من ذلك [١].

١٢- أن عمر - رضي الله عنه - نقل الحجر وهو ملتصق بجدار الكعبة، فنقله من المكان الذي وضعه فيه إبراهيم بيده، وقام عليه فيه بالبناء، فغير وضعًا تحفُّه ذكريات مقدسة، ووضع مقام إبراهيم في غير مقام إبراهيم، وهو وضع له هيبته، فأبعده عنها، وليس في فعلنا اليوم شيء من ذلك[٢].

(١) الجواب المستقيم، ص٦٧ .
(٢) موقع القرضاوي – صفحة الفتاوى والأحكام .

١٣- أن الموضع القديم للحجر كان معروفًا للناس بأنه «مقام إبراهيم» من قبل أن ينزل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[١] فلما نزل هذا القول الكريم لم يكن له من مفهوم في أذهان الناس إلا مكانه الملتصق بالكعبة.

روى جابر وغيره أن رسول الله ﷺ لما طاف ومرَّ بالحجر، قال له عمر- رضي الله عنه -: هذا مقام أبينا إبراهيم؟ قال: نعم، قال عمر: أفلا نتخذه مصلى؟ فلم يلبث إلا قليلاً حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾[٢].

ومن هذا يعلم أن الآية الكريمة حين سمَّت هذا المكان «مقام إبراهيم» لم تُسمه إلا وهو معهود في أذهان الناس بإشارات وحدود معينة، وحين أمرت بالصلاة أمرت بها في المكان المعهود لهم، وصلّى رسول الله ﷺ فيه، وصلّى الصحابة والناس من بعدهم بصلاته عليه السلام فيه، ومعنى هذا كله أن عمر إذ نقل الحجر إنما نقله من المكان الذي صلى فيه رسول الله ﷺ ونزلت الآية الكريمة به .

ولا شك أننا إذ ننقله اليوم، لا نُغير مدلولاً لابَسَه الوحي حين نزوله، ولا نصرف الناس عن مكان صلى فيه رسول الله ﷺ فكيف لا

---

(١) سورة البقرة، آية : ١٢٥ .

(٢) سورة البقرة، آية :١٢٥ . وانظر في تخريج الحديث : سنن ابن ماجة ٣٢٢/١، رقم الحديث ١٠٠٨، ١٠٠٩ .

يُباح لنا ما أُبيح لعمر ؟ [١].

١٤- أثر عطاء بن السائب، أنه رأى سالم بن عبد الله طاف مع هشام بن عبد الملك، فلما فرغا من طوافهما ذهب هشام ليركع عند المقام، فأخذ سالم بيده، وقال: هاهنا، فانطلق به إلى قبل البيت، فترك من كسوته ثلاث شقاق مما يلي الحجر، ثم استقبل الرابعة، ثم صلى إليها، ثم قال: إن المقام كان هاهنا ليس بينه وبين البيت إلا مقدار أربع أذرع، فلما كثر الناس وتضيقوا حمله عمر فجعله هاهنا في هذا المكان الذي هو فيه. رواه عبد الرزاق عن جعفر [٢].

١٥- أن الناس لما كثروا في عهد عمر، وصار بقاء المقام بجنب الكعبة مظنة تضييق على الطائفين، أخره ليبقى ما أمامه للطائفين متسعاً لهم، ويخلو ما وراءه للمصلين، وأقره سائر الصحابة رضي الله عنهم، فكان إجماعاً، وهو حجة، وإذا كانت الحال الآن كالحال حينئذ، فالذي ينبغي هو الاقتداء بالحجة وتأخير المقام، لأنه إذا ساغ لهذه العلة تأخير المقام عن موضعه الأصلي، فلأن يسوغ لأجلها تأخيره عن موضعه الثاني أولى [٣].

ونوقش: بأن هذا قول لا صحة له، بل هو غلط ظاهر ممن قاله لوجوه [٤]:

(١) موقع القرضاوي – صفحة الفتاوى والأحكام .
(٢) فتح الباري ٢/٣٠٩ .
(٣) مقام إبراهيم، ص٩ - ١٠ .
(٤) انظر في هذه الوجوه : نقض المباني، ص٤٧ .

الوجه الأول: ما تقدم من الأدلة ما يثبت تحويل النبي ﷺ للمقام من تحت البيت، وأنه في زمن النبي ﷺ وأبي بكر وعمر في مكانه الذي هو فيه اليوم .

ويمكن أن يجاب عنه: بما تقدم من الروايات الصحيحة والصريحة في أن أول من أخر مقام إبراهيم عن مكانه هو عمربن الخطاب - رضي الله عنه - وأن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأن الروايات الواردة بأن تأخير المقام إلى موضعه الآن هو من فعل رسول الله ﷺ، روايات ضعيفة لا تقوم بها حجة، ولا تعارض بها الروايات الصحيحة الصريحة في أن ذلك من فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

الوجه الثاني: أنه لا يسوغ لأحد من الناس كائناً من كان تغيير شيء من المشاعر والأحكام المشروعة بعد عصر النبوة، فلو كان النبي ﷺ أقر المقام في حياته تحت البيت لوجب بقاؤه في الموضع الذي أقره فيه وعدم تغييره عنه، لأن إقراره له ﷺ أحد وجوه التشريع، وما شرعه ليس لأحد نقضه ولا مخالفته .

ويمكن أن يجاب عنه: بأن تأخير المقام ليس تغييراً للمشاعر؛ لأننا أمرنا باتخاذ المقام مصلى، ولم نؤمر باتخاذ مكانه، وإذا اقتضت الضرورة تأخيره على نحو مسامت له من جهة البيت بسبب ما يحدث من الزحام العظيم الذي تزهق فيه أرواح الطائفين من الضعفة والمرضى،

فإن مقاصد الشريعة تقتضي تأخيره؛ توسعة على الخلق، وصيانة لأرواحهم، وتيسيراً على الطائفين من الحجاج والمعتمرين وغيرهم .

ثم لو كان تغييراً فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب، هو أحد الرجلين اللذين أمرنا بالاقتداء بهم، ثم إقرار الصحابة له، وعدم معارضته هذا الاجتهاد على مر الأعصار إلى يومنا هذا، إجماع على صحته وقبوله .

الوجه الثالث: أنه لا يظن بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب أن يقدم على تغيير شيء مما شرعه النبي ﷺ، لاسيما نقل المقام من موضعه الذي كان فيه على عهد النبي ﷺ ونزل القرآن وهو فيه، وصلى خلفه ﷺ مشرعاً لأمته، ومبيناً لما أنزل إليه من ربه فينقله منه إلى موضع آخر؛ لأنه كان شديد التمسك بالسنن، بحاثاً عنها، وقافاً عندها .

ويمكن أن يجاب عنه: بأن «عدم الظن» لا يعارض بما صح من الأحاديث الصحيحة والصريحة الدالة على أنه هو أول من أخر مقام إبراهيم عن مكانه، وأن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت .

ثم إن عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ليس تغييراً للشريعة، بل هو أخذٌ بمقاصد الشريعة، واعتبار لما دلت عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا منه – رضي الله عنه وأرضاه – من التمسك بروح النصوص، والغوص خلف المعاني والعلل، والتمسك بما دلت عليه من حِكَمٍ وأحكام

الوجه الرابع: أن هذا خلاف المعروف من سيرة عمر فيما يحدث له من النوازل من عدم التسرع، والاستبداد بالرأي فيما ليس عنده فيه نص من كتاب ولا سنة، بل كان إذا نزلت به النازلة جمع الصحابة فاستشارهم فيها، ولم يقدم على عمل شيء إلا بعد المشاورة وحصول الاتفاق، ونقل المقام من الموضع الذي كان فيه على عهد رسول الله ﷺ - لو كان - من أهم الأمور وأعظمها خطراً، ولا يمكن أن يقدم عليه من غير مشاورة للصحابة واتفاق، وحيث لم ينقل عن أحد من الصحابة أو التابعين حصول شيء من هذا ولا ما يدل عليه، فهذا أقوى دليل وأوضح برهان على أن هذا شيء لم يحصل، وأن هذا أمر لا صحة له .

ويمكن أن يجاب عنه: بأن عدم النقل ليس دليلاً على عدم وقوعه، ثم إن ما نقل عن عمر من المشاورة إنما هو فيما يشكل عليه، ولو أشكل عليه - رضي الله عنه - لشاور .

ثم إن ما تواتر من النقول الصحيحة والصريحة في نقل عمر للمقام شاف وكاف في ذلك، ولا نحتاج معه إلى نقلٍ عنه في المشاورة على هذا العمل.

وأما قوله «أخره عمر ليبقى ما أمامه للطائفين متسعاً لهم، ويخلو ما وراءه للمصلين، وأقره سائر الصحابة - رضي الله عنهم - فكان إجماعاً، وهو حجة، وإذا كانت الحال الآن كالحال حينئذ، فالذي ينبغي هو الاقتداء بالحجة وتأخير المقام؛ لأنه إذا ساغ لهذه العلة تأخير المقام عن موضعه

الأصلي، فلأن يسوغ لأجلها تأخيره عن موضعه الثاني أولى».

فجوابه: أن الذي دفعه عمر- رضي الله عنه - إعادة المقام إلى موضعه الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ بعد أن حمله السيل منه، وهو أمر واجب؛ لأنه من فروض الكفايات، وليس هذا تشريعاً من عمر حتى يقال أقره الصحابة عليه، وإنما هو اتباع للتشريع، ومحافظة عليه من التغيير والتبديل، فالمسألة ليست مسألة إجماع فقط، بل مسألة اتباع تأيد الإجماع، فلا يسوغ مخالفته بشيء من الابتداع، وإذا كان بقاء المقام في موضعه الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ قد أجمع عليه الصحابة، بل أجمعت عليه الأمة من عهد نبيها ﷺ إلى الآن، فكيف ساغ له مخالفة هذا الإجماع المستمر بفتوى لا مستند لها إلا الحيل والإلحاد في آيات الله بتأويلها على غير معناها المراد بها مما لم يذكره أحد من المفسرين أئمة السلف، ولا تدل عليه لغة ولا شرع [1].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن هذا الجواب يصح لو صحت الروايات بما ادعاه من تأخير رسول الله ﷺ، وحيث صحت الروايات بخلافه، فلا مكان لجوابه ورده .

١٦- أن العرب في الجاهلية حين أعادوا بناء الكعبة، قصرت بهم النفقة، فلم يبنوها على مساحتها وأسسها الأولى، ثم رفعوا بابها بعد أن كان ملتصقًا بالأرض إلى العلو الذي هو عليه اليوم، وظل الجزء

(١) نقص المباني، ص٤٧- ٥٢.

الذي تركوه من مساحتها منكشفًا، وهو الذي يسمى اليوم: «الحِجر» بكسر الحاء.

روى مسلم عن عائشة قالت: سألت رسول الله ﷺ عن الجَدر (الجَدر: بفتح الجيم وسكون الدال: هو المكان الذي يسمى اليوم «الحِجر» بكسر الحاء) أمن البيت هو؟ قال: «نعم»، قلت: فلِمَ لم يدخلوه في البيت؟ قال: «إن قومك قصرت بهم النفقة»، قلت: فما شأن بابه مرتفعًا؟ قال: «فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤوا ويمنعوا من شاؤوا، ولولا أن قومك حديث عهدهم في الجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم؛ لنظرت أن أدخل الجدر في البيت وأن ألزق بابه» [1]. وكان- عليه السلام- يريد أن يهدم الكعبة، ويدخل فيها الجدر أو الحجر، ويعيد بناءها على أسسها الأولى، أسس إبراهيم- عليه السلام- التي أخبر بها القرآن الكريم، لولا أنه خشي أن تتغير قلوب بعض الناس، لقرب عهدهم بالجاهلية، فينكروا ما صنع، وذلك قوله - عليه السلام - لعائشة: «يا عائشة، لولا حداثة عهد قومك بالكفر، لنقضت الكعبة، ولجعلتها على أساس إبراهيم» وفي رواية أخرى: «ولولا أن قومك حديثٌ عهدُهم في الجاهلية فأخاف أن تنكر قلوبهم لنظرت أن أدخل الجدر في البيت، وأن ألزق بابه بالأرض» [2].

---

(١) صحيح مسلم. ٢/ ٣٧٩، رقم ١٣٣٣.

(٢) صحيح مسلم. ٢/ ٣٧٩، رقم ١٣٣٣.

فهذا رسول الله ﷺ يرى الجاهلية قد غيرت وبدلت في صميم أوضاع الكعبة - وهي ما هي في القداسة والحرمة - فلا يرى في هذا التغيير إلا أنه تغيير لأوضاع حسية، لا يمس عقيدة من العقائد، ولا يغض من قداسة المعنى الرمزي الذي يتحقق به للكعبة أنها «بيت الله»، فهي «بيت الله» سواء كان بابها ملتصقًا بالأرض أم مرتفعًا عنها، وهي «بيت الله» سواء شملت أركانها المساحة الأولى أم ضمت بعضها فقط، وسمَّاها رسول الله ﷺ بيت الله على رغم ما بها من تغير، ونزول الوحي يقرر أنها «بيت الله» على الرغم من ذلك أيضًا، فإن ما بقي من أوضاعها كافٍ لأن يتمثل به المعنى الرمزي الدال على نسبتها إلى الله سبحانه.

وإذًا فقيمة الكعبة إنما هي في معناها الرمزي، وقدسية صلتها بالله، وما فيها من بركة لا يرجع إلى طبيعة حجارتها، ولا معدن بنائها، بل يرجع إلى ما يفاض عليها من جلال المعنى الروحي الذي يصله بالله سبحانه.

لهذا لم ير الرسول - عليه الصلاة والسلام - أن يبطل حتمًا ما غيرته الجاهلية بالكعبة من حيث إن المساس ببعض الأوضاع لا يتعلق بعقيدة من العقائد، ولا يسلخ عنها الأسرار التي صارت بها «بيت الله» فأبقى فعل الجاهلية على ما كان عليه؛ إبقاءً على استقرار قلوب حديثةِ عهد بالجاهلية.

ونريد أن نقرر أن رسول الله ﷺ إنما بُعث ليغير ما أَلِفَتْه قلوب الناس من الوثنية الجاهلية، وعبادتها ومعتقداتها وعاداتها في الأنصاب والأزلام ونحوها، وكم أبطل - عليه السلام - من ذلك دون أن يبالي ما تنكر القلوب من فعله، ولو أنه خشي إنكار القلوب لما تقدم شيئًا في رسالته، فلو أن لأوضاع الأركان والمباني قدسية ذاتية، أو حرمة متصلة بعقيدة ما، لمضى رسول الله إلى ما يريد من إعادة الكعبة على أسس إبراهيم غير عابئ بما تنكر القلوب، ولكنه- عليه السلام- لم يفعل، وآثر الرفق بالناس في أمر غير ذي خطر.

ولا شك أن الحجر الذي هو مقام إبراهيم لا يبلغ في حرمته أن يكون مثل الكعبة قداسة ورعاية، فهي «بيت الله» وهي «أول بيت وضع للناس» وهي «الكعبة البيت الحرام» وليس حجر المقام في شيء من ذلك، فإذا لم نجد للرسول - عليه السلام - عزيمة في الاستمساك بالأوضاع الأولى لبيت الله، فأولى أن يكون هذا شأننا فيما هو أقل من البيت جلالة وقدسية.

ومما يرفع احتمال العزيمة لدى رسول الله ﷺ في إعادة البيت على أسسه الأولى، قوله لعائشة في رواية مسلم: «إن قومك استقصروا من بنيان البيت، ولولا حداثة عهدهم بالشرك، أعدت ما تركوا منه، فإن بدا لقومك من بعدي أن يبنوه فهلمي لأريك ما تركوا منه، فأراها قريبًا من سبعة أذرع» [1].

(١) صحيح مسلم ٢/ ٩٧١، رقم ١٣٣٣.

فقوله عليه السلام: «فإن بدا لقومك من بعدي أن يبنوه» ينفي احتمال العزيمة، ويرد الأمر إلى مجرد الاختيار، أو يجعله على أحسن الوجوه من قبيل فعل الأفضل.

إن رسول الله ينظر إلى هذه الأمور على أنها ذات حقائق روحية، لا تتأثر بما يمس الشكل من تغيير لبعض هيئاته، وبهذا النظر الكريم نظر عمر - رضي الله عنه - إلى حجر إبراهيم حين نقله من مكانه الأول إلى مكانه الحالي، دون أن يرى في ذلك ما يمس نسبته إلى إبراهيم عليه السلام، فهو مقام إبراهيم إذا كان ملتصقًا بالكعبة، وهو مقام إبراهيم إذا اقتضت الضرورة إبعاده عنها بعض الشيء، وهو مقام إبراهيم إذا نحن نظرنا إلى القيمة الروحية بمثل ما نظر إليها عمر، فنقلناه بحكم الضرورة كما نقله - رضي الله عنه - بحكم مثل هذه الضرورة، توسعة على الطائفين، وتوفيرًا لدواعي الخشوع والسكينة لمن يصلّون عنده [1].

١٧- مخافة التشويش على الطائفين، ونظرًا إلى ما يترتب اليوم على استمراره في ذلك الموضع من حرج أشد على الطائفين من مجرد التشويش عليهم الذي حمل ذلك الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- على أن يؤخره عن الموضع الذي كان فيه في عهد النبي ﷺ، وعهد أبي بكر وصدر خلافة عمر.

---

(١) موقع القرضاوي - صفحة الفتاوى والأحكام.

ومن قواعد الشريعة الإسلامية أن «المشقة تجلب التيسير»، وقد تضافرت النصوص الشرعية في رفع الحرج عن هذه الأمة .

يقول الشاطبي في الموافقات: إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع، كقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[1]، وسائر ما يدل على هذا المعنى، كقوله تعالى ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2]، وقوله ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾[3] وقوله تعالى ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾[4] وقوله: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[5] وقد سمي هذا الدين الحنيفية السمحة؛ لما فيه من التسهيل والتيسير [6].

وأطال الشاطبي في ذلك، وذكر أن قصد الشارع من مشروعية الرخص رفع الحرج عن الأمة.

وقال السيوطي في «الإكليل»: قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ هو أصل القاعدة (المشقة تجلب التيسير) [7].

وقال أبو بكر ابن العربي في «أحكام القرآن» في تفسير الآية الكريمة

(١) سورة الحج، آية : ٧٨ .
(٢) سورة البقرة، آية : ١٨٥ .
(٣) سورة النساء، آية : ٢٨ .
(٤) الأحزاب، آية : ٣٨ .
(٥) سورة الأعراف، آية : ١٥٧ .
(٦) الموافقات للشاطبي ١/ ٣٤٠ .
(٧) الأشباه والنظائر ١/ ٧٦ .

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ قال: كانت الشدائد والعزائم في الأمم، فأعطى الله هذه الأمة من المسامحة واللين ما لم يعط أحد قبلها(١).

وقال عبد الرزاق في تفسيره: أخبرنا معمر عن قتادة في قوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾. قال: من ضيق، وقال: أعطيت هذه الأمة ثلاثًا لم يعطها إلا نبي: كان يقال للنبي اذهب فليس عليك حرج، وقد قال الله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ويقال للنبي: أنت شهيد على قومك، وقال الله تعالى ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾(٢)، ويقال للنبي: سل تعط، وقال الله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ (٣).اهـ

وفي كلام الحافظ ابن حجر في فتح الباري، ما يدل على أن تأخير عمر بن الخطاب المقام عن موضعه الأول إلى موضعه اليوم من قبيل رفع الحرج عن الأمة .

ونصه: كان عمر رأى أن إبقاءه – أي مقام إبراهيم عليه السلام – في الموضع الأول يلزم منه التضييق على الطائفين أو على المصلين، فوضع في مكان يرتفع به الحرج (٤).

١٨- أن وضعه الحالي يعد من أقوى الأسباب فيما يلاقيه الطائفون

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ٣/٣٠٩ .

(٢) سورة البقرة، آية : ١٤٣.

(٣) تفسير الصنعاني ٣/٤١ .

(٤) فتح الباري ٨/١٦٩ . وانظر في هذا الدليل : الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء، المنعقدة في النصف الأول من شهر صفر عام ١٣٩٥هـ . موقع الإسلام اليوم – بحوث ودراسات هيئة كبار العلماء .

في موسم الحج من المشقة العظيمة، والكلفة البالغة التي قد تحصل بالبعض إلى الهلاك أو تقارب، وذلك بسبب الزحام والصلاة عنده [1].

١٩- أن المطاف ضيق بلا شك، وكل من سعد بالحج يذكر ما عانى من الزحام والضيق، ويذكر حرج النساء في ضغطة الزحام، وما يتعرضن له من الدفع والرد، ويذكر أن الهرولة في الطواف، وهي سنة سنها رسول الله ﷺ تكاد تكون معطلة من شدة الزحام، ولاشك أن ديننا السمح يرحب بتوسيع المطاف؛ تيسيراً للطائفين، ولرفع الحرج عن المحرجين، وتحقيقًا لما ندب رسول الله ﷺ إليه من الهرولة، ولكن هذا الفعل الجميل، سيعترضه المقام إذا بقى مكانه، وإذا بقى المقام مكانه ألفينا أنفسنا بإزاء مفسدة متوقعة لا محالةَ، فإن الله سبحانه يقول: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾[2] والطواف في المطاف الجديد سيعطل أمر الله بالصلاة، أو سيجعل صلاة المصلين - على الأقل - خالية من روح الخشوع والطمأنينة، وكلا الأمرين مفسدة لا يقرها الشرع إلا دفعًا لمفسدة أشد وأكبر، ولا يستطيع أحد أن يدلنا على وجه الفساد الذي يلحق المناسك بنقل المقام إلى موضع آخر [3].

القول الثاني: أن نقل المقام من مكانه إلى مكان آخر مخالف

---

(١) الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء، المنعقدة في النصف الأول من شهر صفر عام ١٣٩٥هـ. موقع الإسلام اليوم - بحوث ودراسات هيئة كبار العلماء.

(٢) سورة البقرة، آية : ١٢٥ .

(٣) موقع القرضاوي - صفحة الفتاوى والأحكام .

للشريعة. وهذا هو رأي الشيخ سليمان بن عبد الرحمن بن حمدان [١]، والشيخ محمد متولي الشعراوي رحمه الله[٢].

وإبقاء مقام إبراهيم في مكانه، وعدم نقله، هو قرار رابطة العالم الإسلامي، حيث كانت هناك آراء - في عهد الملك فيصل رحمه الله - بنقل مقام إبراهيم عليه السلام إلى الخلف؛ ليحصل بذلك توسعة على الطائفين، وكانت هناك آراء مخالفة بعدم نقله من مكانه، فأحيلت المسألة إلى المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، الذي اتخذ في جلسته الحادية عشرة المنعقدة بتاريخ ١٣٨٤/١٢/٢٥هـ، وانتهى القرار إلى إزالة جميع الزوائد الموجودة حول المقام، وإبقاء المقام في مكانه على أن يُجعل عليه صندوق من البلوري السميك القوي على قدر الحاجة، وبارتفاع مناسب يمنع تعثر الطائفين، ويتسنى معه رؤية المقام، ووافق الملك فيصل بن عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية - رحمه الله - وأصدر أمره بتنفيذ ذلك [٣].

مستدلين على ذلك بالأدلة التالية:

١- ما رواه الحافظ أبو بكر بن مردويه بسنده عن مجاهد، قال: قال عمر بن الخطاب: يا رسول الله، لو صلينا خلف المقام ؟ فأنزل الله ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾، فكان المقام عند البيت،

(١) نقض المباني، ص٥ .

(٢) فيس بوك "نوادر من حياة الشيخ الشعرواي .

(٣) موقع الرئاسة العامة لشؤون المسجد الحرام والمسجد النبوي .

فحوله رسول الله ﷺ إلى موضعه هذا، قال مجاهد: وكان عمر يرى الرأي، فينزل به القرآن [1].

وأجيب عنه: ما ذكره الحافظان ابن كثير في تفسيره، وابن حجر العسقلاني في «فتح الباري».

قال ابن كثير: هذا مرسل عن مجاهد، وهو مخالف لما تقدم من رواية عبد الرزاق عن معمر عن حميد الأعرج عن مجاهد: أن أول من أخر المقام إلى موضعه الآن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهذا أصح من طريق ابن مردويه، مع اعتضاد هذا بما تقدم، والله أعلم[2].

وقال الحافظ ابن حجر: أخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن النبي ﷺ هو الذي حوله» والأول أصح [3].

قال سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ: ووجه ضعف سنده أن فيه شريكًا النخعي، وإبراهيم بن المهاجر، وهما ضعيفان[4].

٢- روى أبو داود بسنده عن مجاهد، قال: كان المقام إلى لزق البيت، فقال عمر لرسول الله: لو نحيته من البيت ليصلي إليه الناس، ففعل ذلك رسول الله، فأنزل الله ﴿وَٱتَّخِذُوا۟ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ (البقرة، آية: ١٢٥)[5].

---

(١) تقدم تخريجه .

(٢) تفسير ابن كثير ١/١٧٢ .

(٣) فتح الباري ٨/١٦٩ .

(٤) الجواب المستقيم، ص١٤ .

(٥) كتاب المصاحف ١/٢٤٣، رقم ٣٠٨ . وانظر : فتح الباري ٢/٣٠٧، جامع الأحاديث ١٤/٢٥٤، كنز العمال ١٤/٥٤ .

ويمكن أن يجاب عنه بقول ابن حجر: وكان المقام من عهد إبراهيم لزق البيت إلى أن أخره عمر - رضي الله عنه - إلى المكان الذي هو فيه الآن. أخرجه عبد الرزاق في مصنفة بسند صحيح عن عطاء وغيره، وعن مجاهد أيضا، وأخرج البيهقي عن عائشة مثله بسند قوي، ولفظه: أن المقام كان في زمن النبي ﷺ، وفي زمن أبي بكر ملتصقاً بالبيت ثم أخره عمر. وأخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن مجاهد أن النبي ﷺ هو الذي حوله والأول أصح»[١].

قلت: وإذا ثبت ضعفه لم يصح أن يعارض به ما صح من الأسانيد في أن أول من أخره هو عمر بن الخطاب .

٣- ما في «مغازي موسى بن عقبة» في سياق خبر فتح مكة بلفظ: وأخر - أي رسول الله ﷺ - المقام إلى مقامه اليوم وكان ملتصقًا بالبيت[٢].

وأجيب عنه: بأن هذا المنقول عن مغازي موسى بن عقبة يخالف ما تقدم عن عائشة، وعروة شيخ موسى بن عقبة، ومشائخ ابن جريج، وهو أن أول من حول المقام إلى مقامه اليوم عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ولذلك لم يلتفت الحافظ ابن كثير الذي نقل هذا عن مغازي موسى بن عقبة إليه؛ بل جزم بخلافه[٣].

(١) فتح الباري ٨/١٦٩ .
(٢) البداية والنهاية ٤/٣٠٠، فتح الباري ٢/٣٠٧ .
(٣) الجواب المستقيم، ص١٤ .

وعلق عليه الحافظ ابن حجر بقوله: فعلى هذا يكون النبي قد صلى وراءه في موضعه الآن في حجته، وأما في عمرة القضية فصلى وراءه عند البيت [١].

٤- ما رواه الأزرقي في «تاريخ مكة» بسنده عن ابن أبي مليكة، قال: موضع المقام هذا هو موضعه في الجاهلية، وفي عهد النبي ﷺ، وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما - إلا أن السيل ذهب به في خلافة عمر فجعل في وجه الكعبة حتى قدم عمر فرده بمحضر الناس [٢]. وأجيب عنه بأمرين:

أحدهما: أن راوي هذا عن ابن أبي مليكة: عبد الجبار بن الورد، وهو وإن كان ثقة يخالف في بعض حديثه، قال البخاري في «تاريخه الكبير»: يخالف في بعض حديثه[٣].

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني في «تقريب التهذيب» في عبد الجبار بن الورد: صدوق، يتهم[٤].

الثاني: أن ما قاله ابن أبي مليكة - على فرض ثبوته عنه - لم يأخذه عن الصحابة فيما يرى المحب الطبري صاحب «القرى»، بل إنما فهمه من سياق رواية كثير بن المطلب عن أبيه - قصة احتمال

---

(١) فتح الباري ٢/٣٠٧.
(٢) أخبار مكة للأزرقي ٢/٣٥.
(٣) التاريخ الكبير ٦/١٠٧.
(٤) تقريب التهذيب ١/٣٣٢، رقم ٣٧٤٥.

سيل أم نهشل المقام - ولا يسعنا مادام الأمر كذلك أن نقدم ذلك الفهم على تصريح أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها - بأن المقام كان ملصقًا بالبيت في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر، ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وكلمة «هو موضعه» التي فهم منها ابن أبي مليكة ذلك، يفسرها ما رواه ابن أبي حاتم في تفسيره بسند صحيح عن ابن عيينة أنه قال: كان المقام في صقع البيت على عهد النبي ﷺ، فحوله عمر إلى مكانه بعد النبي ﷺ، وبعد قوله تعالى: ﴿وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾ قال: ذهب السيل به بعد تحويل عمر إياه من موضعه هذا، فرده عمر إليه [١].

فإن هذا يدل على أن الموضع الذي سأل عنه عمر ليرد المقام إليه الموضع الذي وضعه فيه عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أول مرة؛ لا موضعه في عهد النبوة [٢].

٥- ما رواه الأزرقي في «تاريخ مكة» بسنده عن عبد الله بن السائب، وكان يصلي بأهل مكة، فقال: أنا أول من صلى خلف المقام حين رد في موضعه هذا، ثم دخل عمر وأنا في الصلاة فصلى خلفي صلاة المغرب [٣].

---

(١) تفسير ابن أبي حاتم ١/٢٢٦ .
(٢) الجواب المستقيم، ص١٥ .
(٣) أخبار مكة ٢/٣٦ .

ووجه الاستدلال: أن قول عبد الله بن السائب (حين رد في موضعه) هذا يفهم منه أن له موضعًا قبل التحويل. فيلزم منه أنه موضعه في عهد النبوة .

وأجيب عنه: بأن سياق عبد الرزاق أحسن من سياق سليم بن مسلم، فقد روى عبد الرزاق بسنده عن محمد بن عياد بن جعفر وعمر بن عبد الله بن صفوان وغيرهما: أن عمر قدم فنزل في دار ابن سباع، فقال يا أبا عبد الرحمن، صل بالناس المغرب، فصليت وراءه، وكنت أول من صلى وراءه حين وضع، ثم قال: فأحسست عمر وقد صليت ركعة فصلى ورائي ما بقي[1].

فكلمة (حين وضع) في رواية عبد الرزاق: هذه هي التي غيرها سليم بن مسلم بقوله: (حين رد في موضعه هذا)، وسليم بن مسلم غير مأمون على عقيدته ولا على الحديث كما بينه الأئمة [2].

٦- ما ذكره الأزرقي في «تاريخ مكة» بعد ما ساق حديث صلاة النبي ﷺ يوم الفتح في وجه الكعبة حذر الطرقة البيضاء. روى عن جده أنه قال: قال داود: وكان ابن جريج يشير لنا إلى هذا الموضع، ويقول: هذا الموضع الذي صلى فيه النبي ﷺ، وهو الموضع الذي جعل فيه المقام حين ذهب به سيل أم نهشل إلى أن قدم عمر بن الخطاب -

(١) مصنف عبد الرزاق ٥/ ٤٩ .
(٢) الجواب المستقيم، ص١٦ .

رضي الله عنه - فرده إلى موضعه الذي كان فيه في الجاهلية، وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر -رضي الله عنه- وبعض خلافة عمر- رضي الله عنه- إلى أن ذهب به السيل [١].

وأجيب عنه: بأن ما ذكره الأزرقي عن ابن جريج، يخالف ما صح عن مشايخ ابن جريج عطاء وغيره من رواية ابن جريج عنهم، فقد تقدم أن عبد الرزاق روى في «مصنفه» بسند صحيح أنهم قالوا: إن عمر أول من رفع المقام فوضعه موضعه الآن[٢].

٧- ما رواه الأزرقي في «تاريخ مكة» بسنده عن كثير بن كثير بن المطلب ابن أبي وداعة السهمي، عن أبيه عن جده، قال: كانت السيول تدخل المسجد الحرام من باب بني شيبة الكبير .. الحديث المتقدم[٣].

وأجيب عنه بما تقدم [٤].

٨- ما رواه الأزرقي في «أخبار مكة» بسنده عن حبيب بن أبي الأشرس، وقد قدمنا نقله، والإجابة عنه بما يغني عن إعادة القول فيها[٥].

٩- قول النووي في كتابه تهذيب الأسماء واللغات [٦]: «وهذا الموضع الذي فيه المقام اليوم، هو الموضع الذي كان فيه في الجاهلية،

---

(١) أخبار مكة ١/٣٥١ .

(٢) تقدم تخريجه .

(٣) في الدليل السادس للقول الثاني في المبحث الثاني، ص ٢٣ .

(٤) ص ٢٤ .

(٥) في الدليل السابع من أدلة القول الثاني في المبحث الأول .

(٦) تهذيب الأسماء واللغات ٣/٣٣١-٣٣٢ .

ثم في زمن رسول الله ﷺ، وبعده، ولم يغير من موضعه إلا أنه جاء سيل في زمن عمر بن الخطاب - رضي الله تعالى عنه - يقال له سيل أم نهشل؛ لأنه ذهب بأم نهشل بنت عبيدة بن أبي أحيحة، فماتت فيه، فاحتمل ذلك السيل المقام من موضعه هذا، فذهب به إلى أسفل مكة، فأتي به فربطوه في أستار الكعبة في وجهها، وكتبوا بذلك إلى عمر، فأقبل عمر - رضي الله تعالى عنه - من المدينة فزعاً، فدخل بعمرة في شهر رمضان، وقد غبي موضعه وعفاه السيل، فجمع عمر الناس وسألهم عن موضعه، وتشاوروا عليه حتى اتفقوا على موضعه الذي كان فيه، فجعل فيه، وعمل عمر الردم لمنع السيل، فلم يعله سيل بعد ذلك إلى الآن.

وروى الأزرقي: أن موضع المقام الذي هو فيه الآن، هو موضعه في الجاهلية، وفي زمن النبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر- رضي الله تعالى عنهما - وكان ذهب به السيل في خلافة عمر، فقدم عمر، فرده إلى موضعه بمحضر من الناس، وروي نحو هذا: عن عروة بن الزبير، وآخرين» [1].

وقد تقدم لنا الإجابة عليه بما يغني عن إعادة القول فيه [2].

١٠- قول مالك: بلغني أن عمر بن الخطاب لما ولي وحج ودخل مكة، أخَّر المقام إلى موضعه الذي هو فيه اليوم، وقد كان ملصقاً بالبيت

(١) أخبار مكة ٢/ ٣٥،

(٢) في الدليل الخامس والسادس والسابع من أدلة الفريق الثاني في المبحث الأول، وكذا في الدليل الرابع والسادس والسابع والثامن من أدلة الفريق الثاني في هذا المبحث.

في عهد النبي ﷺ، وعهد أبي بكر وقبل ذلك وكانوا قدموه في الجاهلية مخافة أن يذهب به السيل، فلما ولي عمر أخرج أخيوطة كانت في خزانة الكعبة قد كانوا قاسوا بها ما بين موضعه وبين البيت إذ قدموه مخافة السيل، فقاسه عمر، فأخرجه إلى موضعه اليوم، فهذا موضعه الذي كان فيه في الجاهلية وعلى عهد إبراهيم، قال: وسأل عمر في أعلام الحرم، واتبع رعاة قدماء - كانوا مشيخة من مكة - كانوا يرعون في الجاهلية، حتى تتبع أنصاب الحرم فحدده، فهو الذي حدد أنصاب الحرم ونصبه.

قال مالك: وبلغني أن الله- تبارك وتعالى- لما أراد أن يري إبراهيم مواضع المناسك، أوحى إلى الجبال أن تنحي له، فتنحت له مواضع المناسك، فهو قول إبراهيم في كتاب الله- تبارك وتعالى- «وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا» (١).

وجه الدلالة: أن ما قاله الإمام مالك جازماً به من أن المقام في عهد إبراهيم في مكانه اليوم، لا يكون إلا عن توقيف بلغه في ذلك؛ لأن هذا لا يقال من قبل الرأي، ومالك لا يتقلد ذلك إلا فيما صح عنده، يدل على هذا: ما ذكره سند بن عنان في شرحه للمدونة: من أن أشهب روى عن مالك ما سمعه من أهل العلم في المقام (٢).

ووجه الجمع بين قول النووي: من أن هذا الموضع الذي فيه المقام اليوم، هو الموضع الذي كان فيه في الجاهلية وزمن النبي ﷺ، وقول الإمام مالك

(١) المدونة الكبرى ٢/٤٥٢ .
(٢) نقض المباني، ص ٣١ -٣٢ .

في المقام: وقد كان ملصقاً بالبيت في عهد النبي ﷺ، وعهد أبي بكر، وقبل ذلك: أن المقام في موضعه هذا في عهد إبراهيم - كما قال الإمام مالك - ثم لما آل أمر البيت إلى جاهلية قريش رفعوا بابه، وألصقوا به المقام، خيفة السيل، وقوله «وقد كان ملصقاً بالبيت في عهد النبي ﷺ وعهد أبي بكر» بناء منه على استصحاب الحال الذي كان عليه المقام تحت البيت بوضع أهل الجاهلية، وكأنه لم يبلغه تحويل النبي ﷺ للمقام من تحت البيت إلى موضعه الذي هو فيه الآن، فظن أنه ما زال تحت البيت إلى أن رده عمر- رضي الله عنه - ولم يبلغه رد عمر للمقام لما حمله السيل على وجهه [1].

قلت: وما نقله عن مالك قدمنا الإجابة عنه في الدليل السادس من أدلة القائلين بأن أول من أخر المقام عمر بن الخطاب [2].

قال ابن حمدان: فما تقدم من الروايات، وما لذلك من الشواهد، كل ذلك مما يثبت تحويل النبي ﷺ للمقام من تحت البيت إلى موضعه الآن، وأنه في زمن النبي ﷺ، وزمن أبي بكر الصديق وعمر- رضي الله عنهما- في مكانه هذا، فحمله السيل المعروف بسيل أم نهشل منه في أيام عمر، فأمر برده إلى موضعه، وأنه ما زال فيه إلى اليوم .

إذا علم هذا: تبين أن الاشتباه في موضع المقام وتحويله إنما حصل من وضعه تحت البيت مرتين، وتحويله منه، فنقلته أولا جاهلية قريش

---

(١) نقض المباني، ص ٣٤ - ٣٦ .

(٢) في المبحث الأول من فصول هذا البحث، بما يغني عن إعادة القول فيه .

من موضعه هذا الذي هو فيه في عهد إبراهيم- عليه السلام - وألصقوه بالبيت خيفة السيل، فحوله النبي ﷺ يوم الفتح من تحت البيت إلى موضعه هذا الذي هو موضعه في عهد إبراهيم - عليه السلام - ثم في خلافة عمر - رضي الله عنه - نقله السيل المعروف بسيل أم نهشل من مكانه الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ، وبعد أن جيء به وضع تحت البيت وربط في أستاره إلى أن قدم عمر رضي الله عنه، فبحث عن موضعه الذي وضعه فيه رسول الله ﷺ، ونقله السيل منه، حتى تحقق ذلك عنده، فرده إليه، وثبته فيه [١].

ويمكن الإجابة عنه: بأن هذا الاشتباه لا يصح، لما قدمناه[٢] من الروايات الصحيحة والصريحة في أن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - ثم إجماع كل من ترجم للخليفة الراشد عمر، وأرخوا الحوادث في زمنه، على ذكر واقعة المقام، وأنه هو الذي أخر المقام إلى موضعه اليوم، وكان ملصقًا بالبيت .

يقابل ذلك: أن الروايات الواردة بأن تأخير المقام إلى موضعه الآن هو من فعل رسول الله ﷺ، روايات ضعيفة لا تقوم بها حجة، ولا تعارض بها الروايات الصحيحة الصريحة في أن ذلك من فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

(١) نقض المباني، ص٤٣ - ٤٤ .

(٢) من أوجه الترجيح الثلاثة في المبحث الأول .

١١- أن هذا خلاف المعروف من سيرة عمر- رضي الله عنه - فيما يحدث له من النوازل: من عدم التسرع والاستبداد بالرأي فيما ليس عنده فيه نص من كتاب ولا سنة، بل كان إذا نزلت به النازلة جمع الصحابة فاستشارهم فيها، ولم يُقدِم على عمل شيء إلا بعد المشاورة وحصول الاتفاق، ونقل المقام من الموضع الذي كان فيه على عهد رسول الله ﷺ – لو كان من أهم الأمور وأعظمها خطراً، ولا يمكن أن يقدم عليه من غير مشاورة للصحابة واتفاق .

وحيث لم ينقل عن أحد من الصحابة أو التابعين حصول شيء من هذا، ولا ما يدل عليه، فهذا أقوى دليل وأوضح برهان على أن هذا شيء لم يحصل، وأن هذا أمر لا صحة له [١].

وهذا الدليل سبقت الإجابة عنه بما يغني عن إعادة القول فيه[٢].

١٢- أنه لا يظن بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - أن يقدم على تغيير شيء مما شرعه النبي ﷺ، لاسيما نقل المقام من موضعه الذي كان فيه على عهد النبي ﷺ، ونزل القرآن وهو فيه، وصلى خلفه ﷺ مشرِّعاً لأمته، ومبيناً لما أنزل إليه من ربه، فينقله منه إلى موضع آخر؛ لأنه كان شديد التمسك بالسنن، بحاثاً عنها، وقافاً عندها رضي الله عنه.

---

(١) نقض المباني ،ص٤٩-٥٠

(٢) في الدليل الخامس عشر من أدلة القول الأول في هذا المبحث .

وتقرير النبي ﷺ منزل منزلة حكمه باستمرار ما ترك تغييره، فيجب الاقتداء به في ذلك لعموم قوله «واتبعوه» (١).

فلو أن النبي ﷺ أقر المقام تحت البيت في حياته، لما ساغ لأحد بعده نقله من الموضع الذي أقره فيه؛ لأن إقراره فيه حكم ليس لأحد نقضه(٢).

وهذا الدليل سبقت الإجابة عنه بما يغني عن إعادة القول فيه(٣).

١٣- أن مقام إبراهيم- عليه السلام - مشعر إسلامي، ومنسك من مناسك الحج، قد وضعه النبي ﷺ في موضعه هذه، وهو موضعه في عهد إبراهيم الخليل- عليه السلام - وقد أمرنا الله -عز وجل- بأن نتخذ منه مصلى، وفسر لنا رسول الله ﷺ مقتضى هذا الأمر بتلاوته للآية الكريمة، وصلاته خلفه بعد طوافه في حجة الوداع، وما أمر الله به رسوله ﷺ من شرعه الذي أوحاه إليه أمر توقيفي لا اجتهاد فيه لأحد، فلا يسوغ لأحد من الناس أن يفتي بنقله من موضعه الذي وضعه فيه، ولا التصرف فيه بأي نوع من أنواع التصرف، ولا يجوز الاحتيال على ذلك بأي حيلة، ولأي سبب من الأسباب؛ لأن الله سبحانه يقول في كتابه «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ»، وهذا تشريع للأمة، وحض لهم على التمسك بما شرعه لهم من الدين على لسان رسوله ﷺ، وإلا فهو ﷺ معصوم من أن

(١) فتح الباري، ص٢٥٢/١٣ .

(٢) نقض المباني، ص ٤٨ .

(٣) في الدليل الخامس عشر من أدلة القول الأول في هذا المبحث .

يتبع هوى أحد، ودلت الآية الكريمة على أن كل من خالف ما شرعه الله لرسوله ﷺ من الهدى فهو من أهل أهواء الذين لا يعلمون [1].

ويمكن الإجابة عنه: بأن هذا دليل لا يصح؛ لأن الاستدلال بأن هذا هو موضعه في عهد إبراهيم ونبينا محمد- عليهما الصلاة والسلام - هو أصل الخلاف بين الفريقين، وهو دعوى الفريق المخالف، فكيف يجعله دليلاً على دعواه ؟

وإذا لم يصح الدليل: لم يصح ما بُني عليه من استدلال .

١٤- أنه لا يسوغ لأحد من الناس كائناً من كان تغيير شيء من المشاعر والأحكام المشروعة بعد عصر النبوة، فلو كان النبي ﷺ أقر المقام في حياته تحت البيت، لوجب بقاؤه في الموضع الذي أقره فيه، وعدم تغييره عنه؛ لأن إقراره له ﷺ أحد وجوه التشريع، وما شرعه ليس لأحد نقضه ولا مخالفته [2].

وهذا الدليل سبقت الإجابة عنه بما يغني عن إعادة القول فيه [3].

١٥- أنه لو كان المقام زمن النبي ﷺ تحت البيت، ونزلت الآية وهو هناك، وصلى خلفه في حجة الوداع، وتوفي ﷺ وهو تحت البيت، لما ساغ لأحد بعده نقله من موضعه الذي أقره فيه؛ لأن إقراره له تشريع وتوقيف، لا اجتهاد فيه لأحد بعده كائناً من كان، ومن ظن

(١) نقض المباني من فتوى اليماني، ص ٥-٦ .

(٢) نقض المباني، ص ٤٨ .

(٣) في الدليل الخامس عشر من أدلة القول الأول في هذا المبحث .

أن قوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»، أو قوله «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» يسوِّغ لهما مخالفة شيء مما شرعه ﷺ بقوله أو فعله أو تقريره، وتغييره عما كان عليه في عهده، فقد أخطأ خطأ فاحشا، لأن هذا من سوء الفهم؛ لأن الحجة في سنة رسول الله ﷺ لا فيما يخالفها [1].

ويمكن أن يجاب عنه: بأن تأخير المقام ليس تغييراً للمشاعر، ولا مخالفة للتشريع؛ لأننا أمرنا باتخاذ المقام مصلى، ولم نؤمر باتخاذ مكانه، وإذا اقتضت الضرورة تأخيره على نحو مسامت له من جهة البيت؛ بسبب ما يحدث من الزحام العظيم الذي تزهق فيه أرواح الطائفين من الضعفة والمرضى، فإن مقاصد الشريعة تقتضي تأخيره؛ توسعة على الخلق، وصيانة لأرواحهم، وتيسيرا على الطائفين من الحجاج والمعتمرين وغيرهم .

ثم إن عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ليس تغييراً للشريعة، بل هو أخذٌ بمقاصد الشريعة، واعتبار لما دلت عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا منه – رضي الله عنه وأرضاه – من التمسك بروح النصوص، والغوص خلف المعاني والعلل، والتمسك بما دلت عليه من حِكَمٍ وأحكام ثم لو كان تغييراً، فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب هو أحد الرجلين اللذين أمرنا بالاقتداء بهما، ثم إقرار الصحابة له، وعدم معارضته هذا الاجتهاد

(٣) نقض المباني، ص٤٩ - ٥٠ .

على مر الأعصار إلى يومنا هذا، إجماع على صحته وقبوله.

وقوله «ومن ظن..إلخ»: قلت: الظن لا يعارض بما صح من الأحاديث الصحيحة والصريحة الدالة على أنه هو أول من أخر مقام إبراهيم عن مكانه، وأن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت.

١٦- أن بقاء المقام في موضعه هذا الذي هو فيه الآن من زمن النبوة وعهد الصحابة - رضوان الله عليهم - إلى يومنا هذا كل هذه المدة الطويلة مع وجود الزحام أيام الموسم، وطواف الناس خلفه من غير نكير مع كثرة أهل العلم من بقايا الصحابة، ومن بعدهم من التابعين والأئمة المقتدى بهم، وأتباعهم من أهل العلم والدين، من غير أن يخطر ببال أحد منهم تأخير المقام أو يحدث به نفسه، فضلاً عن أن يفتى به- لأكبر دليل وأوضح برهان على أن هذا أمر مجمع عليه والأمة لا تجتمع على ضلالة، بل هي معصومة فيما أجمعت عليه، ولا يكون إجماعها إلا عن نص، ولو لم يوجد شيء من الأدلة على ذلك سوى هذا لكفى عند من أنصف ولم يغلب هواه على عقله، فكيف وقد قامت الأدلة المتظاهرة على تحويل النبي ﷺ للمقام، وعلى أن هذا موضعه في زمن النبوة، ولما نقله السيل منه في أيام عمر رده عمر إليه وثبته فيه، ومع تظاهر الأدلة على هذا وتعاضدها هل يبقى للشك في هذا مجال، ولمن أنكر ذلك حجة أو مقال؟ [1].

(١) نقض المباني، ص١٧٥.

ويمكن الإجابة عنه: بما تقدم من أن هذا الدليل لا يصح؛ لأن الاستدلال بأن هذا هو موضعه في عهد إبراهيم ونبينا محمد عليهما الصلاة والسلام، هو أصل الخلاف بين الفريقين، وهو دعوى الفريق المخالف، فكيف يجعله دليلا على دعواه؟ وإذا لم يصح الدليل: لم يصح ما بُني عليه من استدلال.

القول الراجح:

الذي يترجح لي - بعد عرض قول الفريقين، وأدلة كلٍ - هو القول الأول، وهو جواز نقله شرعاً إلى موضع مسامت لمكانه من الناحية الشرقية؛ وذلك للأوجه التالية:

أحدها: ما ورد من النصوص الصحيحة الصريحة في أن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، هو أول من رفع المقام فوضعه موضعه الآن، وإنما كان في قبل الكعبة، في مقابلة ما استدل به الفريق الثاني من أدلة ضعيفة لا تقوى على رد أدلة القول الأول .

الوجه الثاني: أن تأخير المقام وقع من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب بمحضر من صحابة رسول الله ﷺ، ولم ينقل إنكار أحد منهم - ولو وقع لنُقل - ولا من بعدهم، فكان ذلك إجماعا، وإذا صح الإجماع لم يصح معارضته بمثل ما استدل به الفريق الثاني من أدلة ضعيفة.

الوجه الثالث: أن روح النصوص ومقاصد الشرع الحنيف قد جاءت برفع الحرج عن الناس، والتوسعة على المسلمين، وعدم تكليفهم

بما لا يطاق، وقد تضافرت النصوص الشرعية في رفع الحرج عن هذه الأمة حتى بلغت مبلغ القطع، كقوله تعالى ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾، ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾، ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾، وقد سمي هذا الدين الحنيفية السمحة، لما فيه من التسهيل والتيسير[1].

وتأخير عمر بن الخطاب المقام عن موضعه الأول إلى موضعه اليوم من قبيل رفع الحرج عن الأمة، كما دلَّ عليه كلام الحافظ ابن حجر في فتح الباري[2].

الوجه الرابع: أن القاعدة عند علماء الأصول «أن الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً»[3]، وحيث اقتضت الحاجة في زمن عمر إلى مثل عمله من تأخير المقام، لرفع الحرج عن الأمة، ونظراً لأن إبقاءه يلزم منه التضييق على الطائفين والمصلين، فوضعه في مكان يرتفع به الحرج، ويتم به المقصود الشرعي، ولا يفوت به مقصود شرعي آخر.

فإذا وجد مثل ذلك المقتضي في زماننا هذا من الحاجة إلى تأخير المقام؛ حفظاً لأرواح المسلمين، ودرءاً لمفسدة الزحام الشديد الذي ينتج

---

(١) الموافقات للشاطبي ١/ ٣٤٠.

(٢) فيما تقدم.

(٣) إعلام الموقعين ٤/ ١٠٥، شرح القواعد الفقهية ١/ ٤٨٣.

منه الكثير من الإصابات لدى الضعفة من الرجال والنساء والصبيان، فإن الحكم يقتضى فعل مثل ما فعل عمر- رضي الله عنه - والعمل بمثل عمل الصحابة، الذي هو جاءت باعتباره الشريعة، ودلت على اعتباره نصوص الشرع المتقدمة .

الوجه الخامس: أن تأخير المقام ليس تغييراً للمشاعر؛ لأننا أمرنا باتخاذ المقام مصلى، ولم نؤمر باتخاذ مكانه، فالمشعر المقام، وليس مكانه، وإذا اقتضت الضرورة تأخيره على نحو مسامت له من جهة البيت؛ بسبب ما يحدث من الزحام العظيم الذي تزهق فيه أرواح الطائفين من الضعفة والمرضى، فإن مقاصد الشريعة تقتضي تأخيره؛ توسعة على الخلق، وصيانة لأرواحهم، وتيسيراً على الطائفين من الحجاج والمعتمرين وغيرهم .

ثم لو كان تغييراً فأمير المؤمنين عمر بن الخطاب هو أحد الرجلين اللذين أمرنا بالاقتداء بهم، ثم إقرار الصحابة له، وعدم معارضته هذا الاجتهاد على مر الأعصار إلى يومنا هذا، إجماع على صحته وقبوله .

ثم إن عمل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ليس تغييراً للشريعة، بل هو أخذٌ بمقاصد الشريعة، واعتبار لما دلت عليه من جلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا منه – رضي الله عنه وأرضاه – من التمسك بروح النصوص، والغوص خلف المعاني والعلل، والتمسك بما دلت عليه من حِكَمٍ وأحكام وإذا صحت النصوص بأن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب هو أول من أخر

مقام إبراهيم عن مكانه، وأن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ، وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت، لم يبق للرأي والتعليل في ذلك مجال ولا ردٌّ.

الوجه السادس: أن حرمة المقام محفوظة سواء تقدم المقام إلى جنب البيت أو تأخر لعارض، وحرمة النفس المؤمنة أعظم من حرمة المقام، بل البيت الحرام، كما في حديث ابن عباس، قال: نظر رسول الله ﷺ إلى الكعبة، فقال: (لا إله إلا الله ما أطيبك وأطيب ريحك، وأعظم حرمتك، والمؤمن أعظم حرمة منك إن الله جعلك حراماً، وحرَّم من المؤمن مالَه ودمه وعرضه وأن نظن به ظناً سيئاً) (١).

ومثل ذلك ما قرره المصطفى عليه الصلاة والسلام في أعظم المواقف موقف عرفة، وفي أكرم الأزمنة أيام الحج، وأكبر المجامع الإسلامية، بقوله حين خطب الناس، فقال: أَلا تَدْرُونَ أَيُّ يَوْمٍ هذا ؟ قالوا: الله وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قال: حتى ظَنَنَّا أَنَّهُ سَيُسَمِّيهِ بِغَيْرِ اسْمِهِ، فقال: أَلَيْسَ بِيَوْمِ النَّحْرِ ؟ قُلْنَا: بَلَى يا رَسُولَ اللَّهِ، قال: أَيُّ بَلَدٍ هذا؟ أَلَيْسَتْ بِالْبَلْدَةِ، قُلْنَا: بَلَى يا رَسُولَ اللَّهِ، قال: فإن دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هذا، في شَهْرِكُمْ هذا، في بَلَدِكُمْ

(١) سنن ابن ماجة ١٢٩٧/٢، رقم «٣٩٣٢»، المعجم الكبير ٣٧/١١ . قال ابن حجر الهيتمي : «رواه الطبراني في الكبير، وفيه الحسن بن أبي جعفر، وهو ضعيف، وقد وثق». مجمع الزوائد ٢٩٢/٣ . وفي مصباح الزجاجة ما نصه : «هذا إسناد فيه مقال نصر بن محمد ضعفه أبو حاتم وذكره ابن حبان في الثقات وباقي رجال الإسناد ثقات». مصباح الزجاجة ١٦٤/٤ .

هذا، ألا هل بَلَّغْتُ ؟ قُلْنَا: نعم. قال: اللهم اشْهَدْ، فَلْيُبَلِّغْ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فإنه رُبَّ مُبَلِّغٍ يُبَلِّغُهُ من هو أَوْعَى له، فَكَانَ كَذَلِكَ، قال: لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ [١].

وعليه: فإذا ترتب على عدم تأخيره عن مكانه إزهاق للأرواح، وإصابات للطائفين، وضرر على الحجاج والمعتمرين، فإن حفظ النفس من الضروريات الخمس، التي اتفقت الشرائع السماوية على حفظها، وهي مقدمة على حفظ مكان صحت النصوص بوقوع تأخيره عن الخليفة الراشد عمر بن الخطاب، لنفس العلة التي من أجلها يراد تأخيره الآن.

الوجه السابع: أن سائر ما استدل به الفريق الآخير لا يصح، حيث استدلوا بأدلة ضعيفة لا تقوى على معارضة الأحاديث الصحيحة، ثم بحجج عقلية تسقط في مقابلة النص.

الوجه الثامن: أن ما نقلوه عن الأزرقي [٢] والنووي [٣] من أن موضع المقام هذا هو موضعه في الجاهلية وفي عهد النبي ﷺ وأبي بكر وعمر- رضي الله عنهما - معارِضٌ لما نقلوه من أدلة تثبت أن أول من أخره عن موضعه هو رسول الله ﷺ، وإذا تعارضت الأدلة تساقطت، وبقي دليل الفريق الأول خالياً من المعارضة. والله تعالى أعلم.

---

(١) صحيح البخاري ٦/٢٥٩٣، رقم ٦٦٦٧.

(٢) في الدليل الرابع.

(٣) في الدليل التاسع.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأشكره من فضله على ما منَّ به من إتمام هذا البحث، الذي خلصت فيه إلى النتائج التالية:

إحداها: أن المراد بالمقام محل خلاف بين أهل العلم، فمنهم من يرى أنه الحجر الذي كان إبراهيم يقوم عليه لبناء الكعبة، ومنهم من يرى أنه الحرم كله، ومنهم من يرى أنه الوقوف بعرفة ورمي الجمار والطواف، ومنهم من يرى أن الحج كله مقام إبراهيم.

والقول الراجح: أن المراد بالمقام الحجر الذي كان إبراهيم يقوم عليه لبناء الكعبة، لما قدمناه من أدلة.

الثانية: اختلف أهل العلم في أول من أخر مقام إبراهيم عن مكانه: أهو رسول الله ﷺ؟ أم الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - رضي الله عنه- وأرضاه؟ والراجح القول الثاني؛ لما تقدم من الروايات الصحيحة والصريحة في أن المقام كان في زمان رسول الله ﷺ، وزمان أبي بكر ملتصقًا بالبيت، ثم أخره عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وإجماع كل من ترجم للخليفة الراشد عمر، وأرخوا الحوادث في زمنه، على ذكر واقعة المقام، وأنه هو الذي أخر المقام إلى موضعه اليوم، وكان ملصقًا بالبيت.

وفي المقابل: فإن الروايات الواردة بأن تأخير المقام إلى موضعه الآن

هو من فعل رسول الله ﷺ، روايات ضعيفة لا تقوم بها حجة، ولا تعارض بها الروايات الصحيحة الصريحة في أن ذلك من فعل الخليفة الراشد عمر بن الخطاب.

الثالثة: أن للعلماء في حكم نقل مقام إبراهيم، وتحريكه عن مكانه قولين: جواز نقله شرعاً إلى موضع مسامت لمكانه من الناحية الشرقية، والقول بمنع ذلك، وجعل نقله من مكانه إلى مكان آخر مخالفاً للشريعة.

والراجح القول الأول؛ لما تقدم من صحة النصوص عن عمر بن الخطاب، وعدم المعارضة له من بقية الصحابة، فكان إجماعا، ثم إن روح النصوص ومقاصد الشرع الحنيف قد جاءت بالرفق بالأمة؛ ورفع الحرج عنهم، فكيف إذا كان هذا التأخير يحفظ ضرورة من الضرورات الخمس العظمى، وهي النفس؟ فكان مراعاتها من أعظم مقاصد الشرع الحنيف، على أن تأخير المقام ليس تغييراً للمشاعر؛ لأننا أمرنا باتخاذ المقام مصلى، ولم نؤمر باتخاذ مكانه، فالمشعر المقام، وليس مكانه .

الرابعة: أن نقل المقام مسألة سبق أن دخلت دراستها ضمن جلسات رابطة العالم الإسلامي، حيث كانت هناك آراء - في عهد الملك فيصل رحمه الله - بنقل مقام إبراهيم - عليه السلام - إلى الخلف؛ ليحصل بذلك توسعة على الطائفين، وكانت هناك آراء مخالفة بعدم

نقله من مكانه، فأحيلت المسألة إلى المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، الذي اتخذ في جلسته الحادية عشرة المنعقدة بتاريخ ٢٥/١٢/١٣٨٤هـ، وانتهى القرار إلى إزالة جميع الزوائد الموجودة حول المقام، وإبقاء المقام في مكانه على أن يُجعل عليه صندوق من البلوري السميك القوي على قدر الحاجة، وبارتفاع مناسب يمنع تعثر الطائفين، ويتسنى معه رؤية المقام، ووافق الملك فيصل بن عبد العزيز ملك المملكة العربية السعودية - رحمه الله - وأصدر أمره بتنفيذ ذلك.

الخامسة: أن هذه المسألة سبق أن تمَّ عرضها وبحثها ضمن جملة من المسائل التي رفعت لهيئة كبار العلماء في دورتها السادسة المنعقدة في ١٥/٢/١٣٩٥هـ، وصدرت فيها فتوى الهيئة: وهي جواز نقله شرعاً إلى موضع مسامت لمكانه من الناحية الشرقية؛ نظراً للضيق والازدحام الحاصل في المطاف، والضرورة إلى ذلك، ما لم ير ولي الأمر تأجيل ذلك لأمر مصلحي.

والله تعالى أعلم، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً.

أحكام قنوت النوازل في الفقه الإسلامي

الدكتور/ عبود بن علي بن درع (*)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، كتب العزة له ولرسوله وللمؤمنين، أحمده تعالى حمد الشاكرين، وأشكره شكر أهل الإيمان واليقين.

لا إلَه إلا الله العظيم الحليم، لا إلَه إلا الله رب العرش العظيم، لا إلَه إلا الله رب السموات ورب الأرض ورب العرش الكريم، إلَه الأولين والآخرين، وقيوم السموات والأرضين، المستعان على أمور الدنيا والدين، والمستغاث به لرد كيد الكائدين، والمرتجى لدفع مكر الطغاة والظالمين، به نحول، وبه نصول، وبه نؤمل كف كرب المكروبين، ورفع البلاء عن المنكوبين.

وأشهد أن نبينا محمداً عبده ورسوله إمام المتقين، شرح الله صدره ورفع ذكره، وأعلى قدره، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمره، صلى الله عليه وعلى آله الطيبين، وصحابته الغر الميامين، والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلَّم تسليماً كثيراً.

أما بعد:

(*) عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة وأصول الدين جامعة الملك خالد.

فأكتب هذا البحث في أيام وليال عصيبة تمر بالعالم عامة وبالعالم العربي والإسلامي خاصة، في شهور متلاحقة، بعضها إثر بعض بما يحدث الآن في بعض هذه البلاد من فتن عظيمة وما قد يحدث من الفتن في بعضها الآخر؛ في موجة لم يسبق لها مثيل، وأصبحت الأوضاع صعبة، والفتن في الدين عظيمة ولا سيما مع الاستنفار الطائفي الذي يزداد يوماً بعد يوم، إضافة إلى الانفلات الأمني، والحروب الأهلية وانتشار الفوضى، وتربص الأعداء بنا، مع الجهل والفقر والبطالة التي تعد من الأسباب الرئيسة في حدوث هذه الفتن.

وأصبحت تسمع في كل بلد تمر به هذه المصائب والفتن والابتلاءات، فلا مناص إلا العودة إلى الله -عزوجل- واللجوء إليه -سبحانه- بالتضرع والدعاء في رفع هذه المحن.

فما إن تنقضي نازلة حتى تجيء فاجعة تطيش لها عقول المؤمنين وأفئدتهم؛ نوازل ينسي آخرها أولها، وتجعل الحليم حيران.

فالأمة الإسلامية أحاطت بها الخطوب من كل حدب وصوب، مَجاعةٌ وحروب طاحنة، وعدو متربص، وحقد دفين من الأعداء، فلا يريدون أن تقوم للإسلام قائمة.

وإن مآسي المسلمين المتكررة، وهزائمهم المتلاحقة في هذه العصور

المتأخرة، إنما هي بسبب تهاونهم في دين الله، وترك بعضهم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. وكثرة المعاصي فهي سبب كل عناء، وما حلت في ديار إلا أهلكتها، ولا فشت في مجتمعات إلا دمرتها. وما أصاب الناس من ضُر وضيق إلا بسببها، فهي مزيلة للنعم، جالبة للنقم، مؤدية إلى الهلاك والدمار.

ومن أهم ما يستدفع به هذا الخضم المتلاطم من الفتن والنوازل الكبيرة بعد الإيمان بالله وشريعته هو الدعاء فهو السلاح الذي يستدفع به البلاء، ويُرد به شر القضاء، به تكون حياة القلوب، وتفريج الكروب، وإغاثة اللهفات وتنزل الرحمات، والنصر على الأعداء.

إن الدعاء من أقوى الأسباب في دفع المكروه، وحصول المطلوب، وهو من أنفع الأدوية، وهو عدو البلاء يدافعه ، ويعالجه، ويمنع نزوله، ويرفعه أو يخففه إذا نزل.

ولقد اخترت الكتابة في هذا الموضوع وأسميته "أحكام قنوت النوازل في الفقه الإسلامي" راجياً من المولى القدير الهدى والسداد، والإعانة والتوفيق.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد:

إن القارئ لنصوص الكتاب والسنة يلحظ أن لِنزول المصائب والمحن سببين، وهما: الابتلاء والعقاب. وفيما يلي بعض تفصيل ذلك.

١- نزول المصائب ابتلاءً:

دلّت عدة نصوص على أن الله -جلّ جلاله- يبتلي عباده المؤمنين بأنواع من المحن والمصائب. ومنها ما يلي:

أ- قال جل جلاله: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[1]

قال الحافظ ابن كثير: (أخبرنا تعالى أنه يبتلي عباده، أي يختبرهم ويمتحنهم، فتارةً بالسراء وتارة بالضراء من خوف وجوع ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ﴾ أي ذهاب بعضها ﴿وَٱلْأَنفُسِ﴾ كموت الأصحاب والأقارب والأحباب ﴿وَٱلثَّمَرَٰتِ﴾ أي لا تغل الحدائق والمزارع كعادتها)[2].

وقال الشيخ السعدي: (أخبر تعالى أنه لا بد أن يبتلي عباده بالمحن ليتبيّن الصادق من الكاذب، والجازع من الصابر. وهذا سنته في عباده، لأن السراء لو استمرّت لأهل الإيمان، ولم يحصل معها محنة لحصل الفساد والإعراض، وحكمة الله تعالى تقتضي تمييز أهل الخير من أهل

---

(١) سورة البقرة / الآية ١٥٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم ١/ ٢١١ باختصار.

الشر. فأخبر تعالى في هذه الآية أنه سيبتلي عباده ﴿بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ﴾ من الأعداء ﴿وَالْجُوعِ﴾ أي بشيء يسير منها ﴿وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ﴾ وهذا يشمل جميع النقص المعتري للأموال من جوائح سماوية، وغرق، وضياع، وأخذ الأموال من قبل الظلمة، وقطاع الطرق وغير ذلك ﴿وَالْأَنفُسِ﴾ أي: ذهاب الأحباب من الأولاد، والأقارب، والأصحاب، ومن أنواع الأمراض في بدن العبد، أو بدن من يحبّه ﴿وَالثَّمَرَاتِ﴾ أي: الحبوب، وثمار النخيل، والأشجار كلها، والخضر، ببرد أو حرق أو آفة سماوية من جراد ونحوه.

فهذه الأمور لا بدّ أن تقع، لأن العليم الخبير أخبر بها، فوقعت كما أخبر)[1].

ب- قال عزوجل: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾[2].

قال الحافظ ابن كثير: "استفهام إنكار، ومعناه أن الله - سبحانه وتعالى- لا بدّ أن يبتلي عباده المؤمنين بحسب ما عندهم من الإيمان"[3].

(١) تيسير الكريم الرحمن ص ٧٢ باختصار.
(٢) سورة العنكبوت / الآيات ١-٣ .
(٣) تفسير القرآن العظيم ٥/ ٤٤٥.

وقال الشيخ السعدي: " يخبر تعالى عن تمام حكمته، وأن حكمته لا تقتضي أن كل من قال:"إنه مؤمن" وادّعى لنفسه الإيمان أن يبقوا في حالة، يسلمون فيها من الفتن والمحن، ولا يَعْرِض لهم ما يشوِّش عليهم إيمانَهم وفروعَه، فإنهم لو كان الأمر كذلك، لم يتميّز الصادقُ من الكاذب والمُحِقُّ من المُبطِل، ولكن سنته وعادته في الأولين، وفي هذه الأمة، أن يبتليهم بالسراء والضراء، والعسر واليسر، والمنشط والمكره، والغنى والفقر، وإدالة الأعداء عليهم في بعض الأحيان، ومجاهدة الأعداء بالقول والعمل، ونحو ذلك من الفتن." [1].

ج- روى الإمامان الترمذي وابن ماجة عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: قلت: " يا رسول الله ! أيُّ الناس أشد بلاءً ؟ قال: "الأنبياء، ثم الأمثل فالأمثل". يُبْتلى العبدُ على حسب دينه، فإن كان في دينه صُلْبا اشتد بلاؤه. وإن كان في دينه رقّةٌ ابتلي على حسب دينه. فما يبرح البلاء بالعبد، حتى يتركه يمشي على الأرض، وما عليه من خطيئة"[2].

قال الملا علي القاري في شرح الحديث: (الأنبياء): أي: هم أشدّ في الابتلاء. (ثم الأمثل فالأمثل): قال ابن الملك: أي الأشرف فالأشرف،

---

(١) تيسير الكريم الرحمن ص ٧٣٥ .

(٢) أخرجه الترمذي أبواب الزهد عن رسول الله ﷺ ، باب في الصبر على البلاء، رقم الحديث ٢٥٠٩ ، ٦٦/٧-٦٧ ؛ وسنن ابن ماجه، أبواب الفتن، باب الصبر على البلاء، رقم الحديث ٤٠٧٢ ، ٣٨٦/٢ ؛ واللفظ له. وقال الإمام الترمذي: " هذا حديث حسن صحيح." (جامع الترمذي ٦٧/٧)؛ ووافقه الشيخ الألباني. (انظر صحيح سنن الترمذي ٢٨٦/٢ ؛ وصحيح سنن ابن ماجه ٣٧١/٤).

والأعلى فالأعلى رتبة ومنزلة، يعني: من هو أقرب إلى الله، بلاؤه أشد ليكون ثوابه أكثر. (يبتلى الرجل على حسب دينه): أي : مقداره ضعفاً وقوةً ونقصاً وكمالاً[١].

٢- نزول المصائب عقاباً :

دلت عدّة نصوص على أن ما أصاب الناس من مصائب، فإنها بسبب ذنوبهم. ومن تلك النصوص ما يلي:

١ : قال جل جلاله: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾[٢]

قال الحافظ ابن كثير:"أي مهما أصابكم أيها الناس من المصائب، فإنما هي عن سيئات تقدمت لكم. ﴿وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ﴾ أي من السيئات، فلا يجازيكم عليها، بل يعفو عنها"[٣].

وقال الشيخ السعدي: "يخبر تعالى أنه ما أصاب العباد من مصيبة في أبدانهم، وأموالهم، وأولادهم، وفيما يحبّون، ويكون عزيزاً عليهم، إلا بسبب ما قدمته أيديهم من السيئات. وأن ما يعفو الله عنه أكثر ، فإن الله لا يظلم العباد، ولكن أنفسهم يظلمون"[٤].

---

(١) مرقاة المفاتيح ٤/٣٩-٤٠ باختصار.

(٢) سورة الشورى / الآية ٣٠ .

(٣) تفسير القرآن العظيم ٤/١٢٢ ؛ وانظر أيضاً: فتح القدير: ٤/٧٦٦ .

(٤) تيسير الكريم الرحمن ص ٨٩٩ .

تنبيهات: لعله من المناسب هنا الإشارة إلى الأمور التالية في هذا المقام.

أولاً: المستفاد من الآية نزول عموم المصائب:

يستفاد نزول عموم المصائب بسبب الذنوب من وقوع النكرة[1] في سياق النفي[2]، ودخول [مِنْ] الاستغراقيه عليها[3].

ثانياً: كون الآية مخصوصة بأصحاب الذنوب من المسلمين:

قال العلامة الألوسي في تفسير هذه الآية: "والآية مخصوصة بأصحاب الذنوب من المسلمين وغيرهم، فإن من لا ذنب له كالأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- قد تصيبهم مصائب. ففي الحديث "**أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الأمثل فالأمثل**"، ويكون ذلك لرفع درجاتهم أو لِحكَمٍ أخرى خَفِيت علينا. وأما الأطفال والمجانين فقيل : غير داخلين في الخطاب لأنه للمكلفين، وبفرض دخولهم أخرجهم التخصيص بأصحاب الذنوب، فما يصيبهم من المصائب فهو لحكم خفية"[4].

ثالثاً: نسبة السلف المصائب النازلة بهم إلى ذنوبهم:

قد كان الصالحون من سلف الأمة، ما كان يصيبهم من مصيبة إلا وكانوا ينسبونها إلى ذنوبهم. وفيما يلي بعض شواهد ذلك.

---

(١) (وقوع النكرة): يعني لفظ [مصيبةٌ] في الآية.

(٢) (في سياق النفي) : المراد به [ما] في الآية.

(٣) انظر فتح القدير ٤/٧٦٧ .

(٤) روح المعاني ٢٥/٤١

١- أخرج ابن سعد عن أبي مليكة أن أسماء بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنها كانت تصدع، فتضع يدها على رأسها، وتقول: "بذنبي، وما يغفره الله تعالى أكثر"(١).

٢- قال مرة الهمداني: رأيت على ظهر كف شريح قرحةً، فقلت: يا أبا أمية! ما هذا ؟ قال: "هذا بما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير"(٢).

رابعاً: اجتناب المعاصي الموجبة للعقوبات الدنيوية

١- كون المعاصي سبب البلايا والآفات:

إن المعاصي هي: السبب لما يُصيبنا من البلايا والآفات. قال -عزوجل- ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾(٣).

وهي التي تُحدث أنواعاً من الفساد في الأرض كما قال -عزوجل-: ﴿ ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُواْ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾(٤).

قال الإمام ابن القيم -رحمه الله- مبيناً أثر الذنوب في إزالة النعم وحلول النقم: (ومن عقوبات الذنوب أنها تزيل النعم وتُحِل النقم. فما زالت عن العبد نعمة إلا بسبب كما قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: "ما نزل بلاء إلا بذنب ولا رفع بلاء إلا بتوبة". وقال تعالى ﴿وَمَآ

(١) روح المعاني ٢٥/٤١ .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٦/٣١ .
(٣) سورة الشورى / الآية ٣٠ .
(٤) سورة الروم / الآية ٤١.

أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[2].

فأخبر تعالى أنه لا يغير نعمته التي أنعم بها على أحد حتى يكون هو الذي يغير ما بنفسه، فيغير طاعة الله بمعصيته، وشكره بكفره، وأسباب رضاه بأسباب سخطه، فإذا غيَّر غُيِّرَ عليه، جزاءً وفاقاً، وما ربك بظلام للعبيد.

فإن غيَّر المعصية بالطاعة، غيّر عليه العقوبةَ بالعافية، والذلَّ بالعزّ، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴾[3].

وقد أحسن القائل:

إذا كنت في نعمةٍ فارعها فإن الذنوب تزيل النعم

وحُطْها[4] بطاعة ربِّ العبادِ فرَبُّ العباد سريع النِقَم[5] [6]

وقال -رحمه الله- مبيناً أثر المعاصي في إحداث الفساد في الأرض: "ومن آثار الذنوب والمعاصي: أنها تحدث في الأرض أنواعاً من الفساد في المياه والهواء والزرع والثمار والمساكن. قال الله تعالى: ﴿ ظَهَرَ

(١) سورة الشورى/ الآية ٣٠ .

(٢) سورة الرعد من الآية ١١.

(٣) سورة الرعد من الآية ١١.

(٤) (وحُطْها): أي احفظها وتعهدها. (انظر المعجم الوسيط، مادة "حاط"، ص ٢٠٧).

(٥) (سريع النقم): نقم جمع نقمةٌ وهي العقوبة: (انظر المرجع السابق، مادة "نقم"، ص:٩٤٩.

(٦) الجواب الكافي ص ١٠٣ باختصار.

ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾[١]، [٢] وقال: ومن تأثير معاصي الله في الأرض ما يحل بها من الخسف والزلازل،ويمحق بركتها"[٣].

فمن رغب في وقاية نفسه من المصائب والبلايا والعقوبات، فعليه أن يبتعد عن كل معصية.

الفصل الأول

التعريف بقنوت النوازل والحكمة من مشروعيته

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تعريف القنوت في اللغة والاصطلاح.

(أ) القنوت في اللغة:

يطلق القنوت في اللغة على معان عدة [٤] منها:

١) الطاعة والقيام بأمر الله تعالى، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ كُلٌّ لَّهُۥ قَٰنِتُونَ ﴾[٥].

---

(١) سورة الروم الآية ٤١ .

(٢) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ص ٩٠ .

(٣) المرجع السابق ص ٩١.

(٤) انظر: القاموس المحيط (١٥٨) – والصحاح (١/ ٢٦١)ولسان العرب ٢/ ٧٣ ، والمصباح المنير ٢/ ٦٢٥.

(٥) سورة الروم :٢٦

٢) دوام الطاعة، يقال : أقنت: إذا أدام الحج، أو أطال الغزو .

٣) الدعاء . يقال : قنت له وقنت عليه، والقانت: الداعي.

٤) الصلاة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي لِرَبِّكِ ﴾[١]، أي صلي خاشعة لله.

٥) طول القيام، ومنه قوله ﷺ : " **أفضل الصلاة طول القنوت**"[٢]، أي طول القيام.

٦) السكوت، ومنه ما روى عن زيد بن أرقم (رضي الله عنه) قال: "كنا نتكلم في الصلاة ، يكلِّم أحدنا صاحبه في حاجته، حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾ فأمرنا بالسكوت"[٣].

٧) الخشوع، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ ﴾[٤] أي خاشعين ذليلين.

وفي معجم مقاييس اللغة[٥]: "القاف والنون والتاء أصل صحيح يدل على طاعة وخير في دين ، لا يعدو هذا الباب، والأصل فيه الطاعة، يقال: قنت يقنت قنوتاً، ثم سمي كل استقامة في طريق الدين قنوتاً،

---

(١) سورة آل عمران : ٤٣ .

(٢) أخرجه مسلم ١/ ٥٢٠ كتاب صلاة المسافرين، باب أفضل الصلاة طول القنوت.

(٣) أخرجه البخاري ٢/ ٧٩، كتاب العمل في الصلاة، باب ما ينهى من الكلام في الصلاة. ومسلم ١/ ٣٨٣ كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة.

(٤) سورة البقرة :٢٣٨.

(٥) معجم مقاييس ٥/ ٣١ .

وقيل لطول القيام في الصلاة قنوت، وسمي السكوت في الصلاة والإقبال عليها قنوتاً" .

هذه هي أهم معاني القنوت في اللغة[١]، وهي منزلة على الطاعة والخضوع لله -عزوجل- مع دوام العبودية، والإنابة والخضوع لأوامر الله -سبحانه-.

(٢) تعريف القنوت في الاصطلاح:

القنوت في اصطلاح العلماء هو : اسم للدعاء في الصلاة في محل مخصوص من القيام[٢] ويستعمل الفقهاء كلمة "يقنت" بمعنى يدعو بدعاء القنوت[٣]، وأما قولهم دعاء القنوت فالمراد به : دعاء القيام، وإنما قيل لذلك الدعاء قنوتاً لأن الداعي إنما يدعو به قائماً، فسمي قنوتاً باسم القيام[٤].

---

(١) جاء في فتح الباري ٢/٦٣٣ مانصه:

ولفظ القنوت أعدد معانيه تجد مزيداً على عشر معان مرضية
دعاء، خشوع، والعبادة ، طاعة إقامتها ، إقـراره بالعبودـية
سكوت، صلاة والقيام، وطوله كذاك دوام الطاعة الرابح النية

وأضاف بعضهم على ما سبق بيتاً رابعاً :

دوام لحج، طول غزو، وتواضع إلى الله خذها ستة وثمانية

انظر: لسان العرب ٢/٧٣ - والقاموس المحيط (١٥٨) - والنهاية في غريب الحديث ٣/١٣٣.

(٢) انظر: الفتوحات الربانية لابن علان ٢/٢٨٦، وحاشية البجيرمي على الخطيب ٢/٢٠٥، وفتح الباري٢/٦٣٣.

(٣) انظر: الدر النقي شرح الفاظ الخرقي لابن عبد الهادي ورقة ٤٤/ب مخطوطة بدار الكتب الظاهرية والنهاية في غريب الحديث ٣/١٣٣.

(٤) الزاهر للأزهري ، ص ٩٩ .

المبحث الثاني: تعريف النوازل في اللغة والاصطلاح.

في اللغة:

النوازل لغة[1] جمع نازلة ، والنازلة : اسم فاعل من نزل ينزل إذا حل، وقد أصبح اسماً على الشدة من شدائد الدهر.

قال الشاعر:

ولرب نازلة يضيق بها الفتى ذرعاً وعند الله منها مخرج[2]

والنازلة : هي: المصيبة والخطب الجَلَل الذي ينزل بالناس ويشتد عليهم[3].

النوازل في الاصطلاح :

ترد لفظة النازلة عند الفقهاء لأحد معنيين:

الأول: المعنى اللغوي : وهي الحوادث والمصائب التي تفتك بالناس من أوبئة ومجاعات وحروب وفتن، وهذا المعنى يذكر في أبواب الوتر والقنوت[4].

الثاني : المعنى العام: وهي المسائل والقضايا التي تستوجب حكماً

---

(١) انظر: مجمل اللغة ٨٦٤, وأساس البلاغة ٤٥٣, ولسان العرب ٦٥٦/١١، ٦٥٩, والمصباح المنير: ٦٠١، ومحيط المحيط ٨٨٨، والهادي إلى لغة العرب ٢٨٤/٤ .

(٢) القائل هو الشاعر إبراهيم بن العباس الصولي المتوفى سنة ٢٤٣ هـ انظر الطرائف الأدبية: ١٧١ .

(٣) انظر: مختار الصحاح : ٣٠٨ ، والقاموس المحيط ١٣٧٢ .

(٤) انظر على سبيل المثال: بدائع الصنائع ١٢٧/١ ورد المحتار ٣٩٠/١ – وشرح الموطأ، لابن العربي ٣٤٨/١ ، والمجموع ٤٠٨/٣ والمنهاج ١٨١/٥ ، والمغني ٥٨٦/٢ ، وزاد المعاد ٢٨٥/١ ، والموسوعة الفقهية ٦٦/٣٤ .

شرعياً لكن دون وضع مصطلح جامع مانع يبين حدوده والمراد منه ، وهذا المعنى يذكر في الغالب في أبواب الاجتهاد والفتوى[١].

المراد بقنوت النوازل: الدعاء المناسب للواقعة الشديدة في الصلاة في محل مخصوص من القيام.

شرح التعريف: (الدعاء المناسب للواقعة الشديدة): ويخرج دعاء القنوت الذي علمه الرسول ﷺ الحسن [٢] رضي الله عنه. فإنه ليس مشروطاً بالنوازل.

(**والمحل المخصوص**) الذي عليه أكثر أهل العلم أن القنوت بعد الركوع ، وإن قنت قبل الركوع فلا حرج[٣].

(**من القيام**): أي فيقنت وهو قائم في الصلاة على ما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: الحكمة من مشروعية قنوت النوازل.

إن الأمة الإسلامية تمر بها نوازل وبلايا، وفتن ورزايا، وما إن

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٨٤٤، والفقيه والمتفقه ٢/ ٣٧٥ ، وإعلام الموقعين ٦/ ٢٠٨، فقه النوازل د. بكر أبو زيد ١/ ٨ ، ومنهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة د.مسفر القحطاني ، ص ٩٠

(٢) رواه أحمد ١/ ١٩٩- ٢٠٠ وأبو داود في الصلاة ، باب القنوت في الوتر ١٤٢٥ ، والترمذي في الصلاة باب ما جاء في القنوت في الوتر ٤٦٤ وحسنه الترمذي وصححه أحمد شاكر في تحقيق المسند ١٧١٨ (١٧٢٣) وصححه الألباني في الإرواء ٢/ ١٧٢ . ولفظه : اللهم أهدني فيمن هديت ... الحديث.

(٣) انظر: الشرح الممتع لابن عثيمين ٤/ ٦٤-٦٥.

تنقضي نازلة حتى تجيء فاجعة تطيش لها عقول المؤمنين وأفئدتهم، نوازل يُنسي آخرها أولها ، وتجعل الحليم حيران، ولا تنتهي حتى تكون لها حكم عظيمة وفوائد جليلة.

أولاً: فمن الحكم العظيمة: الاقتداء بسيد الأنبياء -عليه الصلاة والسلام- في سيرته في التعامل مع هذه النوازل، فقد ثبت عنه في أحاديث كثيرة صحيحة مشروعية قنوت النوازل، وبيان محله، وما يقول فيه وغير ذلك وقد قال تعالى ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[1]، فالخير والنصر في اتباعه، والسير على نهجه، واقتفاء أثره وخاصة في مثل هذه الشدائد المدلهمة والخطوب العسيرة كنزول عدو، أو خوف أو قحط أو وباء أو ضرر ظاهر في المسلمين. ففي القنوت - والحال هذه - إحياء لسنة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ثانياً: أن فيه اهتماماً بأمر المسلمين، ورغبة في حل مشاكلهم، وفرحاً لفرحهم، وحزناً لحزنهم. قال ﷺ: "**مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**"[2].

---

(١) سورة الأحزاب: آية:٢١

(٢) أخرجه مسلم: ٤/١٥٨٧ ح : ٢٥٨٦ .

فائدة: قال ابن عثيمين رحمه الله : إن نزلت بالكفار نازلة فذلك مما يُشكر الله عليه، وليس مما يدعى لِرفعه. أ هـ / الشرح الممتع ٤/٥٨ . ومثله قال ابن باز في الحلل الإبريزية من التعليقات البازيه على شرح البخاري ٤/٢١٢ .

ومن لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم.

ثالثاً: أن فيه تعريف المسلمين في البلاد الإسلامية بأحوال إخوانهم في كل مكان، كما أن فيه إشعاراً للمستضعفين من المسلمين بأن إخوانهم معهم، ويحسون بالألم الذي يتجرعونه، وهذا يزيد من أواصر المودة والمحبة بين المسلمين.

رابعاً: أن فيه عبادة الله بالدعاء ولا سيما في الصلاة. فعندما يُسمع دعاء القنوت يتنبه الغافلون واللاهون بأن الأمر شديد، وأن الكرب عظيم، فيلجأون إلى الدعاء والانكسار بين يدي العزيز الغفار، لعله يصرف عنهم هذا البلاء، فيتوبون ويستغفرون، فيكشف الله الكربة، ويزيل الهم والغم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[٢].

المبحث الرابع: الحكمة في جعل القنوت للنازلة في الاعتدال بعد الركوع.

قال ابن حجر[٣] رحمه الله: « ظهر لي أن الحكمة في جعل القنوت للنازلة في الاعتدال دون السجود، مع أن السجود مظنة الإجابة، كما

---

(١) أخرجه البخاري ح ٥٢٢٣ ومسلم ٢٧٦١ .

(٢) سورة الرعد الآية: ١١

(٣) فتح الباري (٢/ ٤٧٠)

ثبت:« أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد»[1]، وثبوت الأمر بالدعاء فيه أن المطلوب من قنوت النازلة أن يشارك المأموم الإمام في الدعاء ولو بالتأمين، ومن ثم اتفقوا على أنه يجهر به، بخلاف القنوت في الصبح، فاختلف في محله، وفي الجهر به».

المبحث الخامس: الفرق بين قنوت الوتر وقنوت النوازل[2]

١- أن قنوت الوتر يصح أن يداوم عليه، وإن كان الأفضل الترك أحياناً.

أما قنوت النوازل فلا يداوم عليه إلا أثناء حدوث نازلة.

٢- أن قنوت الوتر له دعاء مأثور، أما النوازل فيختار من الدعاء ما يناسب النازلة.

٣- أن قنوت الوتر محصور في صلاة الوتر، بينما قنوت النازلة يكون في أي صلاة مكتوبة.

٤- أن قنوت الوتر يشرع في جميع السنة، أما النازلة فعند حدوثها فقط.

٥- أن قنوت الوتر يقوم به كل مصل، أما النوازل فلا يقنت فيها إلا الإمام الأعظم، أو من استنابه من أئمة مساجد المسلمين.

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب القول في الركوع والسجود برقم ٤٨٢ .

(٢) ينظر: دعاء القنوت، أحكام ومعان، ص (٦٠).

الفصل الثاني
أحكام قنوت النوازل

وفيه اثنا عشر مبحثاً :

المبحث الأول: ضابط النازلة المشروع القنوت فيها.

يشرع القنوت لكل أمر نزل بالمسلمين، من خوف عدو، وحدوث حادث كغلاء الأسعار، وضيق المكاسب، وتعذر الأقوات[١]. وكطلب النصر على الأعداء؛ لاعتدائهم على المسلمين وقتلهم ظلماً وعدواناً، وحبس ضعفائهم، وتعذيبهم بأنواع العذاب[٢]، وكخوف عدو؛ للأحاديث الصحيحة أنه ﷺ قنت شهراً يدعو على قاتلي أصحابه القراء ببئر معونة[٣] لدفع تمرد القاتلين، لا لتدارك المقتولين لتعذره[٤].

ولا فرق بين نزولها بعامة المسلمين، أو خاصتهم إذا كان يعود ضررها على المسلمين، كالأسر ونحوه[٥].

أما الأمراض والأوبئة كالطاعون إذا نزل بالمسلمين، هل يشرع

---

(١) ينظر: عارضة الأحوذي: (٢/١٦٣)، والحاوي (٣/١٥٣).

(٢) ينظر: الفتح الرباني: (٣/٣٠٢)، ومجموع الفتاوى (٢٣/١٠٢).

(٣) أخرجه أحمد (الفتح الرباني ٤/٣٠٢ رقم ٦٩٩ ، والبيهقي في السنن برقم ٣١٠٤).

(٤) ينظر: حاشية قليوبي: (١/٢٣١)، والفتوحات الربانية (٢/٢٨٨).

(٥) ينظر: مغني المحتاج: (١/١٦٨)، والبجيرمي على الخطيب (٢/٢٠٦)، حاشية قليوبي (١/٢٣٣).

الدعاء برفعه أم لا ؟ على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يستحب القنوت لرفع الوباء. وهذا ظاهر مذهب الحنفية[١]، والمعتمد عند الشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- أن الطاعون من أشد النوازل[٤].

٢- وأن غاية أمره أن يكون كملاقاة العدو، وقد ثبت سؤاله -عليه الصلاة والسلام- العافية منه، فيكون دعاء برفع المنشأ[٥]، وليس دعاء برفع الشهادة؛ لأنه أثره لا عينه[٦].

القول الثاني: لا يستحب القنوت لرفع الطاعون. وهذا الأظهر من قولي الحنابلة[٧].

واستدلوا بما يلي:

١- أنه لم يثبت عن النبي ﷺ الدعاء برفع الطاعون، بل ثبت عنه أنه دعا به وطلبه لأمته[٨]، قال ﷺ: « **اللهم اجعل فناء أمتي قتلاً في**

---

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين: (٢/١١) و(٢/١٩٨)، ومنحة الخالق على البحر الرائق (٢/١٨١).
(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم: (٥/١٧٦)، وحاشية قليوبي (١/٢٣٣).
(٣) ينظر: الإنصاف: (٢/١٧٢).
(٤) حاشية ابن عابدين: (٢/١١).
(٥) حاشية ابن عابدين: (٢/١٩٨).
(٦) منحة الخالق على البحر الرائق: (٢/١٨١).
(٧) ينظر: الإنصاف: (٢/١٧٢)، والفروع (١/٤٨٥).
(٨) ينظر: إصلاح المساجد: ص (١٩٠).

سبيلك بالطعن والطاعون »[١].

٢- أن الطاعون وقع في عهد الصحابة -كما في طاعون عمواس- ولم ينقل عن أحد منهم أنه قنت لرفعه أو أمر به، ووقع مرات عديدة في زمن التابعين ومن بعدهم، ولم ينقل عنهم القنوت لرفعه، ولو كان خيراً لسبقونا إليه[٢].

٣- ولأنه شهادة للأخيار، فلا يسأل رفعه[٣]، كما في الحديث: «المطعون شهيد»[٤].

القول الثالث: لا يقنت عند نزول نازلة لا تتعلق بالآدمي كالأوبئة والفيضانات والزلازل. وهو رأي ابن عثيمين رحمه الله[٥].

واستدل: بأن هذه تقع كثيراً في حياة النبي ﷺ ولم يكن يقنت لها، ولم يرو أنه قنت لها أو الصحابة. وكل شيء وجد سببه في عصر النبي ﷺ ولم يفعله مع عدم المانع من فعله بدعة " [٦].

(١) أخرجه أحمد، ينظر (الفتح الرباني، كتاب الطب، باب الطاعون والوباء، (١٧/ ٢٠٤، وأورده الهيثمي في المجمع، كتاب الجنائز، باب في الطاعون، (٢/ ٣١١)، وقال : (رواه أحمد بأسانيد ورجال بعضها رجال الصحيح). وصححه الألباني في إرواء الغليل ٦/ ٧٠ .

(٢) ينظر: إصلاح المساجد ص١٩٠، والدرر السنية (٤/ ١٧٨) ، والمسجد في الإسلام ص(٣٥٢).

(٣) الإنصاف (٢/ ١٧٢) ، وينظر الدرر السنية (٤/ ١٧٨)، والشرح الممتع (٤/ ٥٩)، وإصلاح المساجد ص (١٩٠).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، برقم (٥٧٣٣)، ص (٤٩٠).

(٥) انظر: شرح بلوغ المرام: كتاب الصلاة ٢٢٥ وما بعدها.

(٦) انظر: شرح بلوغ المرام. لابن عثيمين: كتاب الصلاة ، ص ٢٢٥ وما بعدها.

ويمكن الإجابة على هذا: بأن هذا القول يحتاج إلى دليل، فإذا ثبت أنها وقعت ، وثبت أيضاً أنها نزلت على المسلمين، ولم يقنت لها النبي ﷺ فالبقاء على أصل مشروعيتها في النوازل أولى، وإلا فإنه قنت وترك كما ثبت عنه في غزواته.

الترجيح: الذي يترجح لي -والله أعلم بالصواب- هو القول الأول، وهو استحباب القنوت لرفع الوباء خاصة إذا أهلك الحرث والنسل وخشي الناس منه وحصل منه ضرر عظيم، فالدعاء برفعه مطلوب، وسؤال الله كشفه مشروع، ولا يتعارض هذا مع قضاء الله وقدره، ولله الحمد.

المبحث الثاني: من هو الذي يقنت؟

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المشهور من مذهب الحنابلة[1] وقول عند الحنفية[2]: أنه لا يقنت إلا الإمام الأعظم، أو نائبه[3].

استدلوا بما يلي:

---

(١) انظر: الإنصاف: (٤/١٣٦) ، والشرح الكبير (٤/١٣٦) ، والموسوعة الفقهية (٣٤/٦٧).

(٢) حاشية ابن عابدين ٢/١٢.

(٣) الإمام الأعظم: أي القائد الأعلى في الدولة الإسلامية الذي يلي أمر المسلمين. انظر الشرح الممتع (٤/٥٩-٦٠) وشرح بلوغ المرام؛ لابن عثيمين، كتاب الصلاة (٢٢٥). والقول المفيد ١/٣٠٢.

أولاً: أن النبي ﷺ لما قنت لم يقنت أحد سواه في مساجد المدينة ولم يأمرهم بالقنوت في مسجد قباء، أو مسجد بني زريق أو العالية، فدلّ على أن القنوت مخصوص بالإمام الأعظم.

ثانياً: أن المعنيّ بشؤون المسلمين هو الإمام الأعظم فيختص الحكم به، ولا يُشرع لغيره، فتكون مشروعية القنوت خاصة به.

فإذا أذن الإمام بالقنوت لجميع الناس صار مشروعاً بإذنه وأمره، فإن لم يأمر به، فليس بمشروع[١].

القول الثاني: مذهب الحنفية[٢]، والمالكية [٣]، والشافعية[٤]، ورواية عند الحنابلة [٥]؛ وهو أن القنوت لكل مصل.

واستدل أصحاب القول الثاني بما صح عن النبي ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[٦]. فهذا الحديث صريح في أن أفعال النبي ﷺ في الصلاة مشروعة لعموم المسلمين.

وهذا العموم يشمل ما كان النبي ﷺ يفعله في صلاته على سبيل الاستمرار، وما يفعله على سبيل الحوادث النازلة، فيكون القنوت عند

---

(١) انظر: الشرح الممتع: (٤/ ٦٠)

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين: (٢/ ٣٩٠).

(٣) انظر: الاستذكار: (٥/ ١٧٥) ، ومواهب الجليل (١/ ١٨٤)، والتسهيل(٢/ ٣٣٦).

(٤) انظر: الحاوي الكبير: (٢/ ١٥٤)، والمجموع (٣/ ٤٦١)، وروضة الطالبين (١/ ٢٥٤).

(٥) انظر: الفروع: (١/ ٤٨٤)، والإنصاف (٤/ ١٣٦).

(٦) أخرجه البخاري في الأدب: (٦٠٠٨) باب رحمة الناس والبهائم.

النوازل مشروعاً لكل أحد.

القول الثالث: رواية عند الحنابلة[1] واختارها ابن عثيمين[2]: «وهو أن القنوت مختص بإذن ولي الأمر: فإن أمر به صار مشروعاً».

قال ابن عثيمين: « لكن الذي أرى في هذه المسألة أن يقتصر على أمر وليّ الأمر؛ فإن أمر بالقنوت قنتنا، وإن سكت سكتنا، ولنا – ولله الحمد – مكان آخر في الصلاة ندعو فيه، وهو السجود والتشهد، وهذا فيه خير وبركة، فأقرب ما يكون العبد إلى ربه وهو ساجد، ومع هذا لو قنت أحد لم ننكر عليه»[3] أ.هـ.

وقال أيضاً : « يرى بعض أهل العلم أن القنوت إذا نزلت بالمسلمين نازلة مشروع لكل مصلّ، حتى الإنسان في بيته؛ لأنه لا يظهر فيه مخالفة لولي الأمر، أما أن يقنت في مسجد بكونه إماماً دون إذن فهو يؤدي إلى الفوضى، ولو فُتح الباب لكان كل واحد يعتقد أن هذه النازلة عظمى تحتاج إلى قنوت: ذهب يقنت، ثم لو فُتح الباب صار بعض الناس يقنت، وبعض الناس لا يقنت، فماذا يقول العامة ؟

يقول العامة في الذي يقنت: إنه هو المؤمن حقاً الذي في قلبه غَيرة

---

(١) انظر: الفروع: (١/ ٤٨٤).
(٢) انظر: الشرح الممتع: (٤/ ٦١).
(٣) نفس المصدر (٤/ ٦١).

على المسلمين، والآخر قلبه ميت، وهذا معناه القدح في بعض أئمة المسلمين»[١] أ. هـ

الترجيح: الراجح -والله أعلم- القول الثاني، وهو: أن القنوت لكل مصلّ: الإمام، والمأموم، والمنفرد.

- وأما ما استدل به أصحاب القول الأول، فهو مردود بما يلي:

أولاً: قولهم: إن النبي ﷺ لما قنت لم يقنت أحد سواه في مساجد المدينة، ولم يأمرهم بالقنوت في مسجد قباء أو بني زريق أو العالية، فدل على أن القنوت مخصوص بالإمام الأعظم.

يجاب عنه بما يلي:

١) أن الأصل في أفعال النبي ﷺ العموم لجميع المسلمين إلا إذا دل الدليل الصريح الصحيح على التخصيص، ولم يثبت في ذلك دليل، فيبقى على الأصل: وهو مشروعيته لجميع المسلمين؛ صح عن النبي ﷺ أنه قال: « **صلوا كما رأيتموني أصلي** »[٢]، فهذا في غاية الصراحة والبيان في أن أفعال النبي ﷺ عامة لجميع المسلمين.

٢) أنه صح عن أبي هريرة أنه قنت[٣]، وقد تقدم، وأبو هريرة

---

(١) شرح بلوغ المرام كتاب الصلاة (٢٢٦).

(٢) سبق تخريجه

(٣) أخرجه مسلم ، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات، رقم ٢٩٦.

ليس الإمام الأعظم، كما صح القنوت عن غيره من الصحابة كأنس، وابن عباس، والبراء ، ومعاوية، وأبي موسى (رضي الله عنهم) قنتوا وليسوا بالإمام الأعظم[1].

وقد يقال: إن هؤلاء الجمع من الصحابة – رضوان الله عليهم – لم يُعرف لهم مخالف ممن منع قنوت النوازل، أو أنه رأى خصوصيته بالإمام الأعظم، فأشبه الإجماع.

ثانياً: قولهم: إن المعني بشؤون المسلمين هو الإمام الأعظم، فيختص الحكم به، ولا يشرع لغيره.

يجاب عنه بما يلي:

١) سبق أن بيَّنا أنه قد صح القنوت عن جمع من الصحابة ليسوا آنذاك «بالإمام الأعظم» للمسلمين، وهذا يدل على عناية الصحابة بشؤون المسلمين وما ينزل بهم من نوازل ونكبات، وأنهم يألمون لمصابهم ويقنتون لرفع ما نزل بهم، فدلّ على أن القنوت ليس مخصوصاً بالإمام الأعظم.

ثم لو سلمنا أن القنوت خاص بالإمام الأعظم، فإن مراد الإمام أحمد بقوله: «الأعظم» هو الخليفة الواحد الذي يحكم المسلمين

---

(١) انظر: تهذيب الآثار رقم ١١٢٨ (٢/ ٣٠) – والمصنف لأبن أبي شيبة ٢/ ٣١٢ .

جميعاً، والقائد الأعلى للدولة الإسلامية، واليوم ليس إمام أعظم يحكم المسلمين جميعاً، وعليه فإن القول بأن القنوت للإمام الأعظم فحسب يؤدي إلى تعطيل القنوت بالكلية، والله المستعان.

وبعد ذلك يقال: لماذا يُخصص القنوت بالإمام الأعظم مع أن أصل القنوت دعاء واستنصار؛ فتكثير من يدعو من المقاصد الشرعية ومن أسباب قبول الدعاء، ولا سيما وأنه قد يوجد في غير مسجد الإمام الأعظم من هو أقرب للإجابة وأفضل، وقد قال ﷺ: « **وهل تنصرون إلا بضعفائكم بدعوتهم وصلاتهم**»[1]. ثم لو كان قنوت النازلة خاصا لكان النبي ﷺ لما قنت في قصة القرّاء قال للصحابة بعد الصلاة: « إن هذا الدعاء خاص بالإمام الأعظم» أو نحو ذلك؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، والله أعلم.

وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني: قالوا: يقنت كل إمام جماعة؛ لقوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**». فإنه يجاب عنه:

- بأنه لا تخصيص للقنوت بإمام الجماعة دون غيره، والتخصيص يفتقر إلى الدليل؛ إذ الحديث عام لكل مصلّ: الإمام، والمأموم، والمنفرد.

---

(١) أخرجه البخاري ٦/٦٥، وأحمد في المسند ١/١٧٣ - وأبو داود في السنن ٢٥٩٤ والنسائي ٣١٧٨ - وصححه الألباني في صحيح الجامع ٢٣٨٨ .

- وأمّا ما ذهب إليه أصحاب القول الثالث الذي ينص على أن القنوت مختص بإذن ولي الأمر.

فيجاب عنه بما أجيب عن القول الأول ويضاف إليه:

١- أن القنوت في الأصل: يجوز تركه، ويجوز فعله، ولا إنكار على من قنت أو ترك في نازلة، فكلا الأمرين ثبت عن النبي ﷺ وعليه: فلا بأس باختلاف الأئمة في قنوت النوازل، وليس هذا مسوغاً للطعن فيهم أو الخوض في نيّاتهم وأعراضهم. وهذا ما قرّره ابن القيم قال: « الإنصاف الذي يرتضيه العالم المنصف أنه ﷺ قنت وترك، وتركُه القنوت أكثر من فعله... وقال: من قنت فقد أحسن، ومن تركه فقد أحسن، وهذا من الاختلاف المباح الذي لا يُعنّف فيه من فعله ولا من تركه»[(١)].

٢- أن تخصيص قنوت النوازل بإذن ولاة أمر المسلمين في العالم الإسلامي يخضعه لأهوائهم وسياساتهم ومصالحهم، والواقع خير شاهد على ذلك؛ فقد يؤدي ذلك إلى مفاسد كثيرة من أعظمها تعطيل القنوت، ولا شك أن للقنوت مقاصد عظيمة كثيرة تختلف عن مجرّد الدعاء لهم في السجود أو الخطب وغيرها.

لكن إن خشي أن يكون في القنوت للنازلة سبب لزعزعة الأمن وبث

---

(١) انظر: زاد المعاد (١/ ٢٧٢-٢٧٥) بتصرف يسير.

الفوضى كما يحصل في بعض البلاد الإسلامية كالجماعات الحركية التي تستغل من هذا الأمر سبيلاً في تفريق وحدة الجماعة والخروج على الولاة وإثارة الفتن، فلا شك أن الالتزام بإذن ولاة الأمر في تلك البلاد مما يحقق الوحدة والسلامة ودرءً للمفاسدة.

تنبيه: ذكر بعض الشافعية[1] أنه يستحب مراجعة الإمام الأعظم أو نائبه من أئمة الجوامع بالنسبة لقنوت النوازل فإن أمر به وجب.

وقال الشيخ ابن عثيمين: «لكن المهم عندي أن تكون الأمور منضبطة، وأن لا يذهب كل إنسان إلى رأيه بدون مشاورة أهل العلم، ومن لهم النظر في هذه الأمور؛ لأن الشيء إذا كان فوضى تذبذب الناس، واشتبه الأمر على العامة، لكن إذا ضُبط وصار له جهة معنية تستشار في هذا الأمر كان هذا أحسن، هذا بالنسبة للأمر المعلن الذي يكون من أئمة المساجد -مثلاً- أما الشيء الخاص الذي يفعله الإنسان في نفسه، فهذا أمر يرجع إلى اجتهاده، فمتى رأى أن في المسلمين نازلة تستحق أن يقنت لها فليقنت، ولا حرج عليه في ذلك، والرسول ﷺ مثل المسلمين بالجسد الواحد؛ فقال ﷺ :« **مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى**»[2] وأهم شيء أن يكون الأمر

(١) انظر: نهاية المحتاج (٥٠٨/١).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب (٦٠١١)، ومسلم في البر والصلة (٢٥٨٦).

منضبطاً بحيث لا يكون فوضى، وأن يُرجع في ذلك إلى أهل الرأي في هذه الأشياء؛ وهم أهل العلم[1]» أ. هـ والله أعلم.

وقال معالي الشيخ: صالح آل الشيخ: «القنوت للنوازل مربوط بإذن الإمام، ولي الأمر، وليس لآحاد الناس أن يقنتوا لمن شاءوا، ونزلت بالصحابة – رضوان الله عليهم – نوازل كثيرة، فما قَنَتُوا إلا إذا أَذِنَ ولي الأمر فإنَّهُ يُقنت، والذي جرى عليه الأمر في هذه البلاد أَنَّهُ إذا جرت الفتوى على القنوت، فإنَّهُ يُرْفَعْ بذلك إلى ولي الأمر، فيأذن بالقنوت إذا جاءت الفتوى، وهنا لا بد من فتوى ليس لأحدٍ من الناس في مسجده أن يقنت دون إذن، فالناس في هذا تبعٌ للإمام؛ مع أنَّ القول الصحيح في هذا أنَّه لا تقنت كل المساجد؛ لأنه لما حصل القنوت في عهد النبي ﷺ إنما قَنَتَ هو في مسجده الأعظم ﷺ، أما المساجد الأخرى مسجد قباء، مسجد العالية، ومسجد بني زريق، والمساجد الأخرى لم تقنت في المدينة، وإنما قَنَتَ المسجد الأعظم لهذا الرواية الثالثة عن الإمام أحمد في المسألة أنَّ الناس تبعٌ للإمام إذا قَنَتَ، ليس إذا أَذِن، يقصدون بالإمام يعني: في المسجد الأعظم، فليس كل مسجد يُقنت فيه، وهذا في الحقيقة هو أولى الأقوال وأحظاها بالدليل، أنه ليس كل المساجد يُقنت فيها؛ لأن هذا دعاء، وإذا قام به بعض المؤمنين كفى عن الآخرين؛ كذلك إذا جاء الإذن بوقت ليس له أن يجعله في وقت آخر؛ يعني جاء الإذن -مثلاً-

(١) مجموع فتاوى ابن عثيمين (١٤/ ١٧٤).

أن يُقْنَتَ في الفجر فَيُقْتَصَرْ على الفجر، ليس له أن يقنت في المغرب أو في العشاء؛ لأنّ هذا تبعُ الفتوى، وليس لآحاد الناس في المساجد أن يجتهدوا»[١]

المبحث الثالث: حكم القنوت في الصلاة المكتوبة.

المسألة الأولى: حكم القنوت في الصلاة المكتوبة:

اختلف العلماء – رحمهم الله – في مشروعية القنوت في الصلاة المكتوبة:

تحرير محل النزاع:

اتفق العلماء على ترك القنوت في أربع صلوات من غير سبب هي الظهر والعصر والمغرب والعشاء[٢] .

واختلفوا في أمرين:

الأول: القنوت في غير النازلة في الصبح من المكتوبات، وفي صلاة الوتر[٣].

والثاني: إذا نزلت نازلة ففي أي صلاة يشرع القنوت؟

أما القنوت في الفرائض، فقد اختلف العلماء في حكمه:

وسبب اختلافهم أمران:

---

(١) انظر: «شرح الطحاوية» (١: ٦٢٢).

(٢) حكاه البغوي في شرح السنة (٣/١٢٢)، والشوكاني في نيل الأوطار (٢/٣٨٦)، والساعاتي في الفتح الرباني (٣/٣٠٣).

(٣) ينظر: نيل الأوطار (٢/٣٨٦).

الأول: اختلاف الآثار المنقولة في ذلك عن النبيﷺ، وقياس بعض الصلوات في ذلك على بعض، أعني التي قنت فيها على التي لم يقنت فيها[1].

الثاني: اختلافهم في لفظ القنوت لما صار القنوت في لسان الفقهاء وأكثر الناس هو هذا الدعاء المعروف؟ اللهم اهدني فيمن هديت...إلخ، وسمعوا أنه لم يزل يقنت في الفجر حتى فارق الدنيا، وكذلك الخلفاء الراشدون وغيرهم من الصحابة، حملوا القنوت في لفظ الصحابة على القنوت في اصطلاحهم، ونشأ من لا يعرف غير ذلك، فلم يشك أن رسول الله ﷺ وأصحابه كانوا مداومين عليه كل غداة، وهذا هو الذي نازعهم فيه جمهور العلماء[2].

اختلفوا في القنوت في الفرائض على ستة أقوال:

وفيما يلي تفصيل الأقوال:

القول الأول: لا يشرع القنوت في شيء من الصلوات إلا في النوازل، فيقنت في صلاة الفجر خاصة. وهذا مذهب الحنفية[3]، وبعض المالكية[4]، ومذهب الحنابلة[5].

---

(١) بداية المجتهد (١/٢٤٩).

(٢) زاد المعاد (٢/٢٨٣).

(٣) ينظر مختصر اختلاف العلماء: (١/٢١٥)، ومختصر القدوري: ص٢٩، والمبسوط (١/١٦٥).

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: (٤/١٢٩)، ونسبه إلى الليث، ويحيى بن يحيى الليثي الأندلسي صاحب مالك.

(٥) ينظر: المستوعب: (٢/١٧٩)، وشرح الزركشي (٢/٧٥)، والممتع شرح المقنع (١/٥١٥).

واستدلوا بما يلي:

١- أن النبي ﷺ قنت شهراً يدعو على حي من أحياء العرب ثم تركه[١].

وجه الدلالة: أن قنوت رسول الله ﷺ في الصبح إنما كان شهراً واحداً، كان يدعو على أقوام ثم تركه، فدل على أنه كان ثم نسخ[٢].

ودليل النسخ ما يلي:

أ- قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾[٣]، كما في الحديث: «أنه ترك ذلك لما نزلت عليه الآية»[٤].

ب- ما روي أنه ﷺ كان يقنت في صلاة المغرب كما في صلاة الفجر[٥]، وذلك منسوخ بالإجماع[٦]، لعدم ورود المواظبة والتكرار الواردين في صلاة الفجر عنه ﷺ[٧] في صلاة المغرب، فانتسخ أحدهما

(١) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات إذا نزلت نازله والعياذ بالله، برقم (٦٧٧) ص (٧٨٣).

(٢) البناية على الهداية (٢/ ٥٩٠)، وينظر فتح القدير (١/ ٤٣٢) وعمدة القاري (٧/ ١٧).

(٣) سورة آل عمران الآية ١٢٨ .

(٤) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات...، برقم (٢٩٤)، ص(٧٨٣).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات...، برقم (٣٠٦)، ص(٧٨٤).

(٦) بدائع الصنائع (٢/ ٢٣٠)، والبناية على الهداية (٢/ ٥٩٥).

(٧) حاشية ابن عابدين (٢/ ١٢).

بالاتفاق، فكذلك الآخر، وكل من روى القنوت، روى تركه ثبت عنه نسخه؛ لأن فعله المتأخر ينسخ المتقدم[1].

٢- عن أبي مالك الأشجعي قال: « قلت لأبي يا أبت، لقد صليت خلف رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم ها هنا بالكوفة نحواً من خمس سنين أكانوا يقنتون؟ قال: أي بني محدث»[2].

وجه الدلالة: هذا الحديث يدل على أنهم ما كانوا يحافظون على قنوت راتب، لا أنهم ما قنتوا قط، بل اتفق أن والده صلى خلف كل منهم، وأخذ بما رأى، ومن المعلوم أنهم كانوا يقنتون في النوازل[3].

٣- وعن إبراهيم النخعي: عن علقمة والأسود أنهما أقاما عند عمر (رضي الله عنه) سنتين أو حولين يصليان معه صلاة الصبح لا يقنت فيها[4].

---

(١) ينظر: المبسوط: (١/١٦٥)، والبناية (٢/٥٩٥).

(٢) أخرجه الترمذي، كتاب الصلاة، باب ما جاء في ترك القنوت، برقم (٤٠٢)، ص (١٦٨٢)، وقال: (حديث حسن صحيح)، وابن ماجه، كتاب إقامة الصلوات، باب ما جاء في القنوت في صلاة الفجر، برقم (١٢٤١)، ص (٢٥٥٠)، وأحمد في المسند، ينظر (الفتح الرباني، أبواب القنوت، باب حجة القائلين بعدم القنوت، إلا عند النوازل، برقم (٧٠٦)، ص (٣٠٩)، وأخرجه النسائي، كتاب التطبيق، باب ترك القنوت، برقم (١٠٨٠)، ص (٢١٥٧)، قال ابن حجر في التلخيص (١/٤٠١) : (إسناده حسن)، وصححه الألباني في الإرواء (٢/١٨٢).

(٣) ينظر: نصب الراية: (٢/١٢٦).

(٤) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار (٢/٣٠)، برقم (١١٢٩)، وابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الصلوات، من كان لا يقنت ... (٢/٣٠) وصحح إسناده ابن التركماني في تعليقه على سنن البيهقي (٢/٢٨٩).

٤- وعن مالك – أن عبد الله بن عمر كان لا يقنت في شيء من الصلاة[١].

٥- وعن أبي مجلز قال: « سألت ابن عمر عن قنوت عمر، فقال، ما شهدت ولا رأيت[٢].

٦- وعن إبراهيم رحمه الله قال: « لم يقنت أبو بكر وعمر حتى ذهبا»[٣].

وهكذا روي عن جماعة من الصحابة (رضي الله عنهم) أنهم كانوا لا يقنتون في شيء من الصلاة كعثمان، وعلي، وأبي الدرداء، وعبد الله بن مسعود، ونحوه أيضاً عن التابعين – رحمهم الله أجمعين-[٤].

٧- ولأنه لو كان في الصبح مسنوناً لكان نقله متواتراً، ولم يخف عن ابن مسعود، وابن عمر رضي الله عنهم لعموم البلوى به[٥].

٨- ولأنها صلاة مفروضة، فلم يسن فيها القنوت كسائر الصلوات[٦].

---

(١) أخرجه في الموطأ، كتاب الصلاة، باب القنوت في الصبح، برقم (٣٧٧)، ص (١١١).

(٢) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١١٣١)، (٢/٣١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢/٣٠٩) بنحوه، وأورده الهيثمي في المجمع (٢/١٣٧) ، باب القنوت، وعزاه إلى الطبراني في الكبير، وقال: (رجال ثقات).

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (_١١٣٥)، (٢/٣١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢/٣١١).

(٤) روى ذلك عنهم الطبري في تهذيب الآثار (٢/٣٠,٤١)، وابن أبي شيبة في مصنفه (٢/٣٠٨. ٣١١).

(٥) ينظر: الحاوي: (٢/١٩٨)، والبناية على الهداية (٢/٥٩٤).

(٦) الممتع شرح المقنع (١/٥١٥)، وكشاف القناع (١/٥٦٠).

وأما كونه يستحب القنوت في النازلة في الفجر خاصة؛ فلحديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد، أو يدعو لأحد، قنت بعد الركوع وفيه: وكان يقول في بعض صلاة الفجر: « اللهم العن فلاناً وفلاناً لأحياء العرب ... الحديث »[١].

وجه الدلالة: أن الحديث دل على مشروعية القنوت عند النوازل في صلاة الفجر خاصة وقوله: « كان يقول في بعض صلاته في الفجر » يشير إلى أنه كان لا يداوم على ذلك[٢].

وهكذا جاء عن الصحابة (رضي الله عنهم) أنهم كانوا يقنتون في النوازل في صلاة الفجر فقط:

أ – فعن أبي رافع رضي الله عنه أنه قنت مع عمر في صلاة الصبح بعد الركوع يدعو على الفجرة[٣].

ب- ولما قنت علي في صلاة الفجر، أنكر ذلك الناس، فقال علي (رضي الله عنهم) إنما استنصرنا على عدونا هذا[٤]، وليس الناس إذا ذاك إلا الصحابة والتابعين[٥].

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب (ليس لك من الأمر شيء)، برقم (٤٥٦٠)، ص (٣٧٥)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب استحباب القنوت إذا نزلت بالمسلمين نازلة... برقم (٦٧٥)، ص (٧٨٣).

(٢) ينظر: فتح الباري (٨/ ٧٤).

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار ، برقم (١٠٧٩)، (٢/ ٢٠).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الصلوات، باب من لم ير القنوت في الفجر، (٢/ ٣١٠)، والطبري بنحوه في تهذيب الآثار، برقم (١١٨٦)، (٢/ ٤٠).

(٥) فتح القدير (١/ ٤٣٣).

ج- وعن الأسود (رحمه الله) قال: صليت خلف عمر بن الخطاب رضي الله عنه في السفر والحضر، فما كان يقنت إلا في صلاة الفجر[١].

فكل هذه الآثار تحمل على القنوت في حال النازلة، وأنه يكون في صلاة الفجر خاصة.

القول الثاني: أن القنوت سنة مؤكدة في صلاة الفجر، وإذا نزلت نازلة استحب القنوت في جميع الصلوات. وهذا مشهور مذهب مالك[٢]، والأصح المشهور من مذهب الشافعية[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- عن أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ « قنت شهراً يدعو عليهم، ثم ترك، فأما الصبح فلم يزل يقنت حتى فارق الدنيا »[٤]. فهذا نص

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القنوت، برقم (٣١١١)، (٢/٢٨٩)، وبنحوه أخرجه البغوي في شرح السنة، في باب القنوت، (٣/١٢٤).

(٢) ينظر: المدونة (١/١٠٢)، والتلقين، (١/١٠٢)، والكافي، لابن عبد البر، ص ٧٤، والقبس (١/٣٤٣).

(٣) ينظر: الأم (١/٢٣٦)، والحاوي (١/١٩٧)، والمجموع (٣/٤٣٥)، ومغني المحتاج (١/١٦٨)، والأذكار ص (٦٥).

(٤) أخرجه أحمد في المسند، أبواب القنوت، برقم (٦٩٩)، (٤/٣٠٢)، والبيهقي في السنن، كتاب الصلاة ، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القنوت، برقم (٣١٠٤)، (٢/٢٨٧)، والدارقطني، في كتاب الصلاة، باب صفة القنوت وبيان موضعه، (٢/٣٩)، والحديث صححه النووي في المجموع (٣/٤٤٥) قال : (هذا حديث صحيح رواه جماعة من الحفاظ وصححوه)، والبيهقي في السنن (٣/٢٨٧) وقال: (هذا إسناد صحيح سنده ثقة رواته)، وحسن إسناده ابن حجر في نتائج الأفكار (٢/١٣٦)، وقال ابن التركماني في تعليقه على سنن البيهقي (٢/٢٨٧): (كيف يكون سنده صحيحاً، وراويه عن الربيع أبو جعفر عيسى بن هامان الرازي متكلم فيه، قال ابن حنبل والنسائي ليس بالقوي، وقال أبو زرعة يهم كثيراً، وقال=

صحيح صريح في بيان سنية القنوت في الفجر أبداً [1].

٢-وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: لأنا أقربكم صلاة برسول الله ﷺ، فكان أبو هريرة رضي الله عنه يقنت في الركعة الأخيرة من صلاة الصبح بعد ما يقول : « سمع الله لمن حمده، فيدعو للمؤمنين ويلعن الكافرين»[2].

٣- وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: « كان النبي ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع من صلاة الصبح في الركعة الثانية يرفع يديه فيدعو بهذا الدعاء: اللهم اهدني فيمن هديت، وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت وبارك لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، إنك تقضي ولا يقضى عليك، إنه لا يذل من واليت، تباركت وتعاليت»[3].

وجه الدلالة: لفظ « كان » يفيد المواظبة والاستمرار على ذلك[4].

=الفلاس، سيء الحفظ، وقال ابن حبان: (يحدث بالمناكير عن المشاهير) وممن ضعفه ابن القيم في زاد المعاد (٢٧٦/١) وقال: (أبو جعفر الرازي صاحب مناكير، لا يحتج به)، وضعفه ابن الجوزي في العلل المتناهية، (٤٤٤/١) وقال: (هذا حديث لا يصح)، وضعفه العيني في البناية على الهداية (٥٩٢/٢)، وفي عمدة القاري (٧٤/٦).

(١) ينظر: المجموع (٤٤٦/٣).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات، برقم (٢٩٦)، ص(٧٨٣).

(٣) قال ابن حجر في نتائج الأفكار، (١٥٢/٢): أخرجه الحاكم من طريق عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبيه عن أبي هريرة، فذكره، وصححه ورد عليه بأنهم اتفقوا على ضعف عبد الله بن أبي سعيد المقبري، وقال في التقريب، (٣٩٦/١): (متروك)، وضعفه أيضاً ابن الهمام في فتح القدير ، (٤٣١/١)، وابن القيم في زاد المعاد، (٢٧٤/١).

(٤) فتح القدير، (٤٣١/١).

٤-عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقنت في صلاة الصبح والمغرب[١].

فلفظ الحديث يشعر بالمداومة والاستمرار كما سبق. ولا يضر ترك الناس القنوت في صلاة المغرب؛ لأنه ليس بواجب أو دل الإجماع على نسخه فيها[٢]، ولأنه لم يصحبه عمل [٣].

٥- ولأن أكابر الصحابة رضي الله عنهم فعلوه بعده كأبي بكر وعمر وعلي وأبي موسى وسعيد بن المسيب من التابعين، وغيرهم كثير.

أ – فعن العوام بن حمزة - رحمه الله - قال: « سألت أبا عثمان عن القنوت في الصبح قال: بعد الركوع، قلت: عمن؟ قال: عن أبي بكر، وعمر، وعثمان رضي الله عنهم[٤].

ب- وعن أنس بن مالك قال: « صليت مع رسول الله ﷺ فلم يزل يقنت بعد الركوع في صلاة الغداة حتى فارقته، قال: وصليت خلف

---

(١) أخرجه مسلم ، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات، برقم (٣٠٥)، ص (٧٨٣).

(٢) المجموع : (٣/٤٤٦).

(٣) الفواكه الدواني على رسالة أبي زيد القيرواني، (١/٢٨٥).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القنوت، برقم (٣١٠٨)، (٢/٢٨٨)، وقال: (هذا إسناد حسن، ويحيى بن سعيد لا يحدث إلا عن الثقات)، ولم يوافقه ابن التركماني، قال: (كيف يكون إسناداً حسناً، والعوام قال عنه يحيى بن معين: ليس بشيء، وقال أحمد: له أحاديث منكرة، ورواية يحيى بن سعيد عنه إن دلت على ثقته عنده كما مر، فما ذكرناه يدل على ضعفه، والجرح مقدم على التعديل).

عمر بن الخطاب فلم يزل يقنت بعد الركوع في صلاة الغداة حتى فارقته»[1].

ج - وعن سعيد بن المسيب أنه ذكر له قول ابن عمر في القنوت فقال: « أما إنه قنت مع أبيه ولكنه نسي»[2] .

د - وعن عبد الرحمن بن معقل المزني قال: « صليت مع علي رضي الله عنه الفجر فقنت على سبعة نفر..» [3].

هـ - وعن عبد الله بن مغفل قال : « قنت بنا رجلان من أصحاب النبي ﷺ: علي وأبو موسى »[4].

ومثله عن أنس ، وابن عباس، والبراء بن عازب، من الصحابة رضي الله عنهم وكذا من التابعين – رحمهم الله أجمعين- [5].

٦- ولأن القنوت دعاء مسنون في صلاة غير مفروضة، فوجب

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن ، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه لم يترك ....، برقم (٣١٠٧)، (٢/٢٨٨) بنحوه ، والدارقطني في باب صفة القنوت، (٢/٤٠)، وفي إسناده عمرو عن الحسن، قال أبو الطيب في التعليق المغني بهامش سنن الدارقطني (٢/٤٠): (عمرو هو ابن عبيد قال فيه ابن معين لا يكتب حديثه، وقال النسائي: متروك، وقال حميد: كان يكذب على الحسن، وكذا ضعفه جماعة، فلا يقبل روايته).

(٢) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١١٢٨)، (٢/٣٠).

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١٠٧٢)، (٢/١٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب تسمية الرجل في القنوت (٢/٣١٧)، وصحح إسنادها ابن حجر في التلخيص (١/٤٠٠).

(٤) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار ، برقم (١١١٢)، (٢/٢٧)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب من كان يقنت في الفجر ويراه، (٢/٣١٢).

(٥) روى عنهم الطبري في تهذيب الآثار، (٢/ ٢٨، ٢٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب من كان يقنت في الفجر ويراه، (٢/٣١١,٣١٢)، والبيهقي في السنن ، باب ترك القنوت في سائر الصلوات غير الصبح (٢/٢٨٧ .٢٩٢).

أن يكون مسنوناً في صلاة مفروضة، كقوله «اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات»[١].

٧- ولأنها صلاة يجهر فيها بالقراءة، فوجب أن تختص بذكر لا يشاركها فيه غيرها كالجمعة في اختصاصها بالخطبة[٢]، ولأنها أقصر الفرائض، فكان بالزيادة أليق[٣]، وليعود على يومه بالبركة؛ لما فيه من الذلة والخضوع[٤].

وأما كونه إذا نزلت نازلة، استحب القنوت في جميع الصلوات.

١) فلما رواه ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: (قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء في دبر كل صلاة إذا قال: سمع الله لمن حمده من الركعة الآخرة على حي من بني سليم على رعل وذكوان وعصية، ويؤمن من خلفه) [٥].

---

(١) الحاوي (١٩٨/٢).

(٢) المصدر السابق.

(٣) مغني المحتاج (١٦٨/١).

(٤) الفتوحات الربانية (٢٨٩/٢).

(٥) أخرجه أبو داود، في كتاب الوتر، باب القنوت في الصلاة، برقم (١٤٤٣)، ص (١٣٣٠)، وأحمد في المسند ، كتاب القنوت باب القنوت في الصلوات الخمس، (٣٠٧/٣)، والبيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب ترك القنوت في سائر الصلاة، برقم (٣٠٩٨)، (٢٨٥/٢)، والطبري في تهذيب الآثار ، برقم (١٠١٦)، (١/٢) ، والحاكم في مستدركه، كتاب الإمامة، باب القنوت في الصلوات الخمس، برقم (٨٥١)، (٤٨٨/١). وقال: (هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه بهذا اللفظ)، قال النووي في المجموع، (٤٤٣/٣): (إسناده حسن أو صحيح)، وقال الشوكاني في نيل الأوطار (٣٩٠/٢): وليس في إسناده مطعن إلا هلال بن خباب ، فإن فيه مقالاً، وقد وثقه أحمد وابن معين وغيرهما)، وقال عنه ابن حجر في التقريب: (٣٢٨/٢) (صدوق تغير بآخره)، وقال الألباني في إرواء الغليل (١٦٣/٢): (والصواب أنه حسن لحال هلال).

٢) وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قنت في صلاة العتمة في الآخرة، بعد ما قال: سمع الله لمن حمده ... الحديث[١].

٣) وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: « والله لأقرأن بكم صلاة رسول الله ﷺ قال: فكان يقنت في الظهر والعشاء الآخرة، وصلاة الصبح فيدعو للمؤمنين، ويلعن الكفار »[٢].

٤) وعن البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي ﷺ كان يقنت في الصبح والمغرب[٣].

٥) وهكذا فعله الصحابة رضي الله عنهم في النوازل:

أ – فعن إبراهيم قال: « كان علي – رضي الله عنه – يقنت ويدعو على قوم في كل صلاة »[٤].

ب- وعنه قال: كان علي – رضي الله عنه – يقنت في الفجر، وذكر صلاة أخرى، فبلغني أنه قال: وفي صلاة المغرب يدعو على أعدائه؛ لأنه كان محارباً[٥]، ونحوه عن سعيد بن جبير –[٦].

٦- فثبت عنه ﷺ القنوت في الصلوات، والذي استمر عليه عمله

---

(١) أخرجه مسلم، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت إذا نزلت نازلة ...، برقم (٢٩٥)، ص(٧٨٣).

(٢) سبق تخريجه .

(٣) سبق تخريجه .

(٤) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١٠٦٨)، (١٧/٢) .

(٥) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١٠٧٣)، (١٨/٢)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب القنوت في المغرب، بنحوه (٣١٨/٢).

(٦) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١١٦٦)، (٣٦/٢).

القنوت في الصبح، فنمنع حمل القنوت في الفجر على النوازل، بل لمطلق الحاجة لدرء الشرور وجلب الخيور،وهو أولى لعمومه، فيجب المصير إليه، وهذه العلة باقية فيدوم الحكم[١]. قال ابن العربي رحمه الله[٢]: «رأى مالك والشافعي أن ذلك من كَلَب العدو ومقارعته معنى دائم، فدام القنوت بدوامه ».

وأجابوا عن أدلة المانعين من القنوت في الصلاة المكتوبة:

١- أما حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، أن النبي ﷺ دعا على حي من أحياء العرب شهراً ثم تركه.

فالجواب عنه: أن المراد ترك الدعاء على أولئك الكفار ولعنتهم فقط، لا ترك جميع القنوت، أو ترك القنوت في غير الصبح، وهذا التأويل متعين؛ لأن حديث أنس في قوله: « لم يزل يقنت ..» صحيح صريح، فيجب الجمع بينهما[٣]، ومما يدل على هذا التأويل:

أ – رواية أبي هريرة الأخرى: « ثم ترك الدعاء لهم»[٤].

ب- وعن عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله قال: «إنما ترك اللعن»[٥].

---

(١) ينظر: القبس: (١/ ٣٤٤)، والذخيرة (٢/ ٢٣٠).

(٢) القبس (١/ ٣٤٤).

(٣) المجموع (٣/ ٤٤٦)، وينظر الحاوي (٢/ ١٩٨).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه لم يترك أصل القنوت، رقم (٣١٠٣)، (٢/ ٢٨٧)..

وإذا فعل الرسول ﷺ أمراً لحاجة ثم تركه لزوالها لم يكن ذلك نسخاً، بل لو تركه مطلقاً لكان ذلك يدل على جواز الفعل والترك، لا على النهي عن الفعل[1].

٢- أما قولكم أن قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ ناسخ لهذا الحديث.

فالجواب عنه: أن هذا ليس موضع نسخ، وإنما نبه الله تعالى نبيه على أن الأمر ليس إليه، وأنه لا يعلم من الغيب شيئاً إلا ما أعلمه، وأن الأمر كله لله يتوب على من يشاء ويعجل العقوبة لمن يشاء، وأن الأمور بقضاء الله وقدره وعليه فلا نسخ[2].

٣- وأما قولكم: « أنه ثبت القنوت في الفجر والمغرب ثم انتسخ أحدهما فكذا الآخر». فلا يخفى ما فيه، وقد عارضه بعضهم، فقال: أجمعوا على أنه ﷺ قنت في الصبح، ثم اختلفوا هل تركه ؟ فتمسكوا بما أجمعوا عليه ليثبتوا ما اختلفوا فيه؟[3].

٤-وأما حديث أبي مالك الأشجعي، وفيه : « أي بني محدث ». فالجواب عنه: أن رواية الذين أثبتوا القنوت معهم زيادة علم وهم أكثر فوجب تقديمهم[4]، ولأن الآثار متعارضة فيقدم المثبت على النافي[5].

---

(١) الفتاوى (٢٣/٩٨. ١١٩).
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: (٤/١٢٩).
(٣) ينظر: فتح الباري: (٢/ ٥٧٠) ، وشرح الزرقاني على الموطأ (١/٤٥٦).
(٤) المجموع (٣/٤٤٦)، وينظر السنن الكبرى: (٢/٣٠٢).
(٥) شرح الزرقاني (١٤٥٦).

ثم إنه ليس في هذا الحديث دليل على أنهم ما قنتوا قط، بل اتفق أن والده صلى خلف كل منهم، وأخذ بما رأى، ومن المعلوم أنهم كانوا يقنتون في النوازل[١].

٥- وكذلك ما روي عن السلف أنهم كانوا لا يقنتون لا يدل على عدم مشروعية القنوت في الصبح؛ لأن نسيان بعض الصحابة أو غفلته عن بعض السنن لا يقدح في رواية من حفظه وأثبته[٢].

٦- وأما قياسها على سائر الصلوات: فلا يصح؛ لأن الصبح مخالفة لها؛ لما يختص من تقدم الأذان لها والتثويب في أذانها، وكذلك القنوت[٣].

٧- وأما قولكم: (لو كان القنوت سنة لكان نقله متواتراً...). فيرجع عليهم في الوتر، ثم يقال: إنما يجب أن يكون بيانه مستفيضاً ولا يلزم أن يكون نقله متواتراً، ألا ترى أن النبي ﷺ حج في خلق كثير، فبين لهم الحج بياناً مستفيضاً، ولم ينقله من الصحابة إلا اثنا عشر نفساً اختلفوا فيه خمسة منهم: أنه ﷺ أفرد، وأربعة: أنه تمتع ﷺ، وثلاثة: أنه ﷺ قرن[٤] .

---

(١) ينظر: نصب الراية (٢/١٢٦).
(٢) ينظر: السنن الكبرى (٢/٣٠٢).
(٣) الحاوي (٢/١٩٨).
(٤) الحاوي (٢/١٩٨. ١٩٩).

ناقش القائلون بمنع القنوت -إلا في النوازل- أدلة المجيزين فقالوا:

١- أما حديث أنس رضي الله عنه أن النبي ﷺ ما زال يقنت حتى فارق الدنيا... فالجواب عنه من وجوه:

أ – أن الحديث ضعيف ، ضعفه جماعة من المحققين، كما ثبت في تخريجه[١].

ب- وعلى فرض صحته، فهو منسوخ، ودليله: لما سئل أنس بن مالك رضي الله عنه فقيل له: إن قوماً يزعمون أن النبي ﷺ لم يزل يقنت بالفجر، فقال: كذبوا إنما قنت رسول الله ﷺ شهراً واحداً يدعو على أحياء من أحياء المشركين[٢]، فهذا عن أنس صريح في مناقضة رواية أبي جعفر عنه، وفي أنه منسوخ.

وهذا الحديث وإن كان في سنده قيس بن الربيع[٣]، فقد ضعفه يحيى بن معين فقد وثقه غيره، وليس بدون أبي جعفر بل مثله أو

(١) سبق بيانه.

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الوتر، باب القنوت قبل الركوع وبعده: برقم (١٠٠٢)، (٧٨).

(٣) قيس بن الربيع ، أبو محمد الأسدي الكوفي الأحول، الإمام الحافظ المكثر، أحد أوعية العلم على ضعف فيه من قبل حفظه، ولد سنه ٩٠ هـ . حدث عن: أبي إسحاق السبيعي، عمرو بن مرة، وعلقمة بن مرثد وغيرهم. وحدث عنه: شعبة والثوري، وعلي بن الجعد. كان شعبة يثني عليه، وقال أحمد : لين الحديث، وقال النسائي: متروك، قال الذهبي: لا ينبغي أن يترك، وقال ابن حجر: (قيس وإن كان ضعيفاً، لكنه لم يتهم بكذب)، قال ابن حبان: (قد سبرت أحاديث قيس، وتتبعتها، فرأيته صدوقاً، مأموناً حين كان شاباً، فلما كبر ساء حفظه، وامتحن بابن سوء، فكان يدخل عليه الحديث، فوقع في أخباره مناكير)، توفي سنة ١٦٧ هـ ينظر في ترجمته: ميزان الاعتدل (٣/٣٩٦،٣٩٣)، وتهذيب التهذيب (٨/٣٣٩)، وسير أعلام النبلاء (٨/٤١).

أرفع منه، فإن الذين ضعفوا أبا جعفر أكثر ممن ضعف قيساً[١].

ومما يدل على النسخ أيضاً: ما رواه أنس رضي الله عنه: أن النبي ﷺ كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على آخرين[٢].

ولهذا لم يكن أنس نفسه يقنت في الصبح، فعن غالب بن فرقد الطحان قال: كنت عند أنس بن مالك رضي الله عنه شهرين فلم يقنت في صلاة الغداة[٣].

وإذا ثبت النسخ وجب حمل الذي عن أنس من رواية أبي جعفر ونحوه إما على الغلط، أو على طول القيام، فإن طول القيام يسمى قنوتاً؛ لما في الصحيح أنه ﷺ قال « أفضل الصلاة صلاة القيام»[٤]، وهذا ما فسرته الرواية الأخرى، فعن محمد بن سيرين قال: قلت: لأنس:

---

(١) فتح القدير (٤٣٢/١)، وينظر البناية (٥٩٢/٢)، وزاد المعاد (٢٧٥/١)، وأبو جعفر: هو عيسى بن هامان، عالم الري، ولد في حدود التسعين، في حياة بقايا الصحابة. حدث عن: عطاء بن أبي رباح، وقتادة، والربيع بن أنس وجماعة. وحدث عنه: ابنه عبد الله، وخلف بن الوليد، وعلي بن الجعد.

قال أحمد والنسائي وغيرهما: ليس بالقوي، وقال أبو زرعة: يهم كثيراً، وقال ابن حبان: أصله من مرو ، انتقل إلى الري، وكان ممن ينفرد بالمناكير عن المشاهير، توفي سنة (٢٦٠ هـ). ينظر ترجمته ميزان الاعتدال (٣١٩/٣ . ٣٢٠) ، وشذرات الذهب (٢٥٢/١)، وسير أعلام النبلاء، (٣٤٦/٧).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٣١٤/١)، وأصله في البخاري من حديث أبي هريرة: (كان لا يقنت إلا أن يدعو لأحد ...)، وصحح إسناده ابن الهمام في فتح القدير (٤٣٢/١)، وابن حجر في الفتح (٧٤/٨) ، وأورده الهيثمي في المجمع عن ابن عباس (١٣٧/٢)، وعزاه الطبراني في الكبير وقال : (رجاله ثقات).

(٣) أخرجه الطبراني في معجمه الكبير، برقم (٦٩٣)، (٢٤٥/١).

(٤) أخرجه مسلم، في كتاب صلاة المسافرين، باب أفضل الصلاة طول القنوت، برقم (١٦٤)، ص(٧٩٦).

قنت رسول الله ﷺ في صلاة الصبح قال: نعم بعد الركوع يسيراً[1].

فأخبر أن قنوته كان يسيراً، وكان بعد الركوع، وعليه فيكون معنى الحديث: ما زال رسول الله ﷺ يطيل القيام في صلاة الغداة حتى فارق الدنيا أو يحمل على قنوت النوازل، من أنه لم يزل يقنت في النوازل وهو ظاهر ما قدمناه عن أنس[2] رضي الله عنه « كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم ...» [3].

٢- وأما حديث أبي هريرة رضي الله عنه: « أنه قال لأقرأن بكم صلاة الرسول ثم قنت ...» فالجواب عنه من وجوه:

أ – أن هذا منسوخ، فكل ما جاء في القنوت في صلاة الفرض قد نسخ على ما بينا[4].

ب- ويحتمل أن أبا هريرة لم يعلم بنزول الآية، فكان يعمل على ما علم من فعل رسول الله ﷺ وقنوته إلى أن مات؛ لأن الحجة لم تثبت عنده بخلاف ذلك، ألا ترى أن عبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن أبي بكر – رضي الله عنهما – لما علما بنزول الآية، وعلما بكونها ناسخاً لما كان رسول الله ﷺ يفعل تركا ذلك[5].

---

(١) أخرجه مسلم، في كتاب المساجد، باب استحباب القنوت إذا نزلت نازلة...، برقم (٢٩٨)، ص(٧٨٣).

(٢) ينظر: فتح القدير: (١/ ٤٣٢)، والمغني (٢/ ٥٨٦)، وعمدة القاري (٦/ ٧٤)، وكشاف القناع (١/ ٥٦٠)، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب (١/ ١٧٨)، والفتاوى (٢٣/ ١٠١).

(٣) سبق تخريجه .

(٤) ينظر: المصادر السابقة.

(٥) ينظر: البناية: (٢/ ٥٩١)، وعمدة القاري (٦/ ٧٢).

ج- أو لعله أراد بيان أن القنوت والدعاء للمؤمنين وعلى الكافرين، قد كان من رسول الله ﷺ، لا أنه مستمر؛ لاعترافهم بأن القنوت المستمر ليس يسن فيه الدعاء لهؤلاء، وعلى هؤلاء في كل صبح[١]، فأحب أبو هريرة أن يعلمهم أن مثل هذا القنوت سنة، وأن رسول الله ﷺ فعله[٢].

٤- وأما حديث: «كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه دعا بالقنوت..». فما أبين الاحتجاج به لو كان صحيحاً أو حسناً[٣]، ولكن الحديث ضعيف لا يحتج به؛ لأن فيه راوياً متروكاً[٤].

٥- وأما حديث: « أن النبي ﷺ كان يقنت في المغرب والفجر..» فكيف تستدل به الشافعية وهم لا يرون القنوت في المغرب، فيعملون ببعض الحديث ويتركون بعضه، وهذا تحكم[٥].

٦- وأما ما روي عن الصحابة أنهم قنتوا: فيحمل على أنه كان في أوقات النوازل، فأكثر الروايات عن عمر رضي الله عنه أنه لم يكن يقنت، فدل على أن قنوته كان في وقت نازلة[٦].

٧- وأما قول سعيد رضي الله عنه عن ابن عمر أنه نسي: فالجواب

---

(١) فتح القدير (١/٤٣٢).

(٢) زاد المعاد (١/٢٧٤).

(٣) زاد المعاد (١/٢٧٤).

(٤) هو: عبد الله بن سعيد المقبري. وقد سبق قريبا بيان حاله.

(٥) البناية (٢/٥٩١).

(٦) ينظر: المغني: (٢/٥٨٦)،وقال ابن التركماني في تعليقه على سنن البيهقي (٢/٢٩٠): (والطرق التي أوردها البيهقي عن عمر رضي الله عنه في القنوت لا يخلو عن نظر، كما مر بيانه ...، والمشهور عنه عدمه على ما تقتضيه الأسانيد الصحيحة التي ذكرناها).

عنه: أن نسبة ابن عمر إلى النسيان في مثل هذا في غاية البعد، وإنما يقرب ادعاء نسيانه في الأمور التي تسمع وتحفظ، أو الأفعال التي تفعل أحياناً في العمر، أما فعلٌ يقصد الإنسان إلى فعله كل غداة، مع خلق كلهم يفعله ثم من صبح إلى صبح ينساه بالكلية ويقول: «ما شهدت ولا علمت »، ويتركه مع أنه يصبح فيرى غيره يفعله فلا يتذكر، فلا يكون مع شيء من العقل.

وبما قدمناه نقطع بأن القنوت لم يكن سنة راتبة، إذ لو كان راتبة يفعله ﷺ كل صبح ويرفع صوته، ويؤمن عليه أصحابه دائماً إلى أن فارق الدنيا، ثم لا يكون ذلك معلوماً عند الأمة، بل يضيعه أكثر أمته وجمهور أصحابه، بل كلهم، حتى يقول من يقول منهم: إنه محدث، بل كان سبيله أن ينقل كنقل جهر القراءة ومخافتتها وأعداد الركعات.

وأقرب الأمور في توجيه نسبة سعيد النسيان لابن عمر- إن صح عنه – أن يراد قنوت النازلة، يعني قنت مع أبيه في النازلة ولكنه نسي، فإن هذا شيء لا يواظب عليه؛ لعدم لزوم سببه[1].

٨- وأما قولكم أنه يقنت في النوازل في كل صلاة: لحديث: « قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في كل صلاة ..».

(١) ينظر: فتح القدير: (١/ ٤٣٣. ٤٣٤)، وزاد المعاد (٢/ ٢٧١)، والبناية (٢/ ٥٩٤)، والفتاوى (٢٢/ ٢٧٠)، وإعلام الموقعين (٢/ ٣٩٠).

فالجواب عنه: أن هذا الحديث غير صحيح لعلل:

إحداها: أنه خبر لا يعرف له مخرج يصح عن ابن عباس إلا من هذا الوجه.

والثانية: لأنه من نقل عكرمة، عن ابن عباس، وفي نقل عكرمة عندهم نظر يجب التثبت فيه من أجله.

والثالثة: أن المعروف عن ابن عباس من روايته القنوت في الصبح إنما هو عن عمر رضي الله عنه دون الرواية عن النبي ﷺ[١].

٩- وأما قولكم في الجواب عن حديث أبي مالك الأشجعي أن الآثار تعارضت فنقدم المثبت ... إلخ.

فالجواب عنه: أننا لا نقول إن ههنا تعارضاً حتى نعمل بالمثبت، بل ندعي النسخ كما ذكرنا وجهه، وممن قال بالنسخ ههنا الزهري، والله أعلم[٢].

أما قولكم: « أن ذلك من كلب العدو ومقارعته معنى دائم فدام القنوت بدوامه ...»

فالجواب عنه: أنه لم يقل بهذا أحد، ولم يزل النبي ﷺ محارباً للمشركين إلى أن توفاه الله، ولم يقنت في الصلوات؛ لأنه لو قنت فيهن لاشتهر النقل به[٣].

---

(١) ينظر: تهذيب الآثار: (١/٢) والمغني (٥٨٨/٢).

(٢) عمدة القاري (٢٣/٧)

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء: (٢١٥/١).

فاتضح مما سبق أن القنوت في الفجر لم يكن سنة راتبة استمر عليها إلى أن مات؛ ولهذا صرح العلماء – رحمهم الله -: « بأنه لا يصح في هذا الباب شيء عن رسول الله ﷺ[1]، يعني مداومة القنوت في الفجر».

القول الثالث: لا يشرع القنوت في شيء من الصلوات، بل ذلك بدعة. وهذا قول بعض المالكية[2]، ووجه عند الشافعية[3]، ورواية عند الحنابلة[4]. واستدلوا بما يلي:

١- عن أم سلمة رضي الله عنها عن النبي ﷺ: «أنه نهى عن القنوت في الصبح »[5].

٢- وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: « ما قنت رسول الله ﷺ في شيء من صلاته»[6].

---

(١) التحديث بما لا يصح فيه حديث ص (٥٩) ، ونسبه للموصلي في كتاب المغني عن الحفظ والكتاب في قولهم: « لا يصح شيء في هذا الباب» ص (٢٨١- ٢٨٤)

(٢) ينظر: حاشية الدسوقي (٢٤٨/١) ، ومواهب الجليل (٥٣٦/١)

(٣) ينظر: المجموع (٤٣٧/٣).

(٤) ينظر: الإنصاف (١٧٠/٢).

(٥) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة ، باب من لم ير القنوت في الصبح، برقم (٣١٦٠)، (٣٠٣/٢)، والدارقطني، باب صفة القنوت، (٣٨/٢). وقال: (حديث مرسل؛ لأن نافعاً لم يلق أم سلمة، ولا يصح سماعه منها، ومحمد بن يعلى زنبور، وعبد الله بن نافع وعنبسة، كلهم ضعفاء)، وضعفه الزيلعي في نصب الراية (١٢٩/٢)، وأخرجه ابن ماجه، كتاب إقامة الصلوات، باب ما جاء في القنوت في الفجر، برقم (١٢٤٢) ، ص (٢٥٥٠) . وقال البوصيري في مصباح الزجاجة (٨٠/٢): (هذا إسناد ضعيف).

(٦) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب من لم ير القنوت الصبح ، برقم (٣١٥٤)، (٣٠١/٢)، وقال : (فيه محمد بن جابر السحيمي وهو متروك)، وأورده الهيثمي في=

٣- وعن ابن عباس رضي الله عنه: «القنوت في الصبح بدعة»[١].

٤- وفي الموطأ: أن عبد الله بن عمر كان لا يقنت في شيء من الصلاة[٢].

وعن أبي مجلز قال: « صليت مع ابن عمر – رضي الله عنهما - الصبح فلم يقنت، فقلت له: لا أراك تقنت؟ فقال: ما أحفظه عن أحد من أصحابنا»[٣].

أجاب القائلون بمشروعية القنوت بما يلي:

١- أنه ثبت من فعل النبي ﷺ فهو مرتفع عن درجة المباح[٤]. فكيف يكون بدعة.

٢- وأما حديث أم سلمة رضي الله عنها: « أنه نهى عن القنوت». فالجواب عنه: أنه حديث ضعيف؛ لأنه مسلسل بالضعفاء، كما ثبت في تخريجه.

=المجمع بنحوه، (١٣٦/٢)، وعزاه إلى الطبراني في الأوسط، وقال: (محمد بن جابر اليامي وهو صدوق، ولكنه كان أعمى واختلط عليه حديثه، وكان يلقن).

(١) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب من لم ير القنوت في الصبح، برقم (٣١٥٩)، (٣٠٣/٢)، وقال: (لا يصح، وأبو ليلى الكوفي متروك)، وأخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب من كان لا يقنت في الفجر، (٣١١/٢)، والدارقطني في صفة القنوت، (٤١/٢)، وقال أبو الطيب في تعليقه: (والحديث ضعيف؛ لأن محمد بن أبان وأبه مجهولان)، وضعفه الألباني في الإرواء (١٨٣/٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب من لم ير القنوت في الصبح، برقم (٣١٥٧)، (٣٠٢/٢)، وأورده الهيثمي في المجمع، باب القنوت (١٣٧/٢)، وعزاه إلى الطبراني في الكبير، وقال: (رجاله ثقات).

(٤) فتح الباري (٥٦٨/٢).

٣- وأما حديث ابن مسعود : « لم يقنت في شيء من صلاته ..».

فالجواب عنه: أنه حديث شديد الضعف؛ لأن فيه راوياً متروكاً.

٤- وكذا حديث ابن عباس ضعيف جداً، فيه راوٍ متروك.

٥- وأما حديث ابن عمر. فالجواب عنه: أنه لم يحفظه أو نسيه وقد حفظه أنس والبراء بن عازب، وغيرهما فقدم من حفظ[١].

القول الرابع: لا يشرع القنوت في شيء من الصلوات إلا إذا نزلت نازلة فيستحب القنوت في الصلوات الخمس -خلا الجمعة- وهذا الصحيح من مذهب الحنابلة[٢]، واختاره ابن تيمية [٣]، وابن القيم [٤]، وابن حجر من الشافعية[٥].

واستدلوا بما يلي:

١- حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: « بينما النبي ﷺ يصلي العشاء إذ قال سمع الله لمن حمده، ثم قال: اللهم انج عياش بن ربيعة... الحديث»[٦].

٢- عن ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: « أنه سمع النبي ﷺ

---

(١) ينظر: المجموع: (٣/٤٤٦)، والبيهقي في السنن (٢/٣٠٢).

(٢) ينظر: الإنصاف: (٢/١٧١)، والإقناع (١/١٤٥)، والفروع (١/٤٨٤).

(٣) ينظر: الفتاوى: (٢٣/١٠٢).

(٤) ينظر: زاد المعاد: (١/٢٧١).

(٥) ينظر: التلخيص الحبير: (١/٤٠١).

(٦) أخرجه مسلم ، كتاب المساجد باب استحباب القنوت إذا نزلت نازلة رقم ٢٩٥ .

إذا رفع رأسه من الركوع من الركعة الأخيرة من الفجر يقول: اللهم العن فلاناً... الحديث»[١].

٣- عن البراء بن عازب قال: « قنت رسول الله ﷺ في صلاة المغرب والفجر »[٢].

٤- عن أبي هريرة قال: « لأقرأن بكم صلاة رسول الله ﷺ فيه؛ فكان أبو هريرة يقنت في الركعة الأخيرة من صلاة الظهر والعشاء الآخرة، وصلاة الصبح»[٣].

٥-وعن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: « قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح»[٤].

هذه الأحاديث صحيحة صريحة في أنه إذا نزلت نازلة يشرع القنوت في جميع الصلوات، ولا يخص القنوت بالفجر.

٦- أن النبي ﷺ لم يكن يخص الفجر بالقنوت، بل كان أكثر قنوته فيها لأجل ما شرع فيها من التطويل، ولاتصالها بصلاة الليل، وقربها من السحر، وساعة الإجابة[٥].

وأما كونه لا يشرع القنوت في الجمعة؛ فالدليل عليه ما يلي:

---

(١) أخرجه البخاري ، كتاب التفسير، باب (ليس لك من الأمر شيء)، برقم (٤٥٥٩)، ص٣٧٥٠.
(٢) سبق تخريجه.
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) ينظر: زاد المعاد (١/٢٧٣).

١) عن نافع قال: « لم يكن عبد الله بن عمر يقنت في الفجر، والجمعة»[١]، وهكذا روي عن المغيرة بن شعبة والنعمان بن بشير وعلي بن أبي طالب أنهم كانوا لا يقنتون في الجمعة[٢].

٢) وعن إبراهيم قال: « القنوت في الجمعة بدعة» وهكذا روي عن السلف أنهم كانوا يكرهون القنوت في الجمعة[٣].

٣) ولأنها صلاة مستقلة لا تدخل في مسمى الظهر عند الإطلاق[٤]. وللاستغناء عنه بالدعاء في خطبتها[٥].

وقيل : الظاهر أنه يقنت حتى في صلاة الجمعة[٦]، لحديث رواه البراء بن عازب: « أن النبي ﷺ كان لا يصلي صلاة مكتوبة إلا قنت فيها »[٧].

فيدل على مشروعية القنوت في الجمعة لدخولها في كونها صلاة مكتوبة.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢/١٣٧) باب في القنوت في الجمعة.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (نفس الإحالة السابقة).

(٣) نفس الإحالة السابقة، ونسبه إلى مكحول، وعمر بن عبد العزيز وغيرهما.

(٤) الشرح الممتع (٤/٦٢).

(٥) كشاف القناع (٢/٥٠٠) ، والشرح الممتع (٤/٦٢).

(٦) الإنصاف (٢/١٧٢)، والشرح الممتع (٤/٦٤).

(٧) أخرجه الدارقطني في سننه، باب صفة القنوت، (٢/٣٧)، وأخرجه البيهقي في السنن، باب القنوت في الصلوات عند النازلة، برقم (٣٠٩٢)، (٢/٢٨٣). وأورده الهيثمي في المجمع في كتاب الصلاة، باب القنوت، (٢/١٣٩)، وعزاه إلى الطبراني في الأوسط، وقال: (رجاله ثقات)، وفي إسناده محمد بن أنس قال عنه ابن حجر في التقريب (٢/١٥٧): (صدوق، يغرب)، وقال ابن القيم في زاد المعاد (١/ ٢٨٠): (هذا الإسناد لا تقوم به حجة).

فالجواب عنه من وجهين:

أ – أنه حديث لا تقوم به حجة؛ لضعف إسناده.

ب- وعلى فرض صحته فيحمل على أن المقصود بالقنوت الدعاء، فيكون الحديث صحيحاً من جهة المعنى، فإن النبي ﷺ لم يصل صلاة مكتوبة إلا دعا فيها(١).

قال الشافعي رحمه الله (٢): « حكي عدد صلاة النبي ﷺ الجمعة فما علمت أحداً منهم حكى أنه قنت فيها إلا أن تكون دخلت في جملة قنوته في الصلوات كلهن حين قنت على قتلة أهل بئر معونة».

القول الخامس: يشرع القنوت في النوازل في الفجر والمغرب فقط. وهذا رواية عند الحنابلة(٣).

واستدلوا بما يلي:

١- عن البراء بن عازب – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ «قنت في الصبح والمغرب»(٤).

٢- وروي عن علي – رضي الله عنه - : « أنه قنت في المغرب»(٥).

---

(١) ينظر: زاد المعاد: (١/ ٢٨٠).

(٢) الأم (١/ ٢٣٦).

(٣) ينظر: المغني: (٢/ ٥٨٧)، وشرح الزركشي (٢/ ٧٧)، والإنصاف (٢/ ١٧١).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب في القنوت في المغرب (٢/ ٣١٨)، والشافعي في الأم (٤/ ١٧٤).

٣- وعن أنس – رضي الله عنه – قال: « صلاتان كان يقنت فيهما المغرب والفجر»[١].

٤- ولأنهما صلاتا جهر في طرفي النهار[٢].

ويمكن الإجابة عن أدلتهم:

أنه ثبت عن النبي ﷺ القنوت في جميع الصلوات كما في الأحاديث السابقة.

القول السادس: يستحب القنوت في النوازل في كل صلاة جهر فيقنت في الفجر والمغرب والعشاء. وهذا قول عند الحنفية[٣]، ورواية عند الحنابلة[٤].

واستدلوا بما يلي:

١- سئل أبو جعفر عن القنوت، فقال: «كل صلاة يجهر فيها ففيها القنوت»[٥].

٢- وقياساً على القنوت في الفجر[٦]:

ويمكن الإجابة عن أدلتهم: بأنه ثبت عن النبي ﷺ أنه قنت في الظهر والعصر.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الوتر ، باب القنوت قبل الركوع وبعده، برقم (١٠٠٤)، ص(٧٨).
(٢) المغني (٢/٥٨٧).
(٣) ينظر: حاشية ابن عابدين: (٢/١١).
(٤) ينظر: المغني: (٢/٥٨٧)، والإنصاف (٢/١٧١).
(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، (باب في القنوت في المغرب) (٢/٣١٨).
(٦) المغني (٢/٥٨٧).

الترجيح: من خلال ما سبق يترجح – والله أعلم – القول الرابع وهو مشروعية القنوت في الصلوات الخمس عند النوازل وكراهته عند عدمها[١] وذلك لأمور:

١) لقوة أدلته ووجاهتها.

٢) ولكونه قولاً وسطاً بين الأقوال، وبه تجتمع الأدلة.

٣) ولضعف أدلة المخالفين، بما ورد عليها من مناقشة.

المسألة الثانية: هل ينكر على من داوم على القنوت في الفجر من غير نازلة؟!

وهل يُنكر على من أنكره عند النوازل؟

قال ابن القيم في الزاد: « ولا ريب أن رسول ﷺ فعل ذلك ثم تركه، فأحب أبو هريرة أن يعلمهم أن مثل هذا القنوت سنة، وأن رسول الله ﷺ فعله، وهذا رد على أهل الكوفة الذين يكرهون القنوت في الفجر مطلقاً عند النوازل[٢] وغيرها، ويقولون: هو منسوخ وفعله بدعة. فأهل الحديث متوسطون بين هؤلاء وبين من استحبه عند النوازل وغيرها، وهم أسعد بالحديث من الطائفتين؛ فإنهم يقنتون حيث قنت رسول الله

(١) وبهذا أفتت اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، (٧/٤٢).

(٢) قال شعيب وعبد القادر الأرناؤوط في حاشية الزاد (١/٢٧٤): « فيه نظر ؛ فقد قال العلامة الحلبي في الشرح الكبير (٤٢٠) ، (وهو من الحنفية) : فتكون شرعية – أي شرعية القنوت في النوازل – مستمرة ، وهو محل من قنت من الصحابة بعد النبي ﷺ وهو مذهبنا – أي الحنفية – وعليه الجمهور ، وقال الإمام أبو جعفر الطحاوي: « إنما لا يقنت عندنا في صلاة الفجر من غير بلية، فإذا وقعت فتنة أو بلية فلا بأس ؛ فعله رسول الله ﷺ» ا هـ.

ﷺ، ويتركونه حيث تركه، فيقتدون به في فعله وتركه، ويقولون: فعله سنة وتركه سنة، ومع هذا لا ينكرون على من داوم عليه، ولا يكرهون فعله، ولا يرونه بدعة، ولا فاعله مخالفاً للسنة، كما لا ينكرون على من أنكره عند النوازل، ولا يرون تركه بدعة ولا تاركه مخالفاً للسنة، بل من قنت فقد أحسن، ومن تركه فقد أحسن»[1] أ.هـ.

- قال الذهبي في تنقيح التحقيق: « وهذا كله في قنوت النوازل خاصة، فإما أن يكون راتباً دائماً في الصبح بعد الركوع، وأن يكون جهراً، وأن يكون بـ: « اللهم اهدنا فيمن هديت ...» فلا قائل مثل هذا، والحالة هذه، ولو لازمه النبي ﷺ لنقل نقل كافة، ولتوافرت الهمم والدواعي على نقله، ولاستحال كتمانه عادة »[2] أ. هـ.

والإنكار على من قنت في الصبح من غير نازلة هو اختيار سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم -رحمه الله- كما جاء ذلك في فتاويه، ونص الفتوى:

«من محمد بن إبراهيم إلى حضرة فضيلة رئيس عام هيئات الأمر بالمعروف بالحجاز «الموقر »:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وبعد :

لقد وردنا من فضيلة نائبنا بالمنطقة الغربية خطابٌ برقم ٢٥٥٢ في ٢-٣-٨١ هـ حول المكاتبة بشأن ما لاحظه رئيس هيئة الأمر

(١) زاد المعاد: (١/ ٢٧٤-٢٧٥) .

(٢) تنقيح التحقيق: (٣/ ٢٠٥).

بالمعروف بالليث عن مداومة أهالي تلك الجهة على القنوت في صلاة الصبح، وأنه إذا سها أحدهم عن ذلك سجد للسهو، وكذلك تعليق التمائم والحروز ومبالغتهم في ذلك وحيث إن النبي ﷺ لم يقنت إلا في النوازل، ولم يداوم على القنوت، ولا أحد من خلفائه الراشدين رضي الله عنهم فقد أبلغنا فضيلة نائبنا بالمنطقة الغربية بوجوب منعهم عن القنوت والسجود له؛ لأن هذا السجود مبطل للصلاة، واقتضاء منعهم عن التمائم منعاً باتاً، وتحذيرهم عن كل ما ذكر ، لذا نلفت نظركم إلى بذل الوسع في تغيير هذه الأفعال، والله يحفظكم، رئيس القضاء»[١] اهـ.

المبحث الرابع: حكم القنوت في غير الفرائض (في السنن والنوافل)؟

اختلف العلماء في القنوت في غير الفرائض الخمس - كالقنوت في الاستسقاء، والعيدين، والجنازة، والسنن، والنوافل وغيرها - على مذهبين:

الأول: للحنفية[٢] والمالكية[٣] والحنابلة[٤]: وهو أنه لا يقنت في غير الفرائض الخمس.

---

(١) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (١/٢٤٢-٢٤٣).

(٢) بالنسبة للحنفية يرون القنوت في صلاة الفجر خاصة. ينظر المبسوط ١/١٦٥ - ومختصر القدوري ، ص ٢٩.

(٣) انظر: شرح الزرقاني (١/٢١٢).

(٤) انظر: الإنصاف (٤/١٣٨)، والشرح الممتع (٤/٥٦-٥٩).

الثاني: للشافعية [1]: وهو أنه لا بأس بالقنوت عند نازلة في غير الفرائض.

الترجيح: لعل الأقرب -والله أعلم- ما ذهب إليه المالكية والحنابلة: أنه لا يقنت في غير الفرائض الخمس؛ فلم يثبت عن النبي ﷺ في حديث صحيح [2] أنه قنت في غير الفرائض الخمس، بل الثابت المنصوص عليه كما في حديث ابن عباس : « أنه ﷺ قنت في الصبح ، والظهر، والعصر، والمغرب، والعشاء» فنصَّ الحديث على الفرائض الخمس دون غيرها من الصلوات الأخرى.

ولأن دعاء القنوت عبادة خاصة في مكان خاص، فالقول بمشروعيته في غير الفرائض الخمس يحتاج إلى دليل، ولا دليل فلا قنوت. وهو اختيار جمع من المحققين منهم: شيخ الإسلام[3]، والموفق، والشارح[4]، وهو المفهوم من كلام الشيخ ابن عثيمين قال في الشرح الممتع: « قوله: (ويكره قنوته): أي المصلي في غير وتر، يشمل القنوت في الفرائض، والرواتب، وفي النوافل الأخرى، فكلها لا يقنت فيها مهما كان الأمر؛ وذلك لأن القنوت دعاء خاص، في مكان خاص في عبادة خاصة، وهذه الخصوصيات الثلاث تحتاج إلى دليل؛ أي أنها لا تدخل في عموم

---

(١) انظر المجموع: (٣/٤٥٨-٤٥٩)، ونهاية المحتاج (١/٥٠٩).

(٢) فيما وقفت عليه.

(٣) انظر: الإنصاف: (٤/١٣٨).

(٤) انظر: حاشية ابن قاسم: (٢/١٩٨) ، والمغني (٢/٥٨٧)، والشرح الكبير (٤/١٣٧).

استحباب الدعاء، فلو قال قائل: أليس القنوت دعاء فليكن مستحباً ؟ الجواب: نقول : هو دعاء خاص في مكان خاص في عبادة خاصة، ومثل هذا يحتاج إلى دليل؛ فإن الشيء الذي يستحب على سبيل الإطلاق لا يمكن أن تجعله مستحباً إلى سبيل التخصيص والتقييد إلا بدليل»[١].

وهل ينكر على من قنت في غير الفرائض ؟!

الظاهر أنه ينكر عليه؛ لأن مبنى العبادات على التوقيف، ومن زاد فعليه الدليل، وإلا صار مبتدعاً في الدين. والله أعلم.

المبحث الخامس: محل القنوت في الفرائض.

اختلف العلماء في محل القنوت على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يستحب القنوت قبل الركوع. وهذا مشهور مذهب مالك[٢]. واستدلوا بما يلي:

١- عن عاصم الأحول قال: « سألت أنس بن مالك رضي الله عنه عن القنوت، فقال: قد كان القنوت، قلت: قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله، قال: فإن فلاناً أخبرني عنك أنك قلت: بعد الركوع، فقال: كذب، إنما قنت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهراً... الحديث» [٣].

---

(١) انظر: الشرح الممتع: (٤/٥٦).

(٢) ينظر: التلقين: (١/١٠٢)، الكافي، ص ٧٤، حاشية العدوي، (١/٢٣٩).

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الوتر، باب القنوت قبل الركوع، وبعده، برقم (١٠٠٢)، ص٧٨، ومسلم، كتاب المساجد، باب استحباب القنوت إذا نزلت نازلة ...، برقم ٦٧٧، ص (٧٨٣).

ووجه الدلالة أنه نص في موضع الخلاف[1]، فيدل على أن السنة في القنوت مطلقاً أن يكون قبل الركوع سواء كان في الفرض أو الوتر؛ لما ورد في رواية أخرى عن عاصم الأحول قال: « سألت أنساً عن القنوت في الصلاة؟»[2] أي جميع صلوات الفرض[3].

٢- عن أنس بن مالك – رضي الله عنه – قال: « قنت رسول الله ﷺ في صلاة الغداة بعد الركوع، وقنت أبو بكر – رضي الله عنه – بعد الركوع، وقنت عمر – رضي الله عنه – بعد الركوع، وقنت عثمان – رضي الله عنه – بعد الركوع صدراً من خلافته، ثم طلب إليه المهاجرون والأنصار، فقدم القنوت قبل الركوع»[4].

ووجه الدلالة: أن القنوت قبل الركوع، آخر ما استقر عليه فعل عثمان – رضي الله عنه – بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم[5].

٣- أن رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يدعو على أحد أو يدعو لأحد قنت بعد الركوع[6].

---

(١) المنتقى (٢/٢٨٩).

(٢) أخرجها البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع، برقم (٤٠٩٦)، ص (٣٣٥).

(٣) ينظر: عمدة القاري: (٧/١٩)

(٤) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١٠٤٧) ، (٢/١١)، والبيهقي في السنن، باب الدليل على القنوت بعد الركوع، برقم (٣١٣٧)، (٢/٢٩٦)، وقال: (خليد بن دعلج لا يحتج به)، وقال في تحفة الأحوذي (٢/٤٦٣): (قال العراقي: إسناده جيد)، وينظر نيل الأوطار (٣/٥٢)، وصحح إسناده الألباني في الإرواء (٢/١٦١).

(٥) ينظر: حاشية العدوي: (١/٢٣٩).

(٦) سبق تخريجه.

ووجه الدلالة: أن القنوت إنما يكون بعد الركوع عند إرادة الدعاء على قوم أو لقوم[١].

٤- سأل رجل أنساً عن القنوت، أبعد الركوع أو عند الفراغ من القراءة؟ قال: «لا، بل عند الفراغ من القراءة»[٢].

٥- أن هذا فعل الصحابة رضي الله عنهم:

أ – عن عمر وعلي وأبي موسى أنهم قنتوا في الفجر قبل الركوع[٣]، فقد كان عمر – رضي الله عنه -« يقول في صلاة الصبح بعد القراءة قبل الركوع: اللهم إياك نعبد... الحديث»[٤].

ب- وعن علي – رضي الله عنه- أنه كان يقنت في صلاة الصبح قبل الركوع[٥].

ج- وعن أبي رجاء قال: صليت مع ابن عباس في مسجد البصرة

---

(١) فتح الباري، (٨/ ٧٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع، (٤٠٨٨)، ص (٣٣٥).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢/ ٣١٣)، وأخرجه المروزي في مختصر قيام الليل، باب القنوت قبل الركوع، ص (٢٩٣).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، باب ما يدعو به في قنوت الفجر (٢/ ٣١٢) ، والبيهقي في سننه (٢/ ٢٩٩) ، برقم (٣١٤٤) وقال: (إسناده صحيح)، وقال الألباني في الإرواء (٢/ ١٧٠) عن رواية ابن أبي شيبة: (هذا سند رجاله كلهم ثقات رجال الشيخين ولولا عنعنة ابن جريج لكان حرياً بالصحة)، وصحح رواية البيهقي في الإرواء (٢/ ١٧١).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه: (٢/ ٣١٣)، والطبري في تهذيب الآثار، برقم (١١٦) ، (٢/ ٢٨)، وقال الألباني في الإرواء،(٢/ ١٦٦): (أما الرواية عن علي فلا تصح لا قبل الركوع ولا بعده).

صلاة الغداة فقنت بنا قبل الركوع[١].

د- وعن البراء – رضي الله عنه – أنه كان يقنت قبل الركعة[٢].

هـ- وعن أنس – رضي الله عنه – أنه قنت قبل الركوع في صلاة الغداة[٣]. وهكذا عن التابعين أنهم قنتوا قبل الركوع[٤].

٦-ومن جهة المعنى: أن القنوت قبل الركوع أولى؛ لأنه سبب لإدراك صلاة بعض من يأتي ممن سبقه الإمام، وإذا جعل بعد الركوع لم يكن فيه فائدة[٥]، فلذلك قنتوا قبل الركوع لما كان أصلح للأمة، وأرفق بهم في إدراكهم الركعة[٦].

القول الثاني: يستحب القنوت بعد الركوع. وهذا مذهب الحنفية[٧]، وبعض المالكية[٨]، ومذهب الشافعية[٩]، والحنابلة[١٠].

---

(١) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١١١٨)، (٢/٢٨)، وابن أبي شيبة في مصنفه، باب القنوت قبل الركوع وبعده، (٢/٣١٣). قال الألباني في إرواء الغليل (٢/١٦٥): (وروى الطحاوي، وابن أبي شيبة من طرق أخرى عن عمر أنه قنت في الفجر قبل الركوع، وبعضها صحيح الإسناد، وروى ابن أبي شيبة مثله بإسنادين عن ابن عباس، وكلاهما صحيح).

(٢) أخرجه الطبري بنحوه في تهذيب الآثار، برقم (١١٢٠) ، ص ٢٩، وابن أبي شيبة في مصنفه، في قنوت الفجر قبل الركوع (٢/٣١٣).

(٣) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١١١٧) ، ص (٢٨).

(٤) روى عنهم الطبري في تهذيب الآثار (٢٨. ٢٩)، وابن أبي شيبة في مصنفه ص(٣١٢- ٣١٤).

(٥) المنتقي (٢/٢٨٩).

(٦) ينظر: القبس: (١/٣٤٥)، والمعونة (١/١١٣).

(٧) ينظر: حاشية ابن عابدين: (٢/١٢).

(٨) ينظر: المنتقى: (٢/٢٨)، وحاشية العدوي (١/٢٣٩).

(٩) ينظر: الحاوي: (٢/٢٠١)، والمجموع (٣/٤٤٧)، وشرح صحيح مسلم (٥/١٧٦).

(١٠) ينظر: مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص ٥٩ : والمستوعب (٢/١٧٩)، وزاد المعاد (١/٢٨٢).

واستدلوا بما يلي:

١- عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء في دبر كل صلاة إذا قال سمع الله لمن حمده من الركعة الآخرة[١].

٢- عن أنس بن مالك-رضي الله عنه : أن النبي ﷺ قنت شهراً يدعو عليهم بعد الركوع[٢].

٣- عن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: « كان رسول الله ﷺ يقول حين يفرغ من صلاة الفجر من القراءة ويكبر ويرفع رأسه: «سمع الله لمن حمده » ثم يقول وهو قائم: « اللهم أنج الوليد بن الوليد..» [٣].

٤- كان ﷺ في صلاة الفجر إذا قال سمع الله لمن حمده، قال: «أسلم سالمها الله، وغفار غفر الله لها، وبني عصية عصت الله ورسوله، اللهم العن رعلاً وذكوان وبني لحيان، ثم قال: الله أكبر وسجد »[٤].

وجه الدلالة: أن هذه الأحاديث الصحيحة صريحة في أن القنوت في الفرض يكون بعد الركوع.

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه أحمد في المسند، ينظر (الفتح الرباني، أبواب القنوت، باب القنوت في الصبح، برقم (٦٩٢) ، (٣/٢٩٨).

(٣) سبق خريجه.

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الاستسقاء رقم ١٠٠٦ – ومسلم كتاب المساجد رقم ٣٠٨ .

وهكذا روي عن أكابر الصحابة أنهم قنتوا بعد الركوع:

أ – عن أبي رافع قال: قنت عمر في صلاة الصبح بعد الركوع وأسمعنا ذلك[١].

ب- وعنه قال: صليت خلف عمر رضي الله عنه سنتين؛ فقنت بعد الركوع[٢].

ج- عن العوام بن حمزة قال: سألت أبا عثمان عن القنوت؟ فقال: بعد الركوع، فقلت: عمن؟ فقال: عن أبي بكر وعمر وعثمان[٣].

٥- ولأن القنوت دعاء، ومحل الدعاء بعد الركوع، فوجب أن يؤتى به في محله[٤].

٦- ولأن ما شرع من الذكر قبل الركوع فمحله قبل القراءة؛ كالتوجه والاستعاذة، فلما ثبت أن القنوت لا يتقدم القراءة، ثبت أنه لا يتقدم الركوع[٥].

٧- ولما كان قول من رفع رأسه بعد الركوع سمع الله لمن حمده، وهو دعاء كان هذا الموضع للقنوت الذي هو دعاء أشبه[٦].

---

(١) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار ، برقم (١٠٧٧)، (٢/١٩).

(٢) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار ، برقم (١٠٧٨)، (٢/٢٠).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب الدليل على أنه يقنت بعد الركوع، برقم (٣١٣٢)، (٢/٢٩٥)، وابن أبي شيبه في مصنفه، في قنوت الفجر قبل الركوع، (٢/٣١٢)، وقال الألباني في إرواء الغليل (٢/١٦٤): (وإسناده حسن) .

(٤) الحاوي (٢/٢٠٢).

(٥) المصدر السابق، والصفحة نفسها.

(٦) الأم (١/١٦٨).

وأجابوا على أدلة القائلين أنه قبل الركوع:

١- أما حديث أنس – رضي الله عنه – القنوت قبل الركوع:

فالجواب عنه من وجهين: أحدهما: هذا الحديث روي عن أنس من وجوه خلاف ذلك، فروي عنه أنه قنت رسول الله ﷺ ثلاثين صباحاً، وروي عنه أنه إنما قنت عشرين يوماً، وروي عنه أنه قنت شهراً قبل الركوع، فكلهم أخبروا عن أنس خلاف ما رواه محمد بن سيرين عنه، فلم يجز لأحد أن يحتج في حديث أنس بأحد الوجهين بما روي عنه؛ لأن لخصمه أن يحتج عليه بما روي عنه مما يخالف ذلك[١].

والثاني: إذا قلنا أن أحاديث أنس غير متناقضة، وهذا هو الصحيح، لأن القنوت الذي ذكره قبل الركوع غير القنوت الذي ذكره بعده، والذي وقته غير الذي أطلقه، فالذي ذكره قبل الركوع هو إطالة القيام للقراءة، وهو الذي قال فيه النبي ﷺ : أفضل الصلاة طول القنوت»[٢].

والذي ذكره بعده: هو إطالة القيام للدعاء، فعله شهراً يدعو على قوم، ويدعو لقوم، ثم استمر يطيل هذا الركن للدعاء والثناء، إلى أن فارق الدنيا[٣]، وقال ابن حجر[٤]: « مجموع ما جاء عن أنس في ذلك: أن القنوت للحاجة بعد الركوع، لا خلاف عنه في ذلك».

---

(١) ينظر: عمدة القاري: (١٧/٧)، الفتوحات الربانية (٢٩٢/٢).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) ينظر: زاد المعاد: (٢٨٢/١)

(٤) فتح الباري (٥٦٩/٢)

٢-أما قنوت عثمان – رضي الله عنه – وأنه كان قبل الركوع:

فالجواب عنه: أنه كان يقنت بعد الركوع زماناً طويلاً، ثم قال: «قد كثر الناس، فأرى أن يكون القنوت قبل الركوع ليلحق الناس الركعة ولا تفوتهم» وكان هذا منه رأياً رآه، وقد قنت أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما – بعد الركوع[١].

٣- وأما استدلالكم بقول أنس: « أنه كان إذا أراد أن يدعو قنت بعد الركوع».

فالجواب عنه: أن مفهوم الحديث أن القنوت لا يشرع إلا في هذه الحالة [٢]، فيؤيده قول أنس – رضي الله عنه - «أن النبي ﷺ كان لا يقنت إلا إذا دعا لقوم أو دعا على آخرين » [٣].

٤- وأما ما روي عن الصحابة أنهم قنتوا قبل الركوع.

فالجواب عنه: أن رواة القنوت بعد الركوع أكثر وأحفظ فهو أولى، وعلى هذا درج الخلفاء الراشدون في أشهر الروايات عنهم وأكثرها[٤].

القول الثالث: التخيير بعد الركوع أو قبل الركوع. وهذا مذهب المالكية[٥]، وقول بعض الشافعية[٦].

---

(١) الحاوي (٢/٢٠٢).

(٢) ينظر: فتح الباري: (٨/٧٤)

(٣) سبق تخريجه.

(٤) السنن الكبرى للبيهقي (٢/٢٩٥)، وينظر المجموع (٣/٤٤٨).

(٥) ينظر: المعونة: (١/١١٣)، والقبس (١/٣٤٢)، وعارضة الأحوذي (٢/١٦٣).

(٦) ينظر: المجموع: (٣/٤٤٧).

واستدلوا بما يلي:

١) عن أنس – رضي الله عنه – أنه سئل عن القنوت في صلاة الصبح، فقال: « كنا نقنت قبل الركوع وبعده»[١].

٢) ولأن كل ذلك قد جاءت به الأحاديث عن النبي ﷺ وروي عن الصدر الأول من الصحابة[٢].

الترجيح: من خلال ما سبق يترجح – والله أعلم – القول الثاني وهو أن القنوت عند النازلة يكون بعد الركوع، وذلك لأنه الثابت من فعل النبي ﷺ[٣]. ولأن القائلين بأنه قبل الركوع بنوا على القول الضعيف وهو: مشروعية القنوت في الصبح مطلقاً.

وعليه: فيأتي بالدعاء بعد فراغه من التحميد، إن شاء بعد قوله «من شيء بعد» وإن شاء أتى بالدعاء بعد الفراغ من التحميد كله ولا حرج عليه؛ لأن التحميد مفتاح الدعاء[٤].

---

(١) أخرجه ابن ماجه ، كتاب إقامة الصلاة، باب القنوت قبل الركوع وبعده، برقم (١١٨٣)، ص(٤٥٦٤)، قال البوصيري في الزوائد (٥٢/٢): (إسناده صحيح، ورجاله ثقات)، وصحح إسناده الألباني في إرواء الغليل (١٦١/٢) وقال: (لكن قوله: بعد الركوع، شاذ لعدم وروده في الطرق) كما أخرجها المروزي في المختصر ص (٢٩٣)، مطلقة بدون تقييد بصلاة الصبح.

(٢) ينظر: المعونة (١١٣/١)، والمجموع (٤٤٧/٣).

(٣) وبهذا أفتت اللجنة الدائمة (٤٨/٧).

(٤) ينظر: التهذيب، للبغوي (١٤٤/٢)، والفتوحات الربانية (٢٩٢/٢)، والشرح الممتع (٢٣/٤).

المبحث السادس : التكبير للقنوت:

إذا أراد المصلي أن يقنت، فهل يشرع له أن يرفع يديه كما في تكبيرة الإحرام ثم يكبر ويقنت أو لا؟.

اختلف العلماء في حكم التكبير للقنوت على قولين:

القول الأول: لا يسن التكبير للقنوت، سواء قنت قبل الركوع أو بعده، في قنوت النازلة أو الوتر. وهذا هو المشهور عند المالكية[١]، والأصح عند الشافعية[٢]، والصحيح من مذهب الحنابلة[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- أن هذا التكبير زائد في الصلاة، لم يثبت بأصل ولا قياس فهو محدث[٤].

٢- وما جاء عن التابعين أنهم يقولون في القنوت: إذا فرغ من الركوع كبر ثم قنت[٥]. فهذه التكبيرة إنما هي للركوع وليست للقنوت[٦].

القول الثاني: يستحب لمن قنت قبل الركوع أن يفتتح القنوت

---

(١) ينظر: المدونة: (١/١٠٢) ومواهب الجليل (١/٥٣٩)، وجواهر الإكليل (١/٧٢)، وحاشية العدوي (٢/٣٦٩).

(٢) ينظر: روضة الطالبين: (١/٣٣٠)، والمجموع (٣/٤٧١)، والأم (١/١٦٨).

(٣) ينظر: الإنصاف (٢/١٦٦)، والدرر السنية (٤/١٧٨)، وأفتى الشيخ عبد الرحمن بن حسن بأن التكبير قبله محدث.

(٤) ينظر: المصدران السابقان.

(٥) أخرجه المروزي في مختصر قيام الليل، ص (٢٩٥).

(٦) ينظر: الأم (١/١٦٨).

بتكبيرة، سواء في قنوت الوتر أو النازلة. وهذا مذهب الحنفية[١]، ووجه عند الشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- قال ﷺ: « **لا ترفع الأيدي إلا في سبعة مواطن، وعد منها: عند القنوت في الوتر ...**» [٤].

وجه الدلالة: المراد برفع الأيدي في الحديث أي يرفعها حذاء منكبيه، ويستقبل بباطن كفيه القبلة[٥]. فيكبر عند رفعه ليده.

٢- لفعل عمر – رضي الله عنه – فإنه لما فرغ من قراءة السورة في الركعة الثانية، كبر، ثم رفع صوته: «اللهم إنا نستعينك... الحديث»[٦].

٣- وعن ابن عباس – رضي الله عنهما – أن عمر – رضي الله عنه – كبر حين فرغ من القراءة في الركعة الثانية ثم قرأها بين السورتين، ثم كبر حين ركع[٧].

---

(١) ينظر: البناية: (٥٨٧/١)، واللباب في الجمع بين السنة والكتاب (١٧٦/١)، والمبسوط (١٦٥/١)، ومختصر القدوري ص (٢٩).

(٢) ينظر: المجموع (٤٧١/٣).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد: (١١٢/٤)، ومسائل أحمد لأبي داود ص (١٠١).

(٤) أخرجه البغوي في شرح السنة (٩٩/٧)، وقال: (حديث منقطع)، والبيهقي في سننه: كتاب الحج، باب رفع اليدين إذا رءى البيت، برقم (٩٢١٠)، (١١٧/٥) وقال: (وهو منقطع، لم يسمع ابن جريج من مقسم).

(٥) ينظر: المبسوط: (٢٣/٤)، والبناية (١٤٩/٤)، ومجمع الأنهر (٢٧١/١).

(٦) أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، برقم (١٠٨٩)، (٢٢/٢)، والمروزي في المختصر، ص(٢٩٤).

(٧) أخرجه الطبري في التهذيب، برقم (١٠٩٠)، (٢٢/٢) ، والمروزي في المختصر، ص (٢٩٤).

٤- وورد أن علياً – رضي الله عنه – كبر حين قنت في الفجر، وكبر حين ركع[١] وفي رواية: كان يفتتح القنوت بتكبيرة[٢].

٥- وكان عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – يكبر في الوتر إذا فرغ من قراءته حين يقنت، وإذا فرغ من القنوت[٣].

٦- وعن البراء – رضي الله عنه – أنه كان إذا فرغ من السورة كبر ثم قنت[٤]. وعن سفيان: كانوا يستحبون إذا فرغ من القراءة في الركعة الثالثة من الوتر أن يكبر ثم يقنت[٥].

٧- وعن أحمد -رحمه الله- إذا كان يقنت قبل الركوع افتتح القنوت بتكبيرة[٦].

٨- ولأن الحالة قد اختلفت؛ لأنه كان في حالة قراءة القرآن ثم انتقل إلى حالة قراءة القنوت، والحالتان تختلفان، والتكبير في الصلاة عند اختلاف الحالة مشروع كما في حالة الانتقال من القيام إلى الركوع، ومن القومة إلى السجود.

---

(١) أخرجه المروزي في مختصر قيام الليل، في باب التكبير للقنوت، ص ٢٩٤، وينظر المدونة، (١/١٠٢).

(٢) أخرجه المروزي، في مختصر قيام الليل، في باب التكبير للقنوت، ص (٢٩٤).

(٣) أخرجه المروزي، في مختصر قيام الليل، باب التكبير للقنوت، ص (٢٩٤)، وأورده الهيثمي في المجمع (٢/١٣٧)، وعزاه إلى الطبراني في الكبير، وقال: (فيه ليث بن أبي سليم وهو ثقة ولكنه مدلس).

(٤) أخرجه المروزي، باب التكبير للقنوت، ص (٢٩٤).

(٥) أخرجه المروزي، في مختصر قيام الليل، باب التكبير للقنوت، ص ٢٩٤، قال المباركفوري في تحفة الأحوذي (٢/٤٦٤): (لم أقف على حديث مرفوع في التكبير للقنوت، ولم أقف على أسانيد هذه الآثار).

(٦) أخرجه المروزي: في مختصر قيام الليل، باب التكبير للقنوت، ص ٢٩٤، وينظر بدائع الفوائد (٤/١١٢).

ولا يقال: ينبغي أن يكبر بين الثناء والقراءة؛ لاختلاف الحالة؛ لأن الثناء مكمل للتكبير؛ لأنه يجانسه؛ لكونه ثناء، وأما القنوت فواجب، فيفرد بحكم على حدة[١].

٩- ولأن القراءة ذكر، والقنوت ذكر، فيحتاج إلى الفصل، لئلا يلتبس القرآن بغيره، ولهذا وقع الاتفاق على أن الاستعاذة لا يجهر بها، فإذا شرع الفصل بالتكبير فيما لا يلتبس ، كالفصل بين الركوع والسجود فشرعه فيما يلتبس أولى[٢].

الترجيح: الذي يظهر لي والله أعلم أنه لا يسن التكبير للقنوت سواء قنت قبل الركوع أو بعده؛ لأنه لم يثبت بأصل ولا قياس.

المبحث السابع: حكم الجهر بالقنوت في الفرائض.

اتفق العلماء على أنه يستحب أن يجهر الإمام بالقنوت في النوازل[٣]، واختلفوا في حكم الجهر بالقنوت في صلاة الصبح والوتر، على ما سيأتي تفصيله قريباً.

واستدلوا على مشروعية الجهر بالقنوت في النوازل، بما يلي:

١- عن ابن عباس – رضي الله عنه – قال: « قنت رسول الله ﷺ شهراً متتابعاً في الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح في دبر كل

(١) البناية على الهداية (٢/٥٨٧).

(٢) ينظر: اللباب في الجمع بين السنة والكتاب: (١/١٧٦).

(٣) حكاه ابن حجر في الفتح (٢/ ٥٧٠) وينظر مغني المحتاج (١/١٦١)، والبجيرمي على الخطيب (٢/٢٢١)، وحاشية قليوبي (٢/٢٢٣)، وبدائع الفوائد (٤/١١٢).

صلاة، إذا قال: سمع الله لمن حمده في الركعة الآخرة، يدعو على أحياء من بني سليم على رعل وذكوان وعصية ويؤمن من خلفه»[١].

وجه الدلالة: أن هذا الحديث يدل على أنه كان يجهر به في جميع الصلوات، وهو مستفاد من قول ابن عباس إنه دعا عليهم، وساق لفظ الدعاء؛ لأن الظاهر أنه سمعه من لفظه، فدل على الجهر[٢]، ولأنه لا يمكن أن يؤمن عليه إلا إذا كان يجهر[٣].

٢- عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن النبي ﷺ. كان إذا أراد أن يدعو لأحد، أو يدعو على أحد، قنت بعد الركوع، وفيه «يجهر بذلك»[٤].

٣- وهكذا فعل الصحابة - رضي الله عنهم - في قنوت النوازل:

أ - فقد كان عمر - رضي الله عنه - يقنت في صلاة الغداة حتى يسمع صوته من وراء المسجد[٥].

ب- وعن أبي رافع قال: قنت عمر - رضي الله عنه - في الصبح وأسمعنا ذلك[٦].

٤- ولأن المطلوب من قنوت النازلة أن يشارك المأموم الإمام في الدعاء ولو بالتأمين[٧].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) التلخيص الحبير (١/٤٠٧)، وينظر الأذكار ص(٦٨).

(٣) ينظر: بدائع الفوائد: (٤/١١٢) ، والشرح الممتع (٤/٦٤).

(٤) سبق تخريجه .

(٥) أخرجه المروزي، في مختصر قيام الليل، ص ٣٠٢، ونحوه أخرجه البيهقي في السنن، برقم (٣١٤٩)، (٢/٣٠٠).

(٦) سبق تخريجه.

(٧) فتح الباري (٢/٥٧٠).

المبحث الثامن: صفة القنوت في النوازل:

أولاً: لفظ القنوت:

اتفق العلماء- رحمهم الله – على أنه لا يتعين في القنوت دعاء[١]، لأن القراءة أهم من القنوت، فإذا لم يؤقت للقراءة في شيء في الصلاة، ففي دعاء القنوت أولى؛ ولأن التوقيت يذهب برقة القلب، إلا أن التزام الوارد أولى حتى لا يجري على لسانه ما يفسد صلاته[٢].

واختلفوا في اللفظ المستحب على ثلاثة أقوال:

القول الأول: يستحب أن يقنت بـ «اللهم إنا نستعينك ونستغفرك..» ولا يضم إليه «اللهم أهدنا فيمن هديت...». وهذا مشهور مذهب مالك[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- بينا رسول الله ﷺ. يدعو على مضر إذ جاءه جبريل فأوحى إليه أن اسكت فسكت، فقال: يا محمد إن الله لم يبعثك سباباً.. لعاناً، وإنما بعثك رحمة، ولم يبعثك عذاباً ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ قال: ثم علمه القنوت: اللهم إنا نستعينك ونستغفرك ونؤمن بك، ونترك من يكفرك، اللهم إياك نعبد، ولك نصلي

---

(١) حكاه النووي في المجموع عن القاضي عياض، ينظر المجموع (٣/٤٣٩)، والمبسوط (١/١٦٥)، وبدائع الصنائع (٢/٢٣٣)، والبناية (٢/٦٠١)، والمدونة (١/١٠٢)، والمغني (٢/٥٨٢).

(٢) ينظر: المبسوط: (١/١٦٥)، وبدائع الصنائع (٢/٢٣٣)، والبناية (٢/٦٠١).

(٣) ينظر المدونة: (١/١٠٢)، وحاشية العدوي (١/٢٣٩)، وتقريرات محمد عليش على حاشية الدسوقي (١/٢٤٩).

ونسجد، وإليك نسعى ونحفد، نرجو رحمتك ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفار ملحق[1].

قالوا: واخترنا هذا اللفظ؛ لأنه من رواية الإمام مالك صاحب المذهب، ووثوقاً به، وإن لم يكن هناك دليل على خصوصه؛ لأن القنوت ورد فيه نحو عشرين رواية، لكن قدم ما رواه مالك؛ لما مر[2].

ولعل الأولى أن يقال: إنما اختاره لما نقل بعضهم من أن أصله سورتان في مصحف ابن مسعود – رضي الله عنه – فمن قوله : « إنا نستعينك إلى قوله ونترك من يكفرك » سورة، وباقيه سورة[3].

القول الثاني: يستحب القنوت بلفظ: « اللهم اهدني فيمن هديت وعافني فيمن عافيت، وتولني فيمن توليت، وبارك لي فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت، فإنك تقضي ولا يقضى عليك، إنه لا يذل من واليت، تباركت ربنا وتعاليت»، واستحبوا أن يضم إليه قنوت عمر السابق، ولا يتعين أحدهما على الصحيح، وهذا مذهب الشافعية[4].

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب دعاء القنوت، برقم (٣١٤٢)، (٢/٢٩٨)، وقال: (هذا مرسل، وقد روي عن عمر – رضي الله عنه – صحيحاً موصولاً)، والآية من آل عمران، آية (١٢٨).

(٢) ينظر: الخرشي على مختصر خليل: (١/٢٨٣).

(٣) حاشية العدوي، بهامش الخرشي على مختصر خليل، (١/٢٨٣)، وينظر بداية المجتهد (١/٢٥٠).

(٤) ينظر: الحاوي: (٢/١٩٩)، والأذكار ص (٦٦) وحاشية قليوبي (١/٣١٤)، (وهذا مذهب الحنفية والحنابلة في قنوت الوتر)، ينظر المبسوط (١/١٦٥) ، والبدائع (٢/٢٣٣)، والمغني (٢/٥٨٢)، والإنصاف (٢/١٦٦).

واستدلوا بما يلي:

١- عن الحسن بن علي – رضي الله عنه – قال: علمني رسول الله ﷺ دعوات أقولهن: « اللهم اهدني ...» فذكر الحديث نحو ما تقدم[١] وزاد الراوي عن الحسن قال: ذكرت ذلك لمحمد بن الحنفية،فقال: إنه الدعاء الذي كان أبي يدعو به في صلاة الفجر في قنوته[٢].

٢- وعن عمر – رضي الله عنه – أنه كان يقنت في الفجر فيقول: « بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إنا نستعينك، ونؤمن بك، ونتوكل عليك، ونثني عليك الخير، ولا نكفرك ثم قرأ: بسم الله الرحمن الرحيم، اللهم إياك نعبد ولك نصلي ونسجد، وإليك نسعى ونحفد[٣]، نرجو رحمتك،ونخشى عذابك، إن عذابك الجد بالكفار مُلْحِق[٤]، اللهم عذب كفرة أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك»[٥].

---

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب القنوت في الوتر، برقم (١٤٢٥)، ص ١٣٢٩، والترمذي في أبواب الصلاة، باب ما جاء في القنوت في الوتر، برقم (٤٦٤)، ص ١٦٨٩، وقال (هذا حديث حسن، ولا نعرف عن النبي ﷺ في القنوت شيئاً أحسن من هذا)، والنسائي في كتاب قيام الليل، باب الدعاء في الوتر، برقم (١٧٤٦)، ص ٢٢٠٣، وابن ماجه في كتاب إقامة الصلاة، باب ما جاء في القنوت في الوتر، برقم (١١٧٨) ، ص ٢٥٤٦، وأحمد في المسند، ينظر (الفتح الرباني ، ابواب القنوت، باب قنوت الوتر، برقم (٧٠٧)، (٣/٣١١)، قال ابن حجر في النتائج (٢/١٤٧)، (هذا حديث حسن صحيح)، وصححه النووي في المجموع (٣/٤٣٨)، والألباني في إرواء الغليل (٢/١٧٢).

(٢) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب دعاء القنوت، برقم (٣١٣٩)، (٢/٢٩٧)، وقال ابن حجر في نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار: (٢/١٥٨)، (حديث حسن، والعلاء بن صالح وثقه يحيى بن معين وجماعة ، وقال البخاري: لا يتابع).

(٣) نحفد، أي: نسرع في العمل والخدمة ينظر النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٤٠٦).

(٤) وملحق: أي من نزل به عذابك ألحقه بالكفار ينظر/ النهاية، (٤/٢٣٨).

(٥) سبق تخريجه.

٣- عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا دعاء ندعو به في القنوت في صلاة الفجر: « اللهم اهدنا فيمن هديت..» (١).

٤- وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: كان رسول الله ﷺ إذا رفع رأسه من الركوع في صلاة الصبح يدعو بهذا الدعاء: « اللهم اهدني فيمن هديت» (٢).

قال البيهقي (٣): « فصح بهذا كله على أن تعليم هذا الدعاء وقع لقنوت الصبح، وقنوت الوتر» ا. هـ.

واستحبوا للمنفرد، ولإمام قوم محصورين رضوا بالتطويل أن يضم إليه قنوت عمر: « اللهم إنا نستعينك ...» (٤).

واختلفوا في أيهما يقدم قنوت الحسن، أو قنوت عمر؟ والأصح عندهم تقديم قنوت الحسن: «اللهم اهدني فيمن هديت »؛ لأن قنوت الصبح ثابت عن النبي ﷺ (٥).

قالوا: وأي شيء قنت به من الدعاء المأثور وغيره أجزأه عن قنوته،

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة ، باب دعاء القنوت ، برقم (٣١٤٠)، (٢/٢٩٧)، وقال ابن حجر في النتائج (٢/١٥١): (ابن هرمز شيخ مجهول)، وضعفه الألباني في الإرواء، (٢/١٧٤).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) في السنن (٢/٢٩٨).

(٤) ينظر: المجموع: (٣/٤٤٠)، والبجيرمي على الخطيب (٢/٢٠٦).

(٥) ينظر: المجموع: (٣/٤٤٠).

والمروي عن النبي ﷺ في القنوت أحب إلينا من غيره.

فأما إذا قرأ آية القرآن ينوي بها القنوت وهي دعاء أو تشبه الدعاء، كآخر سورة البقرة، أو ما في معناها، فإنها تجزئه عن قنوته، أما إذا قرأ آية ليس فيها دعاء، كآية الدين فوجهان؛ أصحهما أنها لا تجزئه؛ لأن القنوت دعاء وهذا ليس بدعاء، ولأن قراءة القرآن في الصلاة في غير القيام مكروهة(١).

ولا فرق في استحباب ذلك عندنا بين الصبح وباقي المكتوبات عند النازلة، ووتر رمضان(٢)، لكن ينبغي عند النازلة أن يأتي بقنوت الصبح، ثم يختم بسؤال رفع تلك النازلة؛ فإن كانت جدباً دعا ببعض ما ورد في أدعية الاستسقاء(٣).

القول الثالث: يستحب القنوت في كل نازلة بما يناسبها. وهذا قول بعض الشافعية(٤)، ومذهب الحنابلة(٥)، واختاره ابن تيمية(٦).

واستدلوا بما يلي:

١- بفعل النبي ﷺ، فقد كان ﷺ يدعو في القنوت بدعاء مناسب للنازلة التي نزلت:

(١) ينظر: الحاوي: (٢/ ٢٠٠)، والمجموع (٣/ ٤٣٩)

(٢) ينظر: الفتوحات الربانية: (٢/ ٣٠٧).

(٣) الفتوحات (٣/ ٢٨٨).

(٤) ينظر: حاشية قليوبي: (١/ ٢٣٢).

(٥) ينظر: الإقناع: (١/ ١٤٥)، وكشاف الإقناع (٢/ ٥٠٠) .

(٦) ينظر: الفتاوى: (٢٢/ ٢٧٠)، والاختيارات الفقهية ص(٦٥).

أ – فمرة: « دعا ﷺ لقوم من المستضعفين أن ينجيهم الله – عزوجل– حتى قدموا »[١].

ب– ومرة قنت على قوم دعا عليهم، على رعل وذكوان وعصية شهراً حتى قدموا تائبين[٢].

ج– ومرة دعا على قوم معينين باللعن فقال: «اللهم العن فلاناً وفلاناً وفلاناً حتى نزل قوله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ "[٣] .

د– وعن أنس – رضي الله عنه : أن النبي ﷺ قنت في صلاة الصبح بعد الركوع قال فسمعته يدعو في قنوته على الكفرة قال وسمعته يقول: « واجعل قلوبهم كقلوب نساء كوافر »[٤].

فصار دعاء النبي ﷺ بالقنوت دعاءً مناسباً، وعلى قدر الحاجة، ولم يستمر[٥].

هـ – وهكذا كان عمر يقنت لما حارب النصارى بدعائه الذي فيه: « اللهم العن كفرة أهل الكتاب..» .

و– وكذلك علي – رضي الله عنه – لما حارب قوماً قنت يدعو

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) سبق تخريجه، والآية من سورة آل عمران الآية ١٢٨.

(٤) أورده الهيثمي في المجمع (٢/١٣٩) وعزاه إلى أبي يعلى والبزار، قال: (وفيه حنظلة بن عبيدالله السدوسي، ضعفه أحمد وابن المديني، ووثقه ابن حبان).
قال الخطابي في غريب الحديث (١/٣٠٤): (والمعنى: كقلوبهن في الاختلاف وقلة الائتلاف، وأراه عنى بهن الضرائر منهن، لأن ذلك أشد لاختلافهن، ومنافسة بعضهن بعضاً).

(٥) ينظر: الشرح الممتع: (٤/٦٢).

عليهم ، فينبغي للقانت أن يدعو عند كل نازلة بالدعاء المناسب لتلك النازلة[١].

٢- أنه لو كان النبي ﷺ يقنت دائماً، ويدعو بدعاء راتب، لكان المسلمون ينقلون هذا عن نبيهم، فإن هذا من الأمور التي تتوفر الهمم والدواعي على نقلها، وهم الذين نقلوا عنه في قنوته ما لم يداوم عليه، وليس بسنة راتبة، كدعائه على الذين قتلوا أصحابه،ودعائه للمستضعفين من أصحابه، ونقلوا قنوت عمر وعلي على من كانوا يحاربونهم[٢].

٣- وليس المراد بالقنوت في النازلة ما يقال في الصبح؛ لأنه لم يرد في النازلة وإنما الوارد الدعاء برفع النازلة فهو المراد هنا[٣].

ثم إن حديث الحسن بن علي – رضي الله عنهما – إنما ورد في قنوت الوتر، فإنه قال: « علمني رسول الله ﷺ كلمات أقولهن في الوتر» ولم يذكر في الصلاة وإنما نقل إلى قنوت الفجر قياساً[٤].

وما ورد من أنه كان ﷺ يقوله في قنوت الصبح لم يصح، لأن في أحدهما راوياً مجهولاً، وفي الآخر: راوياً متروكاً [٥].

---

(١) ينظر: الفتاوى: (٢٢/ ٢٧١).
(٢) الفتاوى (٢٣/١٠٣).
(٣) الفتوحات الربانية (٣/٢٨٨).
(٤) ينظر: جلاء الأفهام: ص ٣٦١ .
(٥) أي حديث أبي هريرة ، وحديث ابن عباس السابق.

الترجيح: من خلال ما سبق يترجح – والله أعلم – القول الثالث، وهو أن القنوت في النازلة ليس فيه دعاء مؤقت بل يدعى لكل نازلة بما يناسبها، وذلك لقوة أدلة القائلين بذلك ولضعف أدلة المخالفين بما ورد عليها من مناقشة.

ومما ينبغي التنبيه عليه، وتحقيق الكلام فيه: مسألة لعن الكفار عموماً وخاصة في قنوت النوازل فإلى بحث هذه المسألة بالتفصيل:

المبحث التاسع: حكم لعن الكفار في قنوت النوازل.

المطلب الأول: لعن الكفار عموماً.

جاء في الشرع لعن الكفار عموماً كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[2].

وفي الحديث يقول الرسول ﷺ: **"لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد"**[3].

وكان المسلمون يلعنون الكفار في قنوتهم كما جاء عن عمر –

---

(١) سورة الأحزاب الآية ٦٤.

(٢) سورة البقرة من الآية ٨٩.

(٣) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما جاء في قبر النبي ﷺ و أبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – برقم (١٣٩٠) ومسلم في كتاب المساجد برقم (١١٨٦).

رضي الله عنه – أنه كان يقنت بعد الركوع ويقول في دعائه "اللهم العن كفرة أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك، ويكذبون رسلك ويقاتلون أولياءك، اللهم خالف بين كلمتهم، وزلزل أقدامهم، وأنزل بهم بأسك الذي لا ترده عن القوم المجرمين"(١).

وروى مسلم عن خفاف بن إيماء قال: ركع رسول الله ﷺ ثم رفع رأسه فقال: **"غفار غفر الله لها، وأسلم سالمها الله، وعصية عصت الله ورسوله، اللهم العن بني لحيان، والعن رعلا وذكوان"** ثم وقع ساجداً. قال خفاف: فجعلت لعنة الكفرة من أجل ذلك(٢).

وصح أن أبا هريرة – رضي الله عنه – كان يقنت في الظهر والعشاء الآخرة وصلاة الصبح، فيدعو للمؤمنين، ويلعن الكفار(٣).

وقد تواتر النقل عن السلف الصالح بلعن الكفار عموماً، لا سيما في رمضان لجحدهم الحق، وعداوتهم للدين وأهله(٤).

فلعن الكفار إجمالاً جائز سواء علق اللعن بوصف الكفر، أو بصنف من أصنافهم كاليهود والنصارى ونحو ذلك، وقد حكى بعض العلماء الإجماع على ذلك.

---

(١) رواه البيهقي في سننه، كتاب الصلاة، باب دعاء القنوت (٢/٢١٠-٢١١).

(٢) رواه مسلم في كتاب المساجد برقم (١٥٤٤).

(٣) رواه البخاري في كتاب الأذان باب (١٢٦) برقم (٧٩٧) ، ومسلم في كتاب المساجد برقم (١٥٥٨).

(٤) انظر: شرح السنة للبغوي: (٣/١٣٢) ، وتفسير القرآن العظيم (١/٣١٣)، والجامع لأحكام القرآن (٢/١٨٥).

قال ابن الملقن في شرحه لحديث: "**لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد**": "فيه لعن اليهود والنصارى غير المعينين وهو إجماع"(١).

وسئل شيخ الإسلام -رحمه الله- عن رجل لعن اليهود ودينهم، فقال: "إن لعن دين اليهود الذي هم عليه في هذا الزمان فلا بأس به في ذلك، فإنهم ملعونون هم ودينهم..." (٢).

ولعن الكفار عموماً أو بعض أصنافهم لا يخلو من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون على سبيل الإخبار.

الحالة الثانية: أن يكون على جهة الدعاء عليهم.

فإن جاء اللعن للكفار عموماً، أو بعض أصنافهم، في سياق الإخبار عن حالهم، فهذا سائغ وجائز؛ لأنه موافق لما جاء في الخبر عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ في لعنهم، فمن أخبر عن ذلك بقوله لعن الله الكفار أو اليهود أو النصارى، فهو صادق في إخباره؛ لموافقته للشرع وللواقع، فالكفار عموماً ملعونون ومطرودون من رحمة الله ومأواهم النار وبئس القرار كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾(٣). وقال تعالى: ﴿يُرِيدُونَ

(١) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٤/٥٠٨).
(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣٥/٢٠٠).
(٣) سورة الأحزاب الآيتان ٦٤-٦٥.

أَن يَخْرُجُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنْهَا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ﴾[١].

لكن لا يصح الإخبار عن طائفة من الكفار المعينين الأحياء بأن الله تعالى لعنهم؛ لأن هذا الإخبار تعبير عن المآل، وهؤلاء الأحياء لا تعلم خاتمتهم، فقد يتوبون ويسلمون، وقد علق الله تعالى لعن الكفار بموتهم على الكفر كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾[٢].

قال الغزالي: " فإن في اللعنة خطراً ؛ لأنه حكم على الله – عزوجل – بأنه قد أبعد الملعون ، وذلك غيب لا يطلع عليه غير الله تعالى، ويطلع عليه رسول الله ﷺ إذا أطلعه الله عليه"[٣].

وأما الحال الثانية وهي لعن الكفار عموماً أو بعض أصنافهم على معنى الدعاء عليهم كقول القائل: اللهم العن الكفار أو اليهود أو النصارى أو لعنة الله عليهم ونحو ذلك، فهذا لا يخلو من أمرين:

أن يكون المدعو عليهم باللعنة من الكفار أمواتاً، فالدعاء عليهم باللعنة تحصيل حاصل؛ لأن الله تعالى قد أخبر بلعنهم.

وأن يكون المدعو عليهم باللعن أحياءً فهذا ينبني حكمه على حكم الدعاء على الكفار إجمالاً.

---

(١) سورة المائدة الآية ٣٧ .

(٢) سورة البقرة الآية ١٦١ .

(٣) إحياء علوم الدين (٣/١١١).

وبتدبر النصوص الشرعية لا نجد دعاء على الكافرين عموماً ومطلقاً إلا ما جاء عن نوح – عليه الصلاة والسلام – فيما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾[1].

قال بعض العلماء : "إنما دعا نوح – عليه السلام – بهذا لما أوحى إليه أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن، كما قال تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَى نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ آمَنَ﴾[2]، فعند ذلك دعا عليهم نبي الله نوح فقال: ﴿ وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴾"[3].

وهناك قول آخر وهو: "أن نوحاً – عليه السلام – دعا على قومه بعد استعجالهم عذاب الله تعالى فيما قصه الله تعالى عنهم في قوله: ﴿ قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا فَأْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ إِنَّمَا يَأْتِيكُم بِهِ اللَّهُ إِن شَاءَ وَمَا أَنتُم بِمُعْجِزِينَ ﴾[4]، فبعد استعجالهم دعا عليهم نوح – عليه السلام – ثم أوحى الله تعالى

---

(١) سورة نوح الآية : ٢٦-٢٧ .

(٢) سورة هود الآية : ٣٦.

(٣) جامع البيان للطبري (٣٠٨/٢٣) وروى نحوه عن الضحاك كما ذكره في تفسير سورة هود (٣٩١/١٢) ، وانظر الجامع لأحكام القرآن (٢٦٨/١٨) ، وأحكام القرآن لابن العربي (٣١٢/٤) .

(٤) سورة هود الآية: ٣٢-٣٣ .

إليه بعد ذلك بعدم إيمان من لم يؤمن فقال: ﴿وَأُوحِيَ إِلَىٰ نُوحٍ أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ﴾"[1].

فدعوة نوح – عليه السلام – كانت بعد علمه بعدم إيمانهم، أو بعد يأسه من إيمانهم، وظهور عنادهم واستكبارهم واستعجالهم العذاب ففي الدعاء عليهم -والحالة هذه- انتصار منهم، وعظة لمن بعدهم، وإنذار وتحذير للمستكبرين بحلول العقوبة بالمخالفين، والانتقام من المعاندين.

ويقرب من دعوة نوح – عليه السلام – دعوة موسى – عليه السلام – على فرعون وملئه كما ذكر الله تعالى ذلك بقوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾[2].

قال الحافظ بن كثير: " هذا إخبار من الله تعالى عما دعا به موسى عليه السلام على فرعون وملئه لما أبوا قبول الحق واستمروا على ضلالهم وكفرهم معاندين جاحدين ظلماً وعلواً وتكبراً وعتواً ...

وهذه الدعوة كانت من موسى – عليه السلام – غضباً لله ولدينه

---

(١) انظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري (١٢/ ٣٩٠-٣٩١) وتفسير القرآن العظيم (٤/ ٧١٨).

(٢) سورة يونس الآية: ٨٨ .

على فرعون وملئه الذي تبين له أنهم لا خير فيهم، ولا يجيء منهم شيء كما دعا نوح عليه السلام...." [1].

وقال القرطبي: "استشكل بعض الناس هذه الآية فقال : كيف دعا عليهم وحكم الرسل استدعاء إيمان قومهم، فالجواب أنه لا يجوز أن يدعو نبي على قومه إلا بإذن من الله، وإعلام أنه ليس فيهم من يؤمن ولا يخرج من أصلابهم من يؤمن، دليله قول نوح – عليه السلام – " ﴿أَنَّهُۥ لَن يُؤْمِنَ مِن قَوْمِكَ إِلَّا مَن قَدْ ءَامَنَ﴾، وعند ذلك قال: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾"[2].

وأما نبينا محمد ﷺ فبتأمل سيرته وأحواله نجد أنه لم يدع على الكفار عموماً، وإنما جاء عنه الدعاء على بعضهم لأسباب معينة.

فقد دعا على الأحزاب وعلى المشركين وعلى مضر وعلى قريش كما روى البخاري بسنده عن ابن أبي أوفى – رضي الله عنه – قال: دعا رسول الله ﷺ على الأحزاب فقال: " **اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، اهزم الأحزاب وزلزلهم**"[3] .

وفي رواية : دعا رسول الله ﷺ يوم الأحزاب على المشركين فقال: "**اللهم منزل الكتاب، سريع الحساب، اللهم اهزم الأحزاب، اللهم**

---

(١) تفسير القرآن العظيم (٤/٦٩٤-٦٩٥) باختصار.

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٨/٣٣٤).

(٣) رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب الدعاء على المشركين، برقم (٦٣٩٢).

اهزمهم وزلزلهم"[١].

وفي رواية أنه دعا عليهم بقوله: **"ملأ الله بيوتهم وقبورهم ناراً، شغلونا عن صلاة الوسطى"**[٢].

وفي حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – في دعاء قنوت النبي ﷺ في صلاة العشاء وفيه: **" اللهم اشدد وطأتك على مضر، اللهم اجعلها عليهم سنين كسنين يوسف"**[٣].

وفي حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ لما آذته قريش دعا عليهم فقال: **" اللهم عليك بقريش، اللهم عليك بقريش ، اللهم عليك بقريش"**[٤].

قال ابن العربي المالكي: " ودعا النبي ﷺ على من تحزب على المؤمنين وألب عليهم، وكان هذا أصلاً في الدعاء على الكفار في الجملة"[٥].

وعلق النووي على الحديث الذي فيه دعاء النبي ﷺ بنقل حُمَّى المدينة إلى الجحفة[٦] فقال: "فيه دليل للدعاء على الكفار بالأمراض

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، برقم (٢٩٣٣).

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة، برقم (٢٩٣١).

(٣) رواه البخاري في كتاب الدعوات، باب الدعاء على المشركين برقم (٦٣٩٣)، ومسلم في كتاب المساجد برقم (١٥٤٢).

(٤) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء على المشركين بالهزيمة والزلزلة برقم (٢٩٣٤).

(٥) أحكام القرآن، لابن العربي (٤/٣١٢).

(٦) رواه مسلم في كتاب الحج برقم (١٣٧٥).

والأسقام والهلاك"[1]. ومما سبق يمكن أن نلحظ ما يلي:

١- أن الرسول ﷺ لم يدع على الكفار دعوة عامة تشمل جميعهم.

٢- أن الرسول ﷺ دعا على بعض أصناف أو طوائف أو قبائل من الكفار لأسباب معينة كفعلهم لمحرم، أو صدهم عن واجب، أو أذيتهم للمؤمنين.

٣- أن عامة الدعاء على الكافرين المنقول عن الرسول ﷺ إنما كان لكف شرهم وإزالة بأسهم، وكسر شوكتهم، وتعذيبهم بما يردعهم، ولم يظهر من دعواته ﷺ رغبته في بقائهم على الكفر، وموتهم عليه.

٤- أنه لم ينقل عنه ﷺ دعاء على الكافرين المسالمين لمجرد كفرهم.

٥- أنه ﷺ امتنع من الدعاء على بعض المشركين كما في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قيل يا رسول الله: ادع على المشركين، قال: " إني لم أبعث لعاناً، وإنما بعثت رحمة"[2]. بل إنه في بعض الأحوال كان يدعو لهم ليتألفهم كما روى البخاري عن أبي هريرة – رضي الله عنه : قدم الطفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه على النبي ﷺ فقالوا: يا رسول الله إن دوساً عصت وأبت، فادع الله عليها، فقيل: هلكت دوس، قال : " **اللهم اهد دوساً وائت بهم**" [3].

---

(١) شرح مسلم للنووي (٩/٥٠٣).

(٢) رواه مسلم في كتاب البر والصلة برقم (٦٦١٣).

(٣) رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم برقم (٢٩٣٧).

وقد ترجم البخاري لهذا الحديث بقوله: "باب الدعاء للمشركين بالهدى ليتألفهم".

وعلق الحافظ بن حجر على ترجمة البخاري وقوله: " ليتألفهم" بأن هذا من فقهه وأنه أشار على " الفرق بين المقامين، وأنه ﷺ كان تارة يدعو عليهم، وتارة يدعو لهم، فالحالة الأولى حيث تشتد شوكتهم، ويكثر أذاهم... والحالة الثانية حيث تؤمن غائلتهم، ويرجى تألفهم كما في قصة دوس"(١).

وقال الحافظ بن حجر في موطن آخر: " وحكى ابن بطال أن الدعاء للمشركين ناسخ للدعاء على المشركين، ودليله قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾ قال: والأكثر على ألا نسخ، وأن الدعاء على المشركين جائز، وإنما النهي عن ذلك في حق من يرجى تألفهم ودخولهم في الإسلام، ويحتمل في التوفيق بينهما أن الجواز حيث يكون في الدعاء ما يقتضي زجرهم عن تماديهم على الكفر والمنع حيث يقع الدعاء عليهم بالهلاك على كفرهم"(٢)

وبناء على هذا فإنه يمكن أن يقال بأن لعن طائفة من الكفار الأحياء أو صنف منهم على معنى الدعاء عليهم باللعن لا يخلو من حالين:

الحال الأولى: جواز اللعن: على معنى الدعاء عليهم بما يزيل بأسهم

---

(١) فتح الباري (٦/ ١٣٤).
(٢) فتح الباري (١١/ ٢٣٤).

ويمحق قوتهم، ويكف شرهم، ويذيقهم من العذاب ما يشغلهم به عن أذية المسلمين وعن التطاول على الدين، ويوقعهم في الذل والصغار، فهذا جائز في حق من طغى وبغى، واستكبر واعتدى، ولعن هؤلاء داخل في الانتصار للدين ولعباد الله المؤمنين، وهذا المعنى ظاهر فيما سبق نقله عن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – حيث كان يلعن في قنوته الكفار الذين يصدون عن سبيل الله ويدعو عليهم، وعلى هذا المعنى يحمل ما جاء عن أبي هريرة – رضي الله عنه – وغيره من لعن الكفار، ويشهد لذلك حديث أنس بن مالك – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قنت شهراً يلعن رعلا وذكوان وعصية[1].

وفي رواية: " قنت شهراً يدعو على أحياء من العرب ثم تركه"[2].

قال النووي: " فيه جواز لعن الكفار وطائفة معينة منهم"[3].

والحال الثانية: عدم اللعن: وهذا في حق المسالمين، ومن يُسعى في تأليفه وترجى هدايته، فهؤلاء لا يلعنون؛ لما في لعنهم من استعدائهم، ونفورهم ولعدم المصلحة من ذلك، ويدل لذلك حديث: " **اللهم اهد دوسا**"، وحديث: "**إني لم أبعث لعانا**" وحديث: " **أسلم سالمها الله**"[4]. فالدعاء يكون على العتاة والظلمة الأشرار والمستكبرين والمعاندين للحق دون المسالمين.

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساجد برقم: (١٥٥٢).

(٢) رواه مسلم في كتاب المساجد برقم: (١٥٥٤)

(٣) شرح مسلم للنووي (٤/ ٣٠٤).

(٤) رواه البخاري في كتاب المناقب، باب ذكر أسلم وغفار برقم (٣٥١٣)، ومسلم في كتاب الفضائل، برقم (٦٣٥٨).

قال الحافظ بن حجر: " إن الدعاء على المشركين بالقحط ينبغي أن يخص بمن كان محارباً دون من كان مسالماً[١].

المطلب الثاني: لعن الكافر المعين.

جاء عن النبي ﷺ أنه لعن بعض الكفار بأعيانهم وأسمائهم كما روى البخاري أن النبي ﷺ كان يقول في قنوته في الفجر: "اللهم العن فلاناً وفلاناً، بعدما يقول سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد، فأنزل الله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾[٢]، قال الحافظ ابن حجر في قوله: "العن فلانا وفلانا" سماهم في الرواية التي بعدها"[٣].

والرواية التي بعدها مرسلة من حديث سالم بن عبد الله قال: "كان رسول الله ﷺ يدعو على صفوان بن أمية وسهيل بن عمرو والحارث بن هشام فنزلت: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾"[٤].

وقد ورد التصريح بلعنهم بأسمائهم في رواية موصولة عند الترمذي وأحمد من حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: قال رسول الله

---

(١) فتح الباري (٢/٦٢٧).

(٢) رواه البخاري في كتاب المغازي، باب " ليس لك من الأمر شيء" برقم (٤٠٦٩).

(٣) فتح الباري (٧/٤٦٥).

(٤) رواه البخاري في كتاب المغازي باب " ليس لك من الأمر شيء" برقم (٤٠٧٠).

ﷺ يوم أحد : " اللهم العن أبا سفيان، اللهم العن الحارث بن هشام، اللهم العن صفوان بن أمية، قال: فنزلت ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ ﴾، فتاب الله عليهم فأسلموا، فحسن إسلامهم "[1].

وأخذ بعض العلماء من هذا الحديث النهي عن لعن الكفار في الدعاء على جهة التعيين[2] ووجه ذلك أن قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾، يدل على النهي عن لعن هؤلاء المعينين، ولهذا ترك النبي ﷺ تعيين الأشخاص باللعن بعد نزول هذه الآية.

وقد اختلف العلماء – رحمهم الله – في حكم لعن الكافر المعين على قولين: فالجمهور على المنع، وقال آخرون بالجواز[3]، وحكى ابن مفلح في جواز ذلك روايتين[4]: وقال أبو بكر ابن العربي: " قال لي كثير من أشياخي: إن الكافر المعين لا يجوز لعنه؛ لأن حاله عند الموافاة لا تعلم، وقد شرط الله تعالى في هذه الآية[5] في إطلاق اللعنة الموافاة على الكفر ... والصحيح عندي جواز لعنه لظاهر حاله، كجواز قتاله وقتله "[6].

وقال الحافظ بن كثير: " فأما الكافر المعين فقد ذهب جماعة من

(١) رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن، سورة آل عمران برقم (٣٠٠٤) وقال: حسن غريب، ورواه أحمد في مسنده (٢/٩٣).

(٢) انظر: القول المفيد للشيخ ابن عثيمين: (١/٣٠٢، ٣٠٤).

(٣) انظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام لابن الملقن: (٤/٥٠٨ – ٥٠٩).

(٤) انظر: الآداب الشرعية: (١/٣٤٥).

(٥) يشير إلى قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كُفَّارٌ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ ٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [البقرة :١٦١] .

(٦) أحكام القرآن (١/٧٤) باختصار.

العلماء إلى أنه لا يلعن؛ لأنا لا ندري بما يختم الله له، واستدل بعضهم بالآية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمۡ كُفَّارٌ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ لَعۡنَةُ ٱللَّهِ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾[1].

وقالت طائفة أخرى: بل يجوز لعن الكافر المعين، واختاره الفقيه أبو بكر بن العربي المالكي، ولكنه احتج بحديث فيه ضعف[2]، واستدل غيره بقوله -عليه الصلاة والسلام- في قصة الذي كان يؤتى به سكران فيحده، فقال رجل: لعنه الله ما أكثر ما يؤتى به، فقال رسول الله ﷺ: **"لا تلعنه فإنه يحب الله ورسوله"**[3]، فدل على أن من لا يحب الله ورسوله يلعن " والله أعلم[4].

فمأخذ المجيزين للعن الكافر المعين أن هذا حكم على ظاهر حاله المستحقة للعن لدخوله في عموم الكافرين الذين ثبت لعنهم بالنص.

ومأخذ المانعين من لعن الكافر المعين: أن اللعن حكم على الشخص بالطرد والإبعاد عن رحمة الله، وهذا غيب لا يعلم إلا بنص إن كان على

---

(١) سورة البقرة: ١٦١.

(٢) الحديث الذي استدل به ابن العربي هو ما روى عنه ﷺ : أنه قال : " اللهم إن عمرو بن العاص هجاني، وقد علم أني لست بشاعر فالعنه واهجه عدد ما هجاني ". وقد ذكر الإمام الذهبي أن هذا الحديث رواه الروياني في مسنده وذكر إسناده وقال عنه: " والحديث منكر" انظر ميزان الاعتدال (٣١٨/٣)، وانظر استدلال ابن العربي بالحديث في أحكام القرآن (٧٥/١).

(٣) الحديث رواه البخاري في كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر وأنه ليس بخارج من الملة، برقم (٦٧٨٠).

(٤) تفسير القرآن العظيم (٣١٣/١)

سبيل الخبر، وأما إن كان على سبيل الدعاء، فهو دعاء عليه بالطرد والإبعاد من رحمة الله المستلزم طلب بقائه على الكفر وهو ممنوع.

وبناء على ما سبق يمكن تلخيص أحوال لعن الكافر المعين بما يلي:

١- أن يكون ممن ورد النص بلعنه أو بموته على الكفر كإبليس وفرعون وأبي لهب، فهذا يجوز لعنه، ومن شواهده ما رواه البخاري عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: "قال أبو لهب -عليه لعنة الله- للنبي ﷺ تباً لك سائر اليوم فنزلت: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ﴾[1]"[2].

٢- أن يعلم موته على الكفر، فهذا يجوز لعنه أيضاً. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وأما لعنة المعين فإن علم أنه مات كافراً جازت لعنته[3].

٣- ألا يتيقن من خاتمته التي مات عليها؛ فهذا لا يلعن إلا مقيداً، فيقال: لعنه الله إن كان مات على الكفر ونحو ذلك.

٤- وأما الكافر الحي فلعنه على سبيل الإخبار غير جائز؛ لأنه إخبار عن غيب وحكم على المآل والعاقبة، وهذا الكافر الحي لا تعلم خاتمته، فكيف يحكم عليه ويخبر عنه بأن الله تعالى لعنه وطرده عن رحمته، وربما يسلم فيرحمه الله تعالى ويدخله جنته، فيكون الخبر بلعنه غير مطابق للواقع، بمعنى اللعن الأصلي الذي هو الطرد والإبعاد عن رحمة الله.

---

(١) سورة المسد: ١.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب ذكر شرار الموتى برقم (١٣٩٤).

(٣) مجموع الفتاوي (٦/٥١١).

وأما لعنه على سبيل الدعاء عليه بالطرد والإبعاد من رحمة الله، فالظاهر أن هذا غير جائز لأمرين:

الأول: أن النبي ﷺ ترك لعن أعيان الكفار لما أنزل الله تعالى قوله: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ ﴾.

الثاني: أن الدعاء على الكافر الحي بالطرد والإبعاد من رحمة الله لا مصلحة فيه للداعي، وإنما فائدة الداعي في هداية هذا المدعو عليه فيكون سنداً له وعضداً وأخا معيناً، أو في أن يكف شره ويزال بأسه.

فلعن الكافر لمجرد الدعاء عليه بالطرد والإبعاد من رحمة الله، قد يكون سبباً في زيادة شره واستمرار أذاه، إن كان من المتسلطين كما قد يكون سبباً في صده وإعراضه عن الدخول في الدين إن كان من المسالمين.

أما إن قصد اللاعن للكافر المعين الحي بلعنه مطلق السب والشتم والتحقير أو الدعاء بالعذاب الدنيوي، فهذا قد يقال بجوازه في حق العتاة المتسلطين فيكون من باب الدعاء عليهم انتصاراً للإسلام والمسلمين بما يكف أذاهم ويدفع شرهم، كما دعا النبي ﷺ على بعض الكفار المؤذين، وقد يكون ذلك أيضاً سبباً في اتعاظهم أو عبرة لغيرهم، وإن كان ينبغي أن يكون ذلك الدعاء والسب بغير لفظ اللعن الموهم إرادة الدعاء بالطرد والإبعاد عن رحمة الله، لما سبق تعليله[1]. والله أعلم.

---

(١) انظر: أحكام لعن الكافرين وعصاة المسلمين، أ. د. سليمان بن صالح الغصن ص ١٩ إلى ص ٣٥ بتصرف. وموقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع د. إبراهيم الرحيلي ٢/٢٣٧-٢٧٥.

المبحث العاشر: بعض المخالفات في دعاء قنوت النوازل.

السجع المتكلف؛ لما فيه من منافاة الخشوع في الدعاء، فقد جاء عن ابن عباس – رضي الله عنهما – في وصيته لمولاه عِكْرِمَةَ – رضي الله عنه – قال: «وانظُرِ السَّجْعَ من الدعاءِ فاجتَنِبْهُ، فإني عَهِدْتُ رسولَ الله ﷺ وأصحابَه لا يَفْعَلُونَ إلا ذلك الاجتنابَ»[1].

وإذا اجتنب الداعي السجع المكلَّف؛ فإنه سيدعو بلسان الذلّة والافتقار، لا بلسان التقعر والتكلف.

وقد سئلت اللجنة الدائمة للإفتاء عن إمامٍ معظم دعائه مسجوع، فأجابوا: المشروع للداعي اجتناب السجع في الدعاء وعدم التكلف فيه، وأن يكون حال دعائه خاشعاً متذللاً مظهراً الحاجة والافتقار إلى الله – سبحانه – فهذا أدعى للإجابة وأقرب لسماع الدعاء[2].

عدم مراعاة الزيادة المناسبة؛ فيجتنب التطويلَ الذي يشق على المأمومين، أو يؤدي إلى الفتور والملل والمشقة، أو استنكار القلوب، وأن يكون الدعاء بصيغة الجمع؛ فالسنة في دعاء القنوت أن يكون على هدي النبي ﷺ، واختيار جوامع الدعاء، وعدم الإطالة، وهو الذي كان يفعله العلماءُ الكبار المقتفون للسنة، أما طول دعاء القنوت، فليس من السنة.

---

(١) أخرجه « البخاري » في « صحيحه » في (كتاب الدعوات – باب ما يكره من السجع في الدعاء) (٦٣٣٧) . من حديثه، رضي الله عنه.

(٢) انظر: « فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء » (٢٤: ٢٧٥).

- وعندما كتب أحد الكتاب في منشور له: اللهم عليك بالكفار والمشركين واليهود، اللهم لا تبق أحداً منهم في الوجود، اللهم أفنهم فناءك عاداً وثمود).

ردّت عليه اللجنة الدائمة للإفتاء بما يتضمن قولها: ..والدعاء بفناء كل الكفار اعتداء في الدعاء؛ لأن الله قدّر وجودهم وبقاءهم لحكمة، والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد.

وقال العلامة ابن عثيمين – رحمه الله -: .. أما الدعاء بالهلاك لعموم الكفار؛ فإنه محل نظر، ولهذا لم يدع النبي ﷺ على قريش بالهلاك، بل قال: « **اللهم عليك بهم، اللهم اجْعلْها عليهم سنينَ كسنِيِّ يوسُفَ** »[1]، وهذا دعاء عليهم بالتضييق، والتضييق قد يكون من مصلحة الظالم بحيث يرجع إلى الله عن ظلمه[2].

وقال الشيخ صالح الفوزان: المشروع في القنوت وغيره الدعاء على المعتدين من الكفار على المسلمين؛ لأن النبي ﷺ لما قَنَتَ يدعو على الكفار خَصَّ المعتدين منهم ولم يدع على جميعهم، فقال: اللهم العن

---

(١) أخرجه « البخاري » في صحيحه في (كتاب الأذان – باب يهوي بالتكبير حين يسجد) (٨٠٤)، وانظر (١٠٠٦، ٢٩٣٢، ٤٥٦٠، ٤٥٩٨، ٦٢٠٠، ٦٣٩٣، ٦٩٤٠)، و« مسلم » في صحيحه في (كتاب المساجد – باب استحباب القنوت في جميع الصلوات) (٦٧٥) . كلاهما من حديث « أبي هريرة »، رضي الله عنه.

(٢) « القول المفيد على كتاب التوحيد» باب قوله – تعالى -: ﴿أَيُشْرِكُونَ مَا لاَ يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلَقُونَ - وَلاَ يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ نَصْراً...﴾ [الأعراف : ١٩١ ، ١٩٢] (١: ٢٠٣) .

فلاناً وفلاناً والقبيلة الفلانية[1]، ولم يعمِّم على الكفار[2].

وقال معالي الشيخ صالح آل الشيخ: هدي النبي ﷺ، وهدي الصحابة في دعائهم على الكفار؛ أن يكون دعاءً خاصاً على المعتدي، على الظالم، على من حارب الإسلام وأهله، كما في دعاء عمر في القنوت: «.. اللهم عليك بكفرة أهل الكتاب الذين يصدون عن دينك ويقاتلون أولياءك..» [3]، أما الدعاء على اليهود والنصارى جميعاً بالاستئصال، فإنه لا يجوز شرعاً، وهو من الاعتداء في الدعاء؛ وذلك لأن الله – جلّ وعلا – أخبرنا أنّ اليهود والنصارى سيبقون إلى زمن خروج المسيح الدجال[4]، فإذا دعا أحد بأن يستأصلهم الله – جلّ وعلا – الآن

---

(١) لما تقدّم في حادثة قتل القراء ، ودعاء النبي ﷺ – المتقدّم قريباً – بالتضييق على قريش.

(٢) « مجلة الدعوة» (العدد ١٨٦٩ – ١٦ رمضان ١٤٢٣ هـ).

(٣) تقدم تخريجه .

(٤) قال الله – تعالى – مخبراً عن حال أهل الكتاب مع عيسى – عليه السلام – قبل موته، وذلك بعد نزوله من السماء: ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ..﴾ [النساء :١٥٩] .

قال العلامة الشيخ : عبد الرحمن بن سعدي – رحمه الله – في « تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان» (ص٢١٤) : « وقوله: ﴿ وَإِن مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلاَّ لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ..﴾ يحتمل أن الضمير هنا في قوله: ﴿.. قَبْلَ مَوْتِهِ..﴾ يعود إلى أهل الكتاب، فيكون – على هذا – كل كتابي يحضره الموت، ويعاين الأمر حقيقة، فإنه يؤمن بعيسى – عليه السلام –.. ويحتمل أن الضمير في قوله: ﴿ .. قَبْلَ مَوْتِهِ .. ﴾ راجع إلى عيسى – عليه السلام –، فيكون المعنى: وما من أحد من أهل الكتاب إلا ليؤمنن بالمسيح – عليه السلام – قبل موت المسيح، وذلك يكون عند اقتراب الساعة، وظهور علاماتها الكبار، فإنه تكاثرت الأحاديث الصحيحة في نزوله – عليه السلام – في آخر هذه الأمة ؛ يقتل الدجال، ويضع الجزية، ويؤمن به أهل الكتاب مع المؤمنين». وقد صحّ عن النبي ﷺ بقاء أهل الكتاب لزمن خروج الدجال، ونزول عيسى، عليه السلام.

أخرج «مسلم» في « صحيحه» في (كتاب الفتن – بابٌ في فتح قسطنطينية، وخروج الدجّال=

قبل نزول المسيح الدجال، فهو اعتراضٌ على ما أجرى الله حكمته وقدره الكوني ببقائهم إلى آخر الزمان؛ ولهذا لم يؤثر عن أحد من السلف ولا من أئمة الإسلام أنه دعا بهذا الدعاء العام على اليهود والنصارى، وإنما يُدعى بالدعاء الخاص لمن قاتل، لمن حارب، لمن آذى المؤمنين ونحو ذلك..[١].

٤- ومن المخالفات: تحويلُ دعاء القنوت إلى غير المقصود منه؛ كذكر أحوال العبد عند الموت وبعده، وبقصد موعظة المصلين، أو ذكر أحوال المسلمين وفعل الكفار بهم من سفك دمائهم، وترميل نسائهم، واستباحة أرضهم، وذلك بقصد تذكير المصلين بأحوال إخوانهم المسلمين؛ لما تقدّم من حديث أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها -: «كان رسول الله ﷺ يَسْتَحِبُّ الجوامعَ من الدعاء، ويَدَعُ ما سوى ذلك»[٢].

المبحث الحادي عشر: حكم رفع اليدين في القنوت وصفة ذلك.

اتفقوا على أنه لا يشرع رفع اليدين في القنوت في الصلاة، كما في

=ونزول عيسى بن مريم (٢٨٩٧) من حديث « أبي هريرة » - رضي الله عنه – وفيه : « لا تقوم الساعة حتى ينزل الروم بالأعماق أو بدابق ..» ثم ذكر القتال بينهم وبين المسلمين، ثم قال: « .. فإذا جاءوا الشأم خرج .. » أي : المسيح الدجّال، قال: « .. فينزل عيسى ابن مريم عليه السلام ..» الحديث، و (باب تقوم الساعة والروم أكثر الناس) (٢٨٩٨) من حديث «المستورد القرشي».

(١) من جوابٍ لمعاليه ضمنَ أجوبةِ أسئلةِ محاضرةِ « أسباب الثبات على دين الله ».

(٢) تقدّم تخريجه .

دعاء التشهد[1]، ولا بعد الفاتحة، ولا في دعاء الرفع من الركوع[2]. لأن ذلك لم ينقل عن النبي ﷺ، ولا عن أحد من أصحابه[3]. وقد رأى عبد الله بن الزبير رجلاً رافعاً يديه يدعو قبل أن يفرغ من صلاته، فلما فرغ منها قال: إن رسول الله ﷺ لم يكن يرفع يديه حتى يفرغ من صلاته[4].

لكن لو رفع يديه للدعاء في غير موضع الرفع لعارض، لا تبطل صلاته[5]. لفعل أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – حين أم بالناس في مرض النبي ﷺ وفيه: «فجاء النبي ﷺ يمشي في الصفوف يشقها شقاً، حتى إذا قام في الصف، فأخذ الناس في التصفيح - قال الراوي: التصفيح هو التصفيق- قال: وكان أبو بكر – رضي الله عنه لا يلتفت في صلاته، فلما أكثر الناس التفت فإذا رسول الله ﷺ، فأشار إليه يأمره أن يصلي، فرفع أبو بكر – رضي الله عنه – يده فحمد الله»[6].

---

(١) حكاه ابن الهمام في فتح القدير (١/ ٤٣٠)، وينظر المجموع (٣/ ٤٤١).

(٢) ما يفعله العوام من رفع اليدين بعد قول الإمام (ولا الضالين)، أو في دعاء الرفع من الركوع من البدع المحدثة، ينظر البدع والمحدثات وما لا أصل له: ص ٥٠٢ .

(٣) البدع المحدثات ص (٥٠٢).

(٤) أورده الهيثمي في المجمع، كتاب الأدعية ، باب ما جاء في الإشارة في الدعاء ورفع اليدين، (١٠/ ١٦٩) ، وعزاه إلى الطبراني، وقال: (رجال ثقات). قال الشيخ بكر أبو زيد في تصحيح الدعاء ص٤٤٠ : (الحديث فيه انقطاع وضعف، فالانقطاع بين محمد بن أبي يحيى الأسلمي، وبين عبد الله بن الزبير، مع ما في ابن أبي يحيى من مقال، بل هو متروك ، كما حكى الإجماع على ذلك ابن عبد البر، والراوي عنه الفضيل بن سليمان النميري متكلم فيه من جهة حفظه، وعلى كل حال فالحديث لا يصح).

(٥) ينظر: فتح الباري: (٣/ ١٠٦).

(٦) أخرجه البخاري، كتاب العمل في الصلاة، باب رفع الأيدي في الصلاة لأمر ينزل به، برقم (١٢١٨)، ص (٩٥).

ووجه الدلالة: أن رفع اليدين للدعاء في الصلاة لا يبطلها، ولو كان في غير موضع الرفع، لأنها هيئة استسلام وخضوع، وقد أقر النبي ﷺ أبا بكر رضي الله عنه[١]. أما رفع اليدين لدعاء القنوت، فقد اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: يستحب رفع اليدين في القنوت. وهذا قول أبي يوسف من الحنفية[٢]، وقول بعض المالكية[٣] ، والصحيح من مذهب الشافعية[٤]، ومذهب الحنابلة[٥].

واستدلوا بما يلي:

١-عن أنس – رضي الله عنه – في قصة القراء الذين قتلوا – رضي الله عنهم - قال: « لقد رأيت رسول الله ﷺ كلما صلى الغداة يرفع يديه يدعو عليهم يعني على الذين قتلوهم»[٦].

٢-في حديث الكسوف، وفيه: « فأتيته وهو قائم في الصلاة رافعاً يديه فجعل يسبح ويحمد ويهلل ويكبر ويدعو حتى حسر عنها»[٧].

---

(١) ينظر: فتح الباري: (٣/١٠٦).

(٢) ينظر: فتح القدير: (١/٤٣٠) ، وحاشية ابن عابدين (٢/٦).

(٣) ينظر: حاشية العدوي: (١/٢٣٩)، ومواهب الجليل (١/٥٣٩).

(٤) ينظر: المجموع: (١/٤٤١)، وحاشية القليوبي (١/٢٣١)، ومغني المحتاج (١/١٦٧).

(٥) ينظر: مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص٩٦، والمغني (٢/٥٨٤)، والإنصاف (١/١٦٨).

(٦) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة، باب رفع اليدين في القنوت، برقم (٣١٤٥)، (٢/٢٩٩)، وقال النووي في المجموع (٣/٤٤١): (إسناده صحيح أو حسن)، وفيه على بن الصقر، قال ابن حجر في التلخيص (١/٤٠٨): قال فيه الدارقطني: ليس بالقوي).

(٧) أخرجه مسلم، كتاب الكسوف، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف، برقم (٩١٣)، ص (٨٣١).

ووجه الدلالة: أن الحديث فيه دليل على رفع اليدين في القنوت، وفيه رد على من يقول: لا ترفع الأيدي في دعوات الصلاة[١].

٣- وقد روي عن عدد من الصحابة -رضي الله عنهم - أنهم رفعوا أيديهم في القنوت[٢]:

أ – فعن أبي رافع قال: صليت خلف عمر – رضي الله عنه – فقنت بعد الركوع، ورفع يديه، وجهر بالدعاء[٣].

ب- وروي ذلك عن علي بإسناد فيه ضعف [٤]، وعن عبد الله بن مسعود، وأبي هريرة – رضي الله عنهم – في قنوت الوتر [٥].

ج- وروي عن ابن عباس – رضي الله عنه – أنه كان يمد بضبعيه في قنوت صلاة الغداة[٦].

القول الثاني: لا يستحب رفع اليدين في القنوت. وهذا مذهب الحنفية[٧]، والمشهور من مذهب المالكية[٨]، ووجه عند الشافعية[٩].

---

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم: (٦/٢١٧).

(٢) ينظر: السنن الكبرى (٢/٢٩٩) ، والمجموع (٣/٤٤١)، ومصنف ابن أبي شيبة (٢/٣١٦).

(٣) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الصلاة ، باب رفع اليدين فيه، برقم (٣١٥٠)، (٢/٣٠٠)، وقال : (هذا عن عمر رضي الله عنه صحيح).

(٤) قاله البيهقي في السنن (٢/٣٠٠).

(٥) أخرجه عنهم المروزي في مختصر قيام الليل، ص (٢٩٥).

(٦) وما روي عن ابن عباس، أخرجه المروزي في مختصر قيام الليل ص ٢٩٥، والمصنف (٢/٣١٦).

(٧) ينظر: البناية (١/٦٠١) ، والمبسوط (١/١٦٥) ، ومختصر اختلاف العلماء (١/٢١٦).

(٨) ينظر: حاشية العدوي (١/٢٣٩)،ومواهب الجليل (١/٥٣٩).

(٩) ينظر: المجموع (١/٤٤١)، ومغني المحتاج (١/١٦٧)، وحاشية قليوبي (١/٢٣١).

واحتجوا بما يلي:

١) أن النبي ﷺ لم يرفع اليدين إلا في ثلاثة مواطن: في الاستسقاء، والاستنصار، وعشية عرفة[١].

٢) أنه دعاء في صلاة، فلا يسن فيه الرفع قياساً على دعاء الافتتاح، والتشهد ودعاء السجود [٢].

ويمكن أن يجاب عن دليلهم: بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن القنوت ثابت من فعل النبيﷺ، وأما في غير القنوت فلم يفعله ﷺ وفرق آخر ، فإن ليديه في القنوت وظيفة، وليس لهما وظيفة في دعاء غير القنوت[٣]. وأما قولهم: « لم يثبت الرفع إلا في ثلاثة مواطن..».

ويمكن الجواب عنه: بأنه ثبت الرفع منه ﷺ في هذا الموطن.

الترجيح: من خلال ما سبق يترجح – والله أعلم – القول الأول وهو استحباب رفع اليدين في القنوت، وذلك؛ لقوة أدلتهم وصراحتها في الدلالة على الرفع، ولضعف دليل المخالفين بما ورد عليها من مناقشة.

ثمرة الخلاف في مسألة رفع اليدين في القنوت تظهر في المسائل التالية:

---

(١) ينظر: المهذب، للشيرازي، مع المجموع (٣/٤٣٦).

(٢) ينظر: المجموع (٣/٤٤١)، وحاشية العدوي (١/٢٣٩) ، ومغني المحتاج (١/١٦٧).

(٣) ينظر: مغني المحتاج (١/١٦٧) .

المسألة الأولى: صفة رفع اليدين:

على القول باستحباب الرفع، قالوا: يرفع يديه إلى صدره، ولا يرفعهما كثيراً، ويبسط يديه وبطونهما إلى السماء؛ لأنه دعاء رغبة(١).

ويضم اليدين بعضهما إلى بعض كحال المستجدي، ولا يباعد بينهما لأن التفريج والمباعدة لا أصل له في الكتاب والسنة ولا كلام العلماء(٢).

وكذا لا ينزل بهما تحت السرة، ولا يهزهما أو يقلبهما(٣)؛ لأن الحركة في الصلاة ليست مطلوبة(٤)، ولأن تقليب الأكف أو الإشارة بظهور الكفين، لم يرد في القنوت، ولم يثبت في السنة الصحيحة، فالتزام ذلك في القنوت بدعة(٥).

أما على القول بأنه لا يرفع يديه: قالوا: يعتمد في القنوت كما في القراءة، أي يضع اليمين على الشمال(٦) لأنه سنة القيام، فكل قيام فيه ذكر، فإنه يطول، فالوضع فيه أولى، وهو الأصح(٧).

---

(١) ينظر: المغني (٢/٥٨٤) ، الإنصاف (٢/١٦٨)، وحاشية ابن عابدين (٢/٦) ، ومغني المحتاج (١/١٦٧) ، وحاشية قليوبي (١/٢٣١).

(٢) ينظر: الشرح الممتع (٤/٢٥)، وكشاف القناع (٢/٣٩٩).

(٣) ينظر: تصحيح الدعاء ص (١٢٦).

(٤) مغني المحتاج (١/١٦٧).

(٥) ينظر: المسجد في الإسلام: ص (٣٠٠).

(٦) هو الأصح عند الحنفية، ينظر المبسوط :(١/١٦٥) ، والفتاوى الهندية (١/١١١) ، وفتاوى قاضيخان بهامش هندية (١/٢٤٥) .

(٧) المبسوط (١/١٦٥).

وعن أبي حنيفة: أنه يشير بالسبابة من يده اليمنى فيه[١].

وقيل: يكفيهما أي يرسلهما ليكون حال الدعاء مخالفاً لحال القراءة[٢].

قال بكر أبو زيد في تصحيح الدعاء: تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ تواتراً معنوياً في وقائع متعددة فيها رفع النبي ﷺ يديه الشريفتين للدعاء؛ منها في ستة مواضع من الحج: على الصفا، والمروة، وفي عرفة، والمزدلفة، وعند الجمرة الأولى، والثانية، وفي غير الحج في الاستسقاء، وفي قنوت النازلة في الفرائض، وفي وقائع أخرى، نحو خمسين موضعاً أفردت بالتأليف، ورفعهما من آداب الدعاء ومستحباته إلا في حالة واحدة: في خطبة الجمعة؛ فيكره رفعهما للخطيب بالإجماع، والمستمع ما لم يستسق الخطيب في خطبة الجمعة، فيسن للمأمومين رفعهما حال الاستسقاء، ثم يقول: يرفع يديه إلى منكبيه أو نحوهما، ضاما لهما غير مفرقتين، باسطاً بطونهما نحو السماء، وظهورهما نحو الأرض، وإن شاء قنع بهما وجهه، وظهورهما نحو القبلة وتكونان طاهرتين، نظيفتين، مكشوفتين غير محجوبتين بحائل، وصفات الرفع ثلاث:

---

(١) البناية (٢/٦٠١)، وقال ابن رجب في جامع العلوم (١/٢١٤) : (ذهب إليه جماعة من العلماء منهم الأوزاعي وسعيد بن عبد العزيز وإسحاق بن راهوية) وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه (٢/٣١٦) عن أبي ليلى: (يدعو بإصبع واحدة في قنوت الفجر).

(٢) المبسوط (١/١٦٥).

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: « **المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما، والاستغفار أن تشير بأصبع واحدة، والابتهال أن تمد يديك جميعاً**»(١).

وقد جاءت الأحاديث من فعل النبي ﷺ مبينة مقام كل حالة من هذه الصفات الثلاث، لا أنها من اختلاف التنوع، فليتنبه، وبيانها كالآتي:

المقام الأول: مقام الدعاء العام – ويسمَّى المسألة – ويقال: الدعاء: وهو رفع اليدين إلى المنكبين أو نحوهما ضاماً لهما، باسطاً لبطونهما نحو السماء وظهورهما إلى الأرض، وإن شاء قنّع بهما وجهه وظهورهما نحو القبلة، وهذه هي الصفة لرفع اليدين حال الدعاء مطلقاً، وفي قنوت الوتر والاستسقاء، أو في مواطن رفعهما في المواضع الستة في الحج وغير ذلك.

المقام الثاني: الاستغفار، ويقال: الإخلاص : وهو رفع إصبع واحدة وهي السبابة من اليد اليمنى(٢). وهذه الصفة خاصة بمقام الذكر والدعاء حال الخطبة على المنبر، وحال التشهد في الصلاة، وحال الذكر، والتمجيد، والهيلله، خارج الصلاة.

المقام الثالث: الابتهال؛ وهو التضرّع، والمبالغة في المسألة، ويسمى أيضاً: دعاء الرهب.

---

(١) أخرجه أبو داود في الصلاة (١٤٨٩).

(٢) هذا ليس مما نحن في سبيل تحريره؛ لأن رفع الإصبع الواحدة ليس في الحقيقة رفعاً لليدين ولا تتنزل عليه أحكامه، وإنما ذكرناه لأنه اكتنفته الصورتان التي لا تخفى صلتهما بمسألة رفع اليدين.

وصفته: رفع اليدين مداً نحو السماء، حتى تُرى عفرة إبطيه: أي بياضهما، ويقال في وصفه: حتى يبدو عضداه، أي : يرتفعان من المبالغة في الرفع.

وهذه الصفة أخص من الصفتين السابقتين في المقام الأول والثاني. وهي خاصة في حال الشدة، والرهبة؛ كحال الجدب، والنازلة بتسلط العدو، ونحو ذلك من مقامات الرهب، وعليها يحمل حديثا أنس رضي الله عنه:

١- « كان النبي ﷺ لا يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء، وإنه يرفع حتى يرى بياض إبطيه » [(١)].

أي: لا يرفعهما رفع مبالغة وابتهال شديد إلا في مقام الرهب حال الجدب في الاستسقاء، لا أنه يريد النفي في غير هذا الموضوع، لتواتر أحاديث الرفع حال المسألة والدعاء.

٢- وحديثه الآخر: «أن النبي ﷺ استسقى فأشار بظهر كفيه إلى السماء»[(٢)]. أي : من شدة الرفع بيده كأن ظهور كفيه نحو السماء، وهذا هو الذي يلتقي مع جميع أحاديث الرفع التي بها التصريح بجعل بطونهما إلى السماء، ومع حديث مالك بن يسار – رضي الله عنه -: «إذا سألتم الله فاسألوه ببطون أكفكم ولا تسألوه بظهورهما» [(٣)].

(١) أخرجه البخاري في الاستسقاء (١٠٣١).
(٢) أخرجه مسلم في الاستسقاء (٨٩٦).
(٣) أخرجه أبو داود في الصلاة ١٤٨٦ وأحمد ٥/٤٣٨ .

ولم أجد من حل هذا الإشكال على هذا الوجه إلا شيخ الإسلام ابن تيمية[1]- رحمه الله تعالى – حيث قال : « صار كفه نحو السماء لشدة الرفع، لا قصداً له، وإنما كان يوجه بطونهما مع القصد، وأنه لو كان قصد فغيره أولى وأشهر، قال: ولم يقل أحد ممن يرى رفعهما في القنوت: إنه يرفع ظهورهما، بل بطونهما»[2].

الخلاصة: مما سبق يتبين للناظر أن صفة رفع اليدين في قنوت النوازل للإمام والمأموم لا تخلو من أمرين:

إما: أن يرفع يديه حذو منكبيه أو نحوهما، ضاماً لهما غير مفرقتين باسطاً بطونهما نحو السماء، وظهورهما نحو الأرض وإن شاء قنع بهما وجهه وظهورهما نحو القبلة.

وإما: أن يرفع يديه نحو السماء، ويجعل بينهما فرجة حتى يرى بياض إبطيه من المبالغة في الرفع، وهذه الصفة أخص من سابقتها، وهي خاصة في حال الشدة والرهبة؛ كما لو عظمت النازلة بتسلط الأعداء على المسلمين وديارهم. والله أعلم.

المسألة الثانية : مسح الوجه بعد الفراغ من القنوت: والقائلون باستحباب رفع اليدين في الصلاة اختلفوا في مشروعية المسح على قولين:

(١) انظر: الإنصاف (١/٤٥٨).

(٢) انظر: تصحيح الدعاء (١١٥-١١٩) بتصرف، وللاستزادة والتوسع انظرفتح الباري (٢/٥١٧)، (١١/١٤٢)، وشرح الأذكار (٧/٢٤٧)، وشرح البخاري لابن بطال (١٠/ ١٠١)، وإرشاد الساري (١٣/٣٤٥)، والجامع لأحكام القرآن (٧/٢٢٤).

القول الأول: لا يستحب مسح الوجه بعد الفراغ من القنوت، وهذا قول الإمام مالك[١] والصحيح عند الشافعية[٢] ورواية عند الحنابلة[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- أنه لم يثبت بخبر صحيح ولا أثر ثابت عن النبي ﷺ ولا عن أحد من أصحابه قال البيهقي[٤] رحمه الله: « فأما مسح اليدين بالوجه عند الفراغ من الدعاء، فلست أحفظه عن أحد من السلف في دعاء القنوت، وإن كان يروى عن بعضهم في الدعاء خارج الصلاة، وقد روي فيه عن النبي ﷺ حديث فيه ضعف، وهو مستعمل عند بعضهم خارج الصلاة، وأما في الصلاة فهو عمل لم يثبت بخبر صحيح ولا أثر ثابت، ولا قياس، فالأولى أن لا يفعله ويقتصر على ما فعله السلف – رضي الله عنهم – من رفع اليدين دون مسحهما بالوجه في الصلاة..» .

٢- وسئل عبد الله بن المبارك عن الذي إذا دعا مسح وجهه قال: «لم أجد له ثبتاً » وكان عبد الله يقنت بعد الركوع في الوتر، وكان يرفع يديه[٥].

---

(١) ينظر: المعيار المعرب (١/٢٨٣).

(٢) ينظر: السنن الكبرى (٢/٣٠١) ، والمجموع (٣/٤٤١)، وروضة الطالبين (١/٢٥٥).

(٣) ينظر: مسائل الإمام أحمد، برواية أبي داود ص١٠٢، والمغني (٢/٥٨٥)، والإنصاف (٢/١٦٩).

(٤) في السنن الكبرى (٢/٣٠١).

(٥) سبق تخريجه.

٣- وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: « أربع من الجفاء: أن تبول قائماً، وأن تسمع النداء، فلم تجبه، وأن تنفخ في صلاتك، وأن تمسح جبهتك قبل أن تفرغ من صلاتك»[١].

وجه الدلالة: يحتمل أن قوله : « وأن تمسح جبهتك » المسح باليدين كما يفعله الداعي إذا فرغ من الدعاء في غير الصلاة[٢].

٤-ولأنه دعاء في الصلاة فلم يستحب مسح وجهه فيه كسائر دعائها[٣]؛ ولأنه عبث لم يصح معه تعبد [٤].

القول الثاني: يستحب مسح الوجه بعد الفراغ من الدعاء. وهذا قول عند المالكية[٥]، ووجه عند الشافعية [٦]، ومذهب الحنابلة [٧].

واستدلوا بما يلي:

١- أنه دعاء يرفع يديه فيه فيمسح بهما وجهه، كما لو كان خارجاً من الصلاة، وفارق سائر الدعاء، فإنه لا يرفع يديه فيه[٨].

---

(١) أخرجه الترمذي في سننه معلقاً، كتاب الطهارة، باب في النهي عن البول قائماً، ص (١٦٣٠)، وابن أبي شيبة في مصنفه (١/ ١٢٤)، وقال الألباني في الإرواء (١/ ٩٧): (موقوف صحيح).

(٢) ينظر: المبسوط (١/ ٢٧) .

(٣) المغني (٢/ ٥٨٥)، وينظر مغني المحتاج (١/ ١٦٧).

(٤) الممتع شرح المقنع: (١/ ٥١٣).

(٥) ينظر: المعيار المعرب (١/ ٢٨٣)، ونسبه إلى البرزلي، وابن زرقون وغيرهم.

(٦) ينظر: المجموع (٣/ ٤٤١)، وحاشية قليوبي (١/ ٢٣١)، ومغني المحتاج (١/ ١٦٧)، والوسيط (٢/ ٧٤٦).

(٧) ينظر: المغني (٢/ ٥٨٥)، والفروع (١/ ٤٨٣)، والإنصاف (٢/ ١٦٩)، وحاشية الروض المربع (٢/ ١٩٥).

(٨) المغني (٢/ ٥٨٥).

٢- وأنه عمل قليل ومنسوب إلى الطاعة[١].

الترجيح: الصحيح الذي عليه المحققون عدم مشروعية مسح الوجه بعد الفراغ من القنوت، لما في استعماله في الصلاة من إدخال عمل عليها لم يثبت به أثر، وقد يدعو في آخر تشهده ثم لا يرفع يديه، ولا يمسحهما بوجهه؛ إذ لم يرد بهما أثر، فكذا في دعاء القنوت يرفع يديه؛ لورود الأثر، ولا يمسح بهما وجهه؛ إذ لم يثبت فيه أثر[٢]. وأما مسح غير الوجه كالصدر ونحوه فمكروه قطعاً[٣].

وأما على القول : بأنه لا يرفع يديه في الصلاة:

فلا يشرع المسح عندهم بلا خلاف[٤]، بل قالوا: لو بسط يديه بعد الفراغ من القنوت، ومسح بهما وجهه قيل: تفسد صلاته[٥].

المسألة الثالثة: رفع البصر إلى السماء أثناء القنوت:

اتفق العلماء على أن رفع المصلي بصره إلى السماء حال الدعاء منهي عنه[٦].

---

(١) بدائع الفوائد (٤/١١٣).

(٢) رسالة البيهقي المشهورة التي كتبها إلى الجويني، أنكر عليه فيها أشياء منها مسح الوجه بعد القنوت، ذكرها بنصها السبكي في الطبقات (٥/٧٧. ٩٠).

(٣) ينظر: الأذكار ص٦٨، وحاشية قليوبي (١/٢٣٢)، مغني المحتاج (١/١٦٧) ، والمدخل (٢/٤٣١).

(٤) ينظر: المجموع (٣/٤٤١).

(٥) ينظر: البناية (١/٦٠٢).

(٦) حكاه النووي في شرح صحيح مسلم (٤/١٥٢)، والعيني في عمدة القاري (٥/٣٠٩)، وابن تيمية في الفتاوى (٦/٥٧٧).

واختلفوا في حكمه على قولين:

القول الأول: يكره رفع الداعي بصره إلى السماء أثناء الدعاء.

وهذا مذهب جمهور العلماء من الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وذكر بعض العلماء: الإجماع على كراهته داخل الصلاة[٥].

واستدلوا بما يلي:

١- عن أبي هريرة – رضي الله عنه – أنه رسول الله ﷺ قال: « لينتهين أقوام عن رفعهم أبصارهم عند الدعاء في الصلاة إلى السماء أو لتخطفن أبصارهم»[٦].

ووجه الدلالة: أن الوعيد الشديد والنهي الأكيد الوارد في الحديث يقتضي أن يكون ذلك حراماً، لكن الإجماع انعقد على كراهته في الصلاة، فنحمل النهي الوارد في الحديث السابق على الكراهة دون الحرمة[٧].

واستثنى الحنابلة: حالة التجشؤ، فإنه يرفع رأسه إلى السماء، لئلا

---

(١) ينظر: عمدة القاري (٣٠٩/٥) ، ومجمع الأنهر (١٢٤/١) .

(٢) ينظر: مواهب الجليل (٥٤٩/١) ، وحاشية العدوي (١٧٨/١) .

(٣) ينظر: شرح صحيح مسلم (١٥٢/٤) ، وعون المعبود (١٢٧/٣) ، وحاشية قليوبي (٢٣١/١).

(٤) ينظر: الفروع (٤٠٦/١) ، والإنصاف (٨٩/٢) ، والإقناع (١٢٧/١).

(٥) حكاه ابن حجر في الفتح (٢٧٢/٢)، والنووي في شرح صحيح مسلم (١٥٢/١)، والعيني في عمدة القاري (٣٠٩/٥).

(٦) أخرجه البخاري، كتاب الآذان ، باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة رقم ٧٥٠ ومسلم، كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة رقم ٤٢٨ .

(٧) ينظر: عمدة القاري (٣٠٩/٥)، وفيض القدير (٣٩٨/٥).

يؤذي من حوله بالرائحة[١].

القول الثاني: يحرم رفع البصر إلى السماء أثناء الدعاء. وهذا قول بعض الشافعية[٢]، وقول ابن حزم من الظاهرية[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- بقوله ﷺ: **«لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم عند الدعاء في الصلاة إلى السماء أو لتخطفن أبصارهم»**[٤].

ووجه الدلالة: أن رفع البصر حال الصلاة حرام؛ لأن العقوبة بالعمى لا تكون إلا عن محرم[٥]، وهو وعيد عظيم وتهديد شديد[٦]، والوعيد لا يكون إلا على كبيرة من الحرام لا على مباح مكروه أصلاً، ولا على صغيرة مغفورة[٧].

٢- لما فيه من فوت كمال الخشوع[٨]؛ لأن خفض البصر من تمام الخشوع[٩]، ولأن فيه تشبهاً بالمجسمة، وعبدة الكواكب، والتفاتاً إلى غير موضع المصلي[١٠].

---

(١) ينظر: الإنصاف (٢/ ٨٩)، وكشاف القناع (٢/ ٤٣٨)، ومطالب أولى النهى (١/ ٤٧٢).
(٢) ينظر: عون المعبود (٣/ ١٢٧).
(٣) ينظر: المحلى (٢/ ٣٣٠).
(٤) سبق تخريجه:.
(٥) عون المعبود (٣/ ١٢٧).
(٦) شرح صحيح مسلم (٤/ ١٥١)، وينظر المفهم شرح صحيح مسلم (٢/ ٨٢٥).
(٧) المحلى، (٢/ ٣٣١).
(٨) فيض القدير (٥/ ٣٩٨).
(٩) الفتاوى (٦/ ٥٧٨).
(١٠) مجمع الأنهر (١/ ١٢٤).

٣- ولأن خفض البصر من كمال أدب الصلاة، فمن كمال الأدب أن يقف العبد بين يدي ربه مطرقاً خافضاً طرفه إلى الأرض، ولا يرفع بصره إلى فوق[١].

٤- وبهذا قال طائفة من السلف، فقد رأى ابن مسعود قوماً رافعي أبصارهم إلى السماء في الصلاة، فقال: « لينتهين أقوام يرفعون أبصارهم في الصلاة أو ترجع إليهم »[٢].

وعن أبي مجلز قال: أما يخشى الذي يرفع بصره إلى السماء أن يختلس بصره؟ ألا أرى أنه كان الملائكة تنزل؟[٣]. وعليه ... لو فعله المصلي في الصلاة تبطل صلاته[٤] لأمرين:

١) لأنه انصرف بوجهه عن جهة القبلة؛ لأن الكعبة في الأرض وليست في السماء.

٢) ولأنه فعل محرماً منهياً عنه في الصلاة بخصوصها، وفعل المحرم المنهي عنه في العبادة بخصوصها يقتضي بطلانها[٥].

ولكن جمهور أهل العلم على أن صلاته لا تبطل بذلك، وهو على القول الصحيح آثم بلا شك[٦].

---

(١) ينظر: مدارج السالكين (٢/ ٣٦٤).

(٢) أورده الهيثمي في المجمع، كتاب الصلاة، باب رفع البصر في الصلاة، (٢/ ٨٣)، وعزاه إلى الطبراني الكبير، وقال (إبراهيم لم يسمع من ابن مسعود) يعني فيه انقطاع.

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلى (٢/ ٣٣٢).

(٤) ذهب إليه ابن حزم في المحلى (٢/ ٣٣٢).

(٥) الشرح الممتع (٣/ ٥١. ٥٢).

(٦) المصدر السابق، والصفحة السابقة.

الترجيح: من خلال ما سبق يترجح – والله أعلم – القول بتحريم رفع البصر إلى السماء في الصلاة أثناء الدعاء ولا تبطل صلاته بذلك، وذلك لقوة أدلتهم، ولأن الأصل في النهي التحريم، ما لم يرد صارف يصرفه إلى الكراهة، ولم يوجد صارف[١].

المبحث الثاني عشر: حكم ختم القنوت بالصلاة على النبي ﷺ.

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: يستحب الصلاة والسلام على النبي ﷺ بعد القنوت. وهذا مذهب جمهور العلماء من الحنفية[٢]، والشافعية[٣] والحنابلة[٤].

واستدلوا بما يلي:

١- أن في رواية من حديث الحسن بن علي – رضي الله عنه – قال: « علمني رسول الله ﷺ هؤلاء الكلمات في الوتر قال: اللهم اهدني فذكر الألفاظ الثمانية وقال في آخرها: تباركت وتعاليت، وصلى الله على النبي »[٥].

(١) وهو اختيار الشيخ ابن عثيمين رحمه الله، ينظر الشرح الممتع (٣/٥٠).

(٢) ينظر: فتح القدير (١/٤٣٨) ، وبدائع الصنائع (٢/٢٣٤) ، والبحر الرائق (١/٤٥).

(٣) ينظر: المجموع (٣/٤٤٠)، ومغني المحتاج (١/١٦٧)، والتهذيب في فقه الشافعي (٢/١٤٧).

(٤) ينظر: بدائع الفوائد (٤/١١٢)، والإقناع (١/١٤٥) ، والإنصاف (٢/١٦٧)، والفروع (١/٤٠٣).

(٥) أخرجه النسائي، في قيام الليل، باب الدعاء في الوتر، برقم (١٧٤٧)، ص (٢٢٠٣)، وقال النووي في المجموع (٣/٤٤١): (إسناده صحيح أو حسن)، وحسنه أيضاً في الأذكار ص (٦٦) ، وقال ابن حجر في التلخيص(١/٤٠٥) : (وليس كذلك فإنه منقطع فإن عبد الله بن علي، لم يلحق الحسن بن علي، وقد اختلف على موسى بن عقبة في إسناده...) وضعفه الألباني في الإرواء، (٢/١٧٦).

٢-ولأن الختم بالصلاة والسلام على النبي ﷺ من أسباب الإجابة، كما جاء في الحديث: « أن الدعاء موقوف بين السماء والأرض حتى تصلي على نبيك»[١].

وعمل بذلك السلف – رضي الله عنهم -: ففي إمامة أبي بن كعب – رضي الله عنه – للناس في رمضان، وفيه قال: كانوا يلعنون الكفرة، ويقولون: اللهم قاتل الكفرة الذين يصدون عن سبيلك ... إلخ، ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يدعو للمسلمين ما استطاع من خير، ثم يستغفر للمؤمنين»[٢]. وكان معاذ القارئ يصلي على النبي ﷺ في القنوت[٣].

القول الثاني: لا تستحب الصلاة والسلام على النبي ﷺ بعد القنوت:

وهذا رواية الحنفية [٤]، ووجه عند الشافعية[٥].

---

(١) أخرجه الترمذي في كتاب الجمعة، باب ما جاء في فضل الصلاة على النبي ﷺ، برقم (٤٨٦)، ص (١٦٩٢)، وقال الألباني في الإرواء، (٢/١٧٧)، (ضيعف موقوف)، وعلته أبو قرة الأسدي، قال عنه الذهبي في الميزان (٤/٥٦٤) برقم (١٠٥٣١): (مجهول).

(٢) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه برقم (١١٠٠)، ٢/١٥٦) ، وصححه الألباني في صفة الصلاة على النبي ﷺ ص (١٨٠).

(٣) أخرجه إسماعيل القاضي في فضل الصلاة على النبي ﷺ، برقم (١٠٧) ، ص ٤٥ وصححها الألباني في صفة صلاة النبي ﷺ ، ص (١٨٠) ، وقال: (هذه زيادة مشروعة لعمل السلف بها، فلا ينبغي إطلاق القول بأن هذه الزيادة بدعة)، يعني زيادة الصلاة على النبي في قنوت الوتر، وقال الألباني في تعليقه على فضل الصلاة والسلام: (إسناده موقوف صحيح).

(٤) ينظر: الفتاوى الهندية (١/١١١)، والبناية (٢/٦٠٢).

(٥) ينظر: المجموع (٣/ ٤٤٠)، ومغني المحتاج (١/١٦٧)، (وعندهم: أنه لا يجوز ولو فعل تبطل صلاته).

قالوا: لأنه نقل ركناً قولياً إلى غير موضعه[١]. ولأن هذا الموضع، ليس موضع الصلاة عليه[٢].

الترجيح: الراجح هو القول الأول، وهو استحباب الصلاة والسلام على النبي ﷺ بعد القنوت، وذلك؛ لقوة أدلتهم، ولضعف دليل المخالفين.

أما الصلاة والسلام على النبي ﷺ قبل القنوت[٣]: الأظهر في الدعوات المشروعة التي لم ينقل فيها الحمد والثناء أمامها أنه يؤتى بها على ما نقلت، وأن لا تبدأ بالحمد والثناء والصلاة على النبي ﷺ وذلك لما يلي:

١) أن العبادات توقيفية، ولا يشرع فيها إلا ما شرعه الله.

٢) أن البدء بالحمد والصلاة على النبي في قنوت الوتر والنوازل يحتاج إلى دليل واضح خاص يثبت المشروعية.

٣) أنه لم ينقل أحد عن النبي ﷺ، ولا عن أصحابه أنهم كانوا يبدأون في دعاء القنوت بالحمد والصلاة على النبي ﷺ.

٤) أن هناك أدعية دعا بها النبي ﷺ، ولم يذكر فيها الحمد والصلاة على النبي ﷺ، كما في قوله ﷺ: « **أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد**»[٤] وقوله: « وأما السجود فاجتهدوا في الدعاء»[٥]

---

(١) ينظر: المجموع (٣/ ٤٤٠)، ومغني المحتاج (١/ ١٦٧)، والتهذيب في فقه الشافعي (٢/ ١٤٧).

(٢) ينظر: البناية (٢/ ٦٠٢)، وبدائع الصنائع (٢/ ٢٣٢).

(٣) مستفاد من فتوى الشيخ ابن باز رحمه الله عن حكم البدء بالصلاة على النبي ﷺ قبل القنوت. ينظر الجواب الصحيح من أحكام صلاة الليل والتراويح لابن باز ص ٧٣، ص ٨٠ .

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

ولم يذكر في الحديثين الحمد والصلاة على النبي ﷺ في هذا المقام، وهكذا في الدعاء بين السجدتين جاء عنه ﷺ أنه يقول: « **اللهم اغفر لي وارحمني واهدني ...**» [1]. ولم يذكر في الرواية أنه حمد الله، وصلى على النبي ﷺ في هذا الدعاء.

الفصل الثالث
أحكام المأمومين حال دعاء القنوت

المبحث الأول: التأمين عند القنوت:

أما عند دعاء الإمام فقد اتفقت المذاهب الأربعة[2] على أنهم يؤمنون على دعائه، بدليل ما صح عن ابن عباس، وهو قوله: «ويؤمن من خلفه»[3]. وأما عند الثناء فهل يتابعونه أو يسكتون أو يخيرون؟ أقوال، والأظهر – والله أعلم – : الثاني، ولو تابعوه لجازَ.

ومما سبق يتبين القول الراجح – والله أعلم – وهو: أن المأموم يتابع الإمام فيؤمن على دعائه، ويسكت عند ثنائه، وإن شاركه فلا بأس؛ كأن يقول: سبحانه ونحو ذلك، ولا يقنت ويجهر مع إمامه. وبهذا أفتت

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) انظر بدائع الصنائع: (١/٤٠٦) ، وحاشية ابن عابدين (٢/٣٩٠) ، والأوسط (٥/٢١٦)، والتسهيل (٢/٣٣٩) ، والمهذب (١/٢٧٣) ، والشرح الكبير (١/٥١٨) ، والمجموع (٣/٤٦٤) ، وروضة الطالبين (١/٢٥٤) ، ونهاية المحتاج (١/٥٠٧) ، والمغني (٢/٥٨٤)، والمبدع (٢/١٢) ، والفروع وتصحيحه (١/٤٨٤)، والشرح الكبير (٤/١٣٠).

(٣) أخرجه أحمد ١/٣٠١ ، وأبو داود في الصلاة ١٤٤٣ وحسنه الألباني في الإرواء ٢/١٦٣.

اللجنة الدائمة برئاسة الشيخ عبدالعزيز بن باز، وتابعه ابن غديان -رحمهما الله-؛ جاء في نص الفتوى: « يشرع التأمين على الدعاء في القنوت، وعند الثناء على الله سبحانه وتعالى يكفيه السكوت، وإن قال سبحانك أو سبحانه فلا بأس»[١].

ومما ينبغي التنبيه عليه أن يكون المأموم حاضر القلب عند الدعاء متنبهاً لما يقول إمامه؛ قال معاذ القارئ في قنوته: « اللهم قحط المطر: فقالوا آمين، فلما فرغ من صلاته قال: قلت: اللهم قحط المطر فقلتم آمين، ألا تسمعون ما أقول ثم تقولون آمين».

وقيل للحسن: إنهم يضجون في القنوت فقال: أخطأوا السنة؛ كان عمر يقنت ويؤمن من خلفه[٢].

المبحث الثاني: متابعة المقتدي للإمام القانت.

* إذا قنت الإمام لغير نازلة، هل يتابعه المقتدي؟

من يرى مشروعية القنوت في الصبح لغير نازلة[٣]:

قالوا: إذا أسر الإمام بالقنوت، قنت المأموم خلفه سراً، وإذا جهر الإمام سكت المأموم مستمعاً ولم تفسد صلاته؛ لأنه ذكر مشروع، ولو سكت وقد أمر بالقنوت، لم يلزمه سجود السهو؛ لأنه خلف الإمام[٤].

(١) فتاوى اللجنة الدائمة (٧/٤٨).
(٢) قيام الليل لابن نصر ٩١ و المجموع (١/٧٩٠).
(٣) وهم المالكية والشافعية . وتقدم ص
(٤) ينظر: الحاوي (٢/٢٠١)، والمجموع (٣/٤٤٣).

واختلف من لا يرى مشروعية القنوت لغير نازلة[1]: على قولين:

القول الأول: من صلى خلف من يقنت في صلاة الفجر لا يقنت معه المأموم. وهذا مذهب الحنفية[2]، ورواية عند الحنابلة[3].

واستدلوا بما يلي:

أن القنوت في صلاة الفجر منسوخ، والاتباع فيه لا يجوز[4].

ثم إذا لم يتابعه ماذا يفعل المأموم ؟ اختلفوا على ثلاثة أقوال:

الأول: يقف المقتدي قائماً ينظر الإمام، ليتابعه فيما تجب متابعته فيه[5]؛ لأن فعل الإمام يشتمل على مشروع وغيره، فما كان مشروعاً يتبعه فيه، وما كان غير مشروع لا يتبعه فيه. وهذا أظهر الأقوال عندهم[6].

الثاني: يقعد تحقيقاً للمخالفة؛ لأن الساكت شريك الداعي وقعوده لا يفسد صلاته؛ لأنه لا يكون مفسداً إلا إذا كان في ركن من أركان الصلاة أو شرائطها، فأما في غير ذلك فلا[7].

الثالث: يسلم قبل الإمام؛ لأن الإمام اشتغل بالبدعة، فلا معنى

---

(١) وهم الحنفية والحنابلة.

(٢) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/٢١٥) ، والبناية على الهداية (٢/٥٩٧)، وفتاوى قاضيخان بهامش الهندية (١/٢٤٥).

(٣) ينظر: الإنصاف (٢/١٧٠)، والفروع (١/٤٨٤)، وقال : (صححها القاضي).

(٤) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/٢١٥)، والبناية (٢/٥٩٧)، وفتاوى قاضيخان (١/٢٤٥).

(٥) ينظر: فتاوى قاضيخان بهامش الهندية (١/٢٤٥)، والبيانة (٢/٥٩٧)، وفتح القدير (١/٤٣٥)، والفتاوى الهندية (١/١١١).

(٦) ينظر: العناية شرح الهداية، بهامش فتح القدير (٤٣٥)، والبحر الرائق (٢/٤٨).

(٧) ينظر: البناية (٢/٥٩٨).

لانتظاره. وهذا أضعف الأقوال عندهم؛ لأنه مخالفة ظاهرة للإمام فيما هو مشروع وهو السلام[١].

القول الثاني: من صلى خلف من يقنت في الفجر بغير سبب ينبغي له أن يتبع إمامه فيما يسوغ فيه الاجتهاد، فإذا قنت معه -وإن ترك القنوت- لم يقنت. وهذا مذهب الحنابلة[٢]، وقول أبي يوسف من الحنفية[٣].

واستدلوا بما يلي:

١- قال ﷺ : « **إنما جعل الإمام ليؤتم به** »[٤].

٢- وقال ﷺ : « **فلا تختلفوا عليه**»[٥]؛ أي على أئمتكم.

٣- وثبت عنه في الصحيح أنه قال: « **يصلون لكم، فإن أصابوا فلكم ولهم، وإن أخطأؤا فلكم وعليهم**»[٦].

٤- إن الإمام لو قرأ في الأخيرتين بسورة مع الفاتحة وطولهما على الأوليين؛ لوجبت متابعته في ذلك؛ لأن مسابقة الإمام لا تجوز فكذلك هنا، ولهذا كان عبد الله بن مسعود (رضي الله عنه) قد أنكر على

---

(١) ينظر: العناية (١/٤٣٦).

(٢) ينظر: المستوعب (١/ ١٨٠)، والفتاوى (٢٢/ ٢٦٧) و (٣٣/ ١١٦).

(٣) ينظر: مختصر اختلاف العلماء (١/ ٢١٥)، والبناية على الهداية (٢/ ٥٩٧)، والبحر الرائق (٢/ ٤٨).

(٤) أخرجه البخاري، كتاب الأذان، باب إنما جعل الإمام ليؤتم به، برقم (٦٨٩)، ص (٥٥).

(٥) أخرجه مسلم، كتاب الصلاة، باب التسبيح والتحميد، برقم (٤١٤)، ص (٧٤٤).

(٦) أخرجه البخاري ، كتاب الأذان ، باب إذا لم يتم الإمام...، برقم (٦٩٤)، ص (٥٦).

عثمان التربيع بمنى، ثم إنه صلى خلفه أربعاً، فقيل له في ذلك، فقال: الخلاف شر[1]،[2].

٥-ولأن الأصل هو المتابعة، والقنوت في الفجر مجتهد فيه، فلا يترك الأصل لأمر مجتهد فيه[3].

الترجيح: الراجح هو القول الثاني، وهو أن المأموم يتابع إمامه في القنوت وذلك؛ لقوة أدلتهم ووجاهتها، ولضعف دليل المخالفين، وبناء على ذلك يؤمن المأموم على دعاء إمامه، أو يدعو إن لم يسمعه[4].

المبحث الثالث: حكم سجود السهو عند ترك قنوت النوازل.

مسألة : ترك القنوت هل يوجب سجود السهو؟

أ – اختلف من يرى مشروعية القنوت في صلاة الصبح دائماً، وهم الشافعية والمالكية: فالشافعية: يرون: أنه إذا تركه الإمام والمنفرد ناسياً، فعليه سجود السهو، أما إذا تركه عامداً، كان في سجود السهو وجهان:

أحدهما: لا سجود للسهو عليه، لأنه ليس بساهٍ.

والثاني: عليه سجود السهو؛ لأنه لما لزم الساهي كان العامد أولى[5].

---

(١) ينظر: الفتاوى (٢٣/١١٦).

(٢) أخرجه أبو داود، باب الصلاة بمنى، برقم (١٩٦٠)، ص (١٣٦٨) ، وبنحوه عند البخاري في باب التقصير، برقم (١٠٨٤) ص (٨٥).

(٣) ينظر: البناية (٢/٥٩٧)، والبحر الرائق (٢/٤٨).

(٤) الإنصاف (٢/ ١٧٠).

(٥) ينظر: الحاوي (٢/ ٢٠٠) ، شرح صحيح مسلم (٥/١٧٦) ، وحاشية قليوبي (١/ ٢٩٠).

أما المالكية فيقولون: لا يسجد للسهو، ولو سجد بطلت صلاته؛ لأن القنوت فضيلة[١]، ولأنه خفيف لا يلزم في أصله فعل ، ولا يشرع له سجود وجبران[٢].

ب- من لا يرون مشروعية القنوت في الصبح إلا للنازلة: لا يرون سجود السهو، كما هو قول المالكية.

فلو قصد أن يقنت للنازلة ثم تركه عامداً أو سهواً لم يسجد له[٣]، ولا يجب عليه إعادة صلاته، وذلك أن الجميع من سلف علماء الأمة وخلفهم لا خلاف بينهم أن ترك ذلك غير مفسد صلاة مصل، وأن سجود السهو إنما يجب على المصلي عند من يوجبه بدلاً من نقص أو زيادة لم يكن له عملها في صلاته فعملها، فترك القنوت فيها خارج من كلا هذين المعنين فلا وجه لإيجاب البدل منه[٤].

ولأن سجود السهو زيادة في الصلاة فلا يجوز إلا بتوقيف، فلو

---

(١) ينظر: حاشية العدوي (٢٣٩/١)، والكافي ، لابن عبد البر ص ٧٥ ، والجامع لأحكام القرآن (١٢٩/٤) ، ومواهب الجليل (٥٣٩/١) ، وقال: ٠ قال ابن الفاكهاني: القنوت عندنا فضيلة بلا خلاف أعلمه في ذلك في المذهب). والفضيلة عند المالكية: مأخوذة من الفضل وهو استحقاق الثواب عليه والرغبة والإرغاب إلى الفعل لينا له الفاعل، ينظر المعونة: (٥٦٨/٢).

(٢) القبس (٣٤٥/١).

(٣) البجيرمي على الخطيب (٢٠٨/٢) ، وينظر مغني المحتاج (٢٠٥/١)، وحاشية قليوبي (٢٩٠/١).

(٤) ينظر: تهذيب الآثار (٤٢/١) ، والجامع لأحكام القرآن (١٢٩/٤)، والمدونة (١٠٢/١).

فعله لشيء من ذلك ظاناً جوازه بطلت صلاته؛ إلا أن يكون قريب عهد بالإسلام أو بعيداً عن العلماء[1].

مسألة : إذا نسى وقنت قبل الركوع، فما الحكم؟

١- اختلف القائلون بأن محل القنوت بعد الركوع: على قولين:

القول الأول: لا يجزئ القنوت قبل الركوع، ويسجد للسهو، لفعله مطلوباً قولياً لم يبطل فعله[2]؛ ولأنه أوقع القنوت في غير محله، فصار كمن قدم التشهد الأول قبل محله[3]، وعلى الأصح : يعيده بعد الركوع، ويسجد للسهو[4].

القول الثاني: إذا قنت قبل الركوع يجزئه، ولا سجود للسهو عليه لموضع الاختلاف فيه[5].

مسألة : وإذا نسي وقنت بعد الركوع.

٢-عند القائلين بأن محل القنوت قبل الركوع.

قالوا: لو نسي القنوت قبل الركوع؛ فإنه يقنت بعده، ولا يرجع من الركوع إذا تذكره هنالك، فإن رجع أفسد صلاته؛ لأنه لا يرجع من الفرض إلى المستحب[6].

---

(١) ينظر: الإنصاف (٢/ ١٧٠). مغني المحتاج (١/ ٢٠٦).
(٢) ينظر: حاشية قليوبي وعميرة (١/ ٢٣٠).
(٣) الحاوي (٢/ ٢٠٢).
(٤) الأذكار، ص (٦٦) ، وينظر روضة المحتاجين ص(١١٤).
(٥) الحاوي (٢/ ٢٠٢)
(٦) مواهب الجليل (١/ ٥٣٩)، وينظر حاشية العدوي (١/ ٢٣١)، وحاشية الدسوقي (١/ ٢٤٨).

مسألة : إذا لم يسمع المأموم قنوت الإمام؟

هذه المسألة نص عليها الشافعية والحنابلة[١]. فقالوا: إن كان لا يسمع الإمام لبعدٍ أو صممٍ ، أو سمع صوتاً لا يفهمه قنت سراً موافقة له، كما يشاركه في الدعوات، والأذكار السرية، وكما لو لم يسمع قراءة الإمام، فإنه يقرأ.

مسألة : حكم السجود للسهو؛ لترك قنوت النوازل:

اختلف العلماء فيمن ترك القنوت عمداً أو سهواً هل يسجد للسهو أو لا؟ على مذاهب:

الأول: للحنفية[٢]: وهو أنه إذا نسي القنوت حتى ركع، ثم تذكر سقط عنه، وظاهر مذهبهم أنه لا يسجد للسهو.

الثاني: للمالكية[٣]: وهو أنه من ترك القنوت عمداً أو سهواً فلا شيء عليه، فإن سجد لتركه قبل السلام بطلت صلاته.

الثالث: للشافعية[٤]: وهو أنه إذا ترك القنوت لم تبطل صلاته لكن يسجد للسهو، سواء تركه عمداً أو سهواً، فلو قنت قبل الركوع لم يحسب له على الأصح، وعليه أن يعيده بعد الركوع ثم يسجد للسهو.

---

(١) انظر: المجموع (٣/٤٦٤)، ونهاية المحتاج (١/٥٠٧)، والمغني (٢/٥٨٤)، والشرح الكبير (٤/١٣٠)، والإنصاف (٤/١٣١) ، وحاشية ابن قاسم (٢/١٩٦) .

(٢) انظر: البحر الرائق (٢/٧٥) ، وبدائع الصنائع (١/٤٠٦).

(٣) انظر: الموسوعة الفقهية (٣٤/٥٩) ، ونور الحق الصبيح (٢/٤٤٨) ، والتسهيل (٢/٣٣٦-٣٣٨).

(٤) انظر: المجموع (٣/٤٥٩) ، وروضة الطالبين (١/٢٥٥)، والحاوي الكبير (٢/١٥٤)، والجامع لأحكام القرآن (٢/١٢٩).

الرابع: للحنابلة [1]: وهو أنه لا يشرع السجود لترك القنوت؛ لأن القنوت سنة.

الترجيح : الراجح -والله أعلم- المذهب الرابع؛ وهو أن السجود للسهو لا يشرع لترك قنوت النوازل، ومن سجد فقد خالف السنة؛ لأن القنوت في الأصل سنة.

قال ابن قدامة بعد أن ذكر سنة الأقوال – ومنها القنوت –: « فهذه إن تركها عمداً لم تبطل صلاته، وإن تركها سهواً لم تبطل صلاته، وإن تركها سهواً لم يجب السجود لها؟ لأن فعلها غير واجب، فجبرها أولى أن لا يكون واجباً، وهل يشرع لها السجود ؟ فيه روايتان: إحداهما: يشرع لقوله ﷺ لكل سهو سجدتان[2]. والثانية: لا يشرع؛ لأنها لا تبطل الصلاة لتركها عمداً، فلم يشرع السجود لها كسنن الأفعال ... فهذه لا تبطل الصلاة؛ لتركها عمداً ولا سهواً، ولا يشرع السجود لها بحال؛ لأنها لا يمكن التحرز من تركها، فلو شرع السجود لها لم تخل صلاة من سجود في الغالب بخلاف غيرها»[3].

وقال ابن قاسم في حاشيته : « والسنن ضربان: الأول : سنن الأقوال ولا يجب السجود لها قولاً واحداً »[4].

---

(١) انظر: المغني (٢/٣٨٨)، وحاشية ابن قاسم (٢/١٣٣).
(٢) أخرجه أحمد (٥/ ٢٨٠)، وأبو داود (١٠٣٨)، وابن ماجة (١٢١٩).
(٣) المغني (٢/٣٨٨)
(٤) حاشية ابن قاسم (٢/١٣٣) .

المبحث الرابع: حكم قضاء القنوت؟

هذه المسألة نص عليها المالكية[١]. قال ابن رشد : « مسألة : وسئل مالك عن الذي يدرك الناس وهم يقنتون في صلاتهم الصبح، وقنوتهم بعد الركوع، فقنت معهم ثم صلى، قال : هذا لم يدرك من الصلاة شيئاً وعليه القنوت، ولم يره مثل من أدرك معهم ركعة فقنت ذلك القنوت مجزئ عنه ولا يقنت في الأخرى، قال محمد ابن رشد: هذا صحيح؛ لأنه لم يدرك الركوع من الركعة الثانية، فلا يعتد بالقنوت كما لا يعتد لما أدرك من السجود، وأما إذا ركع الركوع من الركعة الثانية فلا يقنت في الركعة التي يقضي، وكان الإمام ممن يقنت بعد الركوع فقنت معه أو ممن يقنت قبل الركوع، فلم يدركه معه، وهذا على القول بأن الذي أدرك مع الإمام هو آخر صلاته، وأما على القول بأن ذلك أول صلاته وعلى مذهب أشهب الذي يقول : إنه بان في القراءة وصفة القيام، والجلوس، فعليه أن يقضي القنوت أدركه مع الإمام أو لم يدركه، والله أعلم »[٢].

وقال الحبيب بن طاهر في الفقه المالكي : « والمسبوق بركعة يقنت في ركعة القضاء على المشهور»[٣].

---

(١) انظر: البيان والتحصيل (١/ ٢٧٤) ، والفقه المالكي وأدلته (١/ ٢٢٩). وهذا فيما وقفت عليه.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

مما سبق بيانه يظهر أن من أدرك الركعة الأخيرة مع الإمام، سواء قنت قبل الركوع أو بعده ، فإنه لا يعيد القنوت.

وأما من لم يدرك الركعة الأخيرة بأن دخل مع الإمام بعد الركوع وهو يقنت فإنه يعيد إن شاء.

وهل يرفع صوته ويجهر بالقنوت ؟! ذكر بعض الحنفية[1] أنه لا يفعل ذلك في القضاء حتى لا يطلع أحد من الناس على تقصيره، وذكر القاضي في شرحه مختصر الطحاوي أنه إن كان منفرداً فهو بالخيار، إن شاء جهر وأسمع غيره، وإن شاء جهر وأسمع نفسه، وإن شاء أسر كما في القراءة.

ونص الشافعية على أن المنفرد يسر به بلا خلاف؛ صرح به الماوردي، والبغوي، وغيرهما[2].

وفي البدائع: « سئل أحمد عن رجل يقنت في بيته أيعجبك يجهر بالدعاء في القنوت أو يسره؟ قال: يسره ؛ وذلك أن الإمام إنما يجهر ليؤمن المأموم »[3].

المبحث الخامس: حكم إطالة القنوت؟

الأولى : حكم إطالة الإمام لدعاء قنوت النازلة. **الثانية:** متى ينتهي القنوت؟

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/٤٠٦) ، وحاشية كتاب الآثار (١/٥٨٨).
(٢) انظر: المجموع (٣/٤٦٤).
(٣) بدائع الفوائد (٦١٣).

فالجواب عن الأولى: هذه المسألة نص عليها الشافعية، والحنابلة[١] قالوا: يكره إطالة القنوت كما يكره إطالة التشهد الأول.

وبهذا يعلم خطأ كثير من الأئمة الذين يفصلون في دعائهم، ويشققون فيه ويتكلفون السجع والإطالة، فيحدث ما لا تحمد عقباه من المفاسد والآفات، ويخشى على الإمام أن يلحقه منه إثم.

وإذا كان النبي ﷺ قال لمعاذ – رضي الله عنه – لما أطال في صلاة الفريضة : « أفتان أنت يا معاذ ؟»[٢] فكيف في هذه الحال. يقول الشيخ ابن عثيمين -رحمه الله-: « الوارد عن النبي ﷺ في قنوت النوازل أنه قنوت قصير؛ يدعو لقوم أو يدعو على قوم بدون إطالة، ولكن إذا أطال الإنسان إطالة لا يحصل فيها تعب على المصلين، وكان يرى منهم الرغبة في هذا، والدعاء لا يتجاوز ما يتعلق بالنازلة، فإن هذا لا بأس به؛ لأن الإلحاح في الدعاء من الأمور المشروعة، ولم يرد عن النبي ﷺ فيما أعلم النهي عن إطالة القنوت إلا إذا كان شاقاً على المصلين»[٣]

وليس من حق الإمام أن يراغم المأمومين، ولا أن يضارهم بوقوف طويل يشق عليهم ويؤمنون معه على دعاء مخترع لم يرد عن النبي ﷺ أو يكونوا في شك من مشروعيته.

---

(١) انظر: المجموع: (٣/٤٦٢) ، ونهاية المحتاج (١/٥٠٤) ، ودعاء القنوت (١٠-١٦) .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب من شكا إمامه إذا طول برقم (٧٠٥)، فتح الباري ج٢ ص٢٣٤، ومسلم في كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، برقم (٤٦٥)، صحيح مسلم بشرح النووي ج٣ ص١٦٦٥.

(٣) موقع الشيخ ابن عثيمين – فتاوى نور على الدرب واللقاء الشهري ٦٣: ١٣ بتصرف.

ولو سمع بعض الأئمة ما يكون من بعض المأمومين بعد السلام من تألم وشكوى من التطويل، وأدعية يؤمن عليها ولا يعرفها، وتستنكرها القلوب، لرجع إلى السنة من فوره.

يقول الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله: « فيجب على من وفقه الله وأم الناس في الصلاة أن يتقيد بالسنة، وأن لا يوظف مزاجه واجتهاداته مع قصور أهليته، وأن يستحضر رهبة الموقف من أنه بين يدي الله تعالى، وفي مناجاته، وأنه في مقام القدوة، وتلقين المسلمين القنوت المشروع ونشره، وتوارثهم له، ومن استحضر هذه المعاني في قلبه لم يقع في شيء من ذلك »[1].

المبحث السادس: وقت انتهاء القنوت للنازلة.

ظاهر الروايات عن النبي ﷺ أنه استمر في النازلة حتى كشفها الله:

أ – فدعا ﷺ لقوم من المستضعفين أن ينجيهم الله عزوجل حتى قدموا[2].

ب- وروي أنه قنت من النصف من رمضان حتى صبيحة يوم العيد حيث قدموا في صبيحة يوم العيد[3].

---

(١) دعاء القنوت (١٠-١٦) .

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه البيهقي في السنن (٢/ ٢٨٤) ، وقال : (والروايات في الشهر أشهر وأكثر وأصح ، والله أعلم).

ج- وقنت على قوم دعاء عليهم، على رعل وذكوان وعصية شهراً كاملاً حتى قدموا مسلمين تائبين فأمسك[١].

د- ودعا على قوم معينين باللعن فقال: اللهم العن فلاناً وفلاناً حتى نزل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ [آل عمران :١٢٨] فأمسك[٢] فظاهر فعله ﷺ أنه استمر في القنوت في النازلة حتى كشفها الله.

وذلك أن أبا هريرة لما روى قنوت النبي ﷺ شهراً ، ثم ذكر أن النبي ﷺ ترك بعد ذلك، قال: فقلت : ما بال النبي ﷺ ترك الدعاء؟ فقيل له: أو ما تراهم قد جاؤوا»[٣]، يعني أن الذين كان النبي ﷺ يدعو عليه قد جاؤوا مسلمين، فإذا نزلت بالمسلمين نازلة، فيستحب القنوت في كل صلاة إلى أن يكشف الله عنهم النازلة التي نزلت إما بالظفر بعدوهم الذي كان من قبله النازلة، وإما بدخولهم في الإسلام أو باستسلامهم للمسلمين، أو بغير ذلك من الأمور التي يكون بها الفرج للمسلمين من مكروه ما نزل بهم. فيجوز القنوت في النازلة أكثر من شهر تبعاً لحالة النازلة شدة واستمراراً[٤].

---

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) أخرجه مسلم، كتاب المساجد ، باب استحباب القنوت إذا نزلت نازلة رقم ٢٩٥

(٤) ينظر: تهذيب الآثار (١/ ٤٢)، وفتاوى اللجنة الدائمة (٧/ ٤٩).

والجواب عن الثانية: متى ينتهي القنوت؟ وهل يجوز أن يقنت أكثر من شهر؟

الناظر في هديه ﷺ في قنوت النوازل: يجد أنه يقنت أول وقوع النازلة في الصلوات الخمس ثم يتركه في الظهر والعصر والعشاء ويبقيه في المغرب والفجر؛ قال في إرشاد الساري: « لكونهما طرفي النهار، لزيادة شرف وقتهما رجاء إجابة الدعاء، فكان تارة يقنت فيهما وتارة في جميع الصلوات حرصاً على إجابة الدعاء»[1].

ثم إذا خفّت النازلة تركه في المغرب، وأبقاه في الفجر، ثم يتركه إذا أقلعت النازلة؛ لأن الإنسان أكثر ما يتأثر أول نزول النازلة فيكون أحوج إلى كثرة الدعاء، فيدعو في الصلاة كلها؛ كما قنت النبي ﷺ شهراً كاملاً في الصلوات الخمس يدعو على أحياء من بني سليم الذين قتلوا أصحابه في بئر معونة، ثم ترك القنوت لما بعد عهد النازلة[2].

والمقصود أنه يقنت في الصلوات الخمس عند أول نزول النازلة، ثم إذا خفت قنت في الفجر والمغرب، ثم إذا زالت ترك القنوت، وكل ذلك يخضع إلى مصلحة المسلمين وحاجتهم إلى الدعاء والاستنصار؛ لأنه قد

---

(١) انظر: نور الحق الصبيح (٢/٤٤٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٢/ ٢٧٠)، (٢٣/ ١١٠) ، وحاشية الروض (٢/ ١٩٨)، وتوضيح الأحكام (٢/ ٨٤)، وزاد المعاد (١/ ٢٧٢)، والدرر المضيئة في الفتاوى المصرية (١٠٤ - ١٠٦).

تعود النازلة مرة أخرى فلا يمنع أن يعيد القنوت في الصلوات الخمس تبعاً لحال النازلة شدة واستمراراً[١].

وهذا ما أومأت إليه اللجنة الدائمة، وابن عثيمين، وبكر أبو زيد.

جاء في نص الفتوى: « هل يجوز القنوت في النازلة في الصلوات الخمس أكثر من مدة شهر؟

الجواب: يجوز ذلك أكثر من شهر تبعاً لحال النازلة شدة واستمراراً، وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم»[٢] أهـ

وقال ابن عثيمين -رحمه الله- : « إذا رأى المصلحة في ترك القنوت، فإنه يقطعه؛ قد يرى المصلحة في ترك القنوت إذا رأى في الناس مللاً، أو تضجراً أو ما أشبه ذلك. والحمد لله، الأمر واسع، يقطعه، فإذا اشتدت الأزمة أعاده»[٣].

وقال بكر أبو زيد - رحمه الله -: « والصحيح أن القنوت بعد الرفع من الركوع في آخر ركعة من كل فريضة من الصلوات الخمس حتى يكشف الله النازلة ويرفعها عن المسلمين»[٤] والله أعلم.

---

(١) انظر: أحكام القنوت (٣٦) ، وقنوت النوازل (٥٢).
(٢) فتاوى اللجنة الدائمة (٧/ ٤٩).
(٣) شرح بلوغ المرام كتاب الصلاة (٢٢٦).
(٤) تصحيح الدعاء (٤٦٠).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فلقد توصل الباحث إلى مجموعة من النتائج أهمها ما يلي:

- أن لنزول المصائب والمحن سببين الأول: الابتلاء، والثاني: العقاب بسبب الذنوب والمعاصي.

- أن القنوت في اللغة يطلق على معان عدة منها: الطاعة ودوامها، والصلاة والقيام والسكوت.. ومن أعظمها الدعاء.

- أن المراد بقنوت النوازل في الاصطلاح: الدعاء المناسب للواقعة الشديدة في الصلاة في محل مخصوص من القيام.

- الحكمة من مشروعية قنوت النوازل الاقتداء بالنبي -عليه الصلاة والسلام- وفيه اهتمام بأمر المسلمين، وأيضاً اللجوء إلى الله -عزوجل- في كشف الكربة وإزالة الغمة.

- يشرع القنوت لكل أمر نزل بالمسلمين، من خوف عدو وحدوث خطب جلل أو ضرر ظاهر بالمسلمين.

- قنوت النوازل غير واجب، وتركه لا يفسد الصلاة، بل هو مستحب مثاب عليه.

- ترجع عدم مشروعية القنوت لرفع الطاعون؛ لأنه شهادة لهذه الأمة لكن إذا رأى المسلمون المصلحة في دعاء القنوت؛ لعظم الضرر

الفادح من جراء ذلك فلا بأس بالقنوت، ومثله البراكين والزلازل المتكررة والفيضانات المدمرة.

- أن قنوت النوازل أمره إلى ولي الأمر، فإذا أمر به قنتنا والإ فلا؛ لأن التفرق مذموم، كما أخشى أن يكون في القنوت بدون إذن الإمام سبب لزعزعة الأمن، وبث الفوضى والفساد كما يحصل في بعض البلاد الإسلامية كالجماعات الحركية التي تستغل هذا الأمر في تفريق الصف والخروج على ولاة الأمر، وإثارة الفتن والله المستعان.

- يشرع القنوت في الصلوات الخمس عند النوازل جهراً.

- لا يشرع المداومة على القنوت في صلاة الفجر إلا إذا نزلت بالمسلمين نازلة.

- لا يقنت في الجمعة ولا في السنن الرواتب، لأن العبادات مبنية على التوقيف، ومن زاد فعليه الدليل.

- يجوز القنوت قبل الركوع وبعد الركوع، وإن كان القنوت بعد الركوع أولى؛ لأنه الثابت من فعل النبي -عليه الصلاة والسلام-.

- لا يسن التكبير للقنوت قبل الركوع أو بعده؛ لعدم ثبوته بحديث صحيح صريح.

- أن قنوت النوازل ليس فيه دعاء مؤقت، بل يدعى لكل نازلة بما يناسبها.

- عامة الدعاء على الكافرين المنقول عن الرسول ﷺ إنما كان لكف شرهم وإزالة بأسهم، وكسر شوكتهم، ولم يظهر من دعواته ﷺ رغبته في بقائهم على الكفر وموتهم عليه. وعلى هذا:

أ – يجوز لعن الكافرين بما يزيل بأسهم، ويكف شرهم.

ب- عدم اللعن في حق الكافرين المسالمين، ومن ترجى هدايتهم؛ لعدم المصلحة في ذلك.

ج - أما الكافر المعين فإن عُلِمَ أنه مات كافراً جازت لعنته، ومن لم تتيقن خاتمته، فيجوز لعنه بقيد لعنه الله إن كان مات على الكفر. وأما الكافر الحي المعين، فلعنه على سبيل الإخبار غير جائز لأنه ربما يسلم فيرحمه الله.

وأما لعنه على سبيل الدعاء عليه بالطرد والإبعاد من رحمة الله فالظاهر أنه غير جائز؛ لأنه لا مصلحة فيه؛ بل ربما يزداد شره وإعراضه.

- يستحب رفع اليدين في دعاء القنوت النوازل. ولا يمسح وجهه بعد الفراغ من القنوت؛ لأنه لم يثبت بخبر صحيح. وأما مسح الصدر ونحوه فلا يجوز شرعا.

- لا تستحب الصلاة على النبي ﷺ بعد القنوت، أما قبله فلم ينقل

عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه أنهم كانوا يبدأون في دعاء القنوت بالحمد والصلاة على النبي ﷺ.

- المأموم يتابع الإمام فيؤمن على دعائه، وإذا لم يسمع المأموم قنوت الإمام لعارض قنت سراً.

- سجود السهو لا يشرع لترك قنوت النوازل، ومن سجد فقد خالف السنة.

- يقنت في الصلوات الخمس عند أول نزول النازلة ، ثم إذا خفت قنت في الفجر والمغرب، ثم إذا زالت ترك القنوت، وإذا رأى المصلحة في ترك القنوت، فإنه يقطعه إذا رأى في الناس مللاً أو تضجراً أو ما أشبه ذلك، فإذا اشتدت الأزمة أعادهُ.

وفي الختام أسأل الله بأسمائه الحسنى، وصفاته العليا، أن يعز الإسلام والمسلمين وأن ينصرهم على عدوهم، وأن يرفع عنهم البأساء والضراء، وأن يجعل لهم من أمرهم رشداً، وأن يرفع عن المسلمين المحن وسوء الفتن ما ظهر منها وما بطن، إنه ولي ذلك والقادر عليه، نعم المولى ونعم النصير.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين،،،

المظان الفقهية للفروع القانونية

الدكتور/ عبد الواحد بن حمد المزروع(*)

مقدمة:

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فإن الدين الإسلامي خاتم الأديان، وهو الدين الذي ارتضاه الله - جل وعلا - لعباده كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(١) وهو الدين الذي قرر المولى أنه لن يقبل من الخلق غيره كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(٢).

وهذا الدين الذي ارتضاه المولى -جل وعلا - ولن يَقبل من الخلق ديناً غيره، هو دين كامل شامل صالح لكل زمان ومكان، جاءت أحكامه كلها محققة للمصالح وجالبة لها.

فقد جاء القرآن الكريم والسنة النبوية بالقواعد الأساسية، وأجمعت الأمة على قضايا ومسائل بنيت على أدلة شرعية، وترك المجال لاجتهاد علماء المسلمين في ما يجد من أحوال وما يقع من نوازل، بحسب حال

(*) الأستاذ المشارك وعميد كلية التربية بجامعة الدمام.

(١) سورة المائدة الآية ٣.

(٢) سورة آل عمران الآية ٨٥.

أهل كل عصر من العصور، مما يؤكد صلاحية هذا الدين وإمكانية تطبيقه في كل زمان ومكان.

الفصل الأول: التعريف بالفقه والقانون، وميزات الشريعة الإسلامية

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف الفقه:

استعملت كلمة الفقه في اللغة على معنيين:

الأول: مطلق الفهم.

الثاني: فهم غرض المتكلم من كلامه [١].

يقول الفيروز آبادي : الفقه بالكسر العلم بالشيء والفهم له والفطنة، وغلب على علم الدين لشرفه [٢].

وفي التعاريف: الفقه لغة فهم غرض المتكلم من كلامه [٣].

وقال غيره: الفقه العلم بالشيء الفهم له: التفصيلية [٤].

---

(١) د. محمد أحمد سراج، ود. أحمد فراج حسين، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٦، دار المطبوعات الجامعية الإسكندرية، ط ١٩٩٩م.

(٢) الطاهر أحمد الزواوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، مادة فقه، ٣/٥١٣، ط الثانية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(٣) عبد الرؤوف بن المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د. عبد الحميد صالح حمدان، مادة فقه، ص ٢٦٣، ط الأولى ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، عالم الكتب القاهرة.

(٤) أحمد رضا، معجم متن اللغة، مادة فقه، ٤/٤٣٨، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٣٧٩هـ ١٩٦٠م.

وفي الاصطلاح: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية [1].

شرح التعريف:

يراد بالعلم الإدراك، سواء كان على وجه اليقين والجزم، أم كان على سبيل الظن، والأحكام الشرعية يراد بها الأحكام التي صدرت من الشارع، أي: تلك الأحكام التي وردت في الكتاب والسنة، والأحكام تكون تكليفية، وتكون وضعية:

فالأحكام التكليفية هي: الوجوب، والندب، والإباحة، والحرمة، والكراهة.

والأحكام الوضعية هي: كون الشيء شرطاً لشيء، أو سبباً له، أو مانعاً منه، أو كون الأمر صحيحاً، أو فاسداً، ويضيف بعضهم: أو باطلاً.

وقولنا: الأحكام الشرعية، يخرج الأحكام العقلية، كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين، ويخرج أيضاً الأحكام المأخوذة من الحس، كالعلم بأن النار محرقة، كما يخرج الأحكام التي اصطلح عليها، كالعلم بأن الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب.

وأما التقييد بأنها عملية فيعني أنها تتصل بعمل الإنسان وفعله، فكل ما جاء به الشرع واستلزم فعل مأمور أو ترك محظور فهو حكم عملي.

---

(١)علي محمد الجرجاني، التعريفات، مادة فقه، ١٨٣ ضبط وفهرسة محمد عبد الحكيم القاضي الناشر دار الكتاب العربي ودار الكتاب اللبناني ١٤١١هـ ١٩٩١م.

وأما قولنا المستنبطة من أدلتها التفصيلية، فالمراد أنها مستنبطة ومستمدة من أدلة مخصوصة، وليست من أدلة إجمالية، ولذا يحتاج الأمر إلى اجتهاد؛ حتى يسمى من يتوصل للحكم فقيهاً.

الفرع الثاني: تعريف القانون:

القانون لغة: كلمة تعني مقياس كل شيء [١]، وطريقه، جمعه: قوانين، دخيلة رومية وقيل: فارسية، ... والقوانين: الأصول [٢].

وفي الاصطلاح:عرف القانون بأنه أمر كلي ينطبق على جميع جزئياته التي تعرف أحكامها منه، كقول النحاة: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب [٣].

وفي اصطلاح القانونيين: مجموعة قواعد ومبادئ وأنظمة تنظم شؤون حياة مجتمع من المجتمعات، وتكون ملزمة، وتستجيب لمتطلبات الأفراد وتسد حاجتهم، وللسلطة العامة استعمال القوة لحمل الأفراد عليها [٤].

ويطلق على القانون: أنه القانون الوضعي، أي: من وضع البشر، في مقابل القانون الشرعي أو الالهي، والذي هو من الله ووحيه [٥].

---

(١) الزواوي، ترتيب القاموس المحيط، مادة قنن ٣/ ٧٠٥.

(٢) أحمد رضا، معجم متن اللغة، مادة قنو ٤/ ٦٦٥.

(٣) المناوي، التعاريف، ص ٢٦٦، والجرجاني، التعريفات، مادة قانون، ص ١٨٥ .

(٤) د.عباس الصراف، ود.جورج حزبون، المدخل إلى علم القانون، ص ٨، ط ١٩٩٤م، مكتبة دار الثقافة للنشر والتوزيع.

(٥) د.سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، فقرة ٢٢، ص ٤١، ط الثانية ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

وسأعرض لشرح هذا التعريف من خلال الفرع التالي، عند الحديث عن خصائص القاعدة القانونية.

الفرع الثالث: ميزات الشريعة الإسلامية على القوانين الوضعية:

يذكر الشراح عند حديثهم في مقدمات القانون ما يسمونه خصائص القاعدة القانونية، وهو ما يمكن وصفه بخصائص القانون، التي أعرض لها، ثم أبين بعد ذلك مميزات الشريعة الإسلامية.

وخصائص القاعدة القانونية هي:

أولاً: أنها قواعد عامة مجردة:

والمراد بأنها عامة ومجردة، أي: أنها لا توجه إلى شخص بعينه أو إلى واقعة بذاتها، بل توجه لكل الأشخاص الذين تتوافر فيهم شروط تطبيقها، في الحال والمستقبل [1].

ثانياً: أنها قواعد اجتماعية:

والمقصود بأنها قواعد اجتماعية، أنها تنظم علاقات الناس ببعضهم.

ثالثاً: أنها تحكم سلوك الأفراد:

وأما كونها تحكم سلوك الأفراد في المجتمع، فالمراد: أن القانون أو القاعدة القانونية إنما تعالج المظاهر الخارجية والسلوك الخارجي،

(١) د.عباس الصراف، ود.جورج حزبون، المدخل إلى علم القانون، ص ١١.

ولا ينظر إلى النية والشعور الداخلي ما لم يترتب عليها سلوك وعمل خارجي، ويستوي في هذا السلوك علاقات الأفراد ببعضهم، وعلاقتهم مع الدولة، وكذا علاقات السلطات المختلفة داخل الدولة ببعضها، وكذلك علاقات الشركات والمؤسسات مع بعضها [١].

رابعاً: أنها قواعد ملزمة:

والقاعدة القانونية قاعدة ملزمة، والمراد: أنه لا بد من العمل بما فيها، وأن مخالفتها تعني ترتيب جزاء على تلك المخالفة، بأنواع الجزاءات المختلفة من عقوبة، أو حكم بالتعويض، أو حكم بالبطلان[٢].

أما الشريعة الإسلامية فهي إنما جاءت من عند الله، وهو - جل وعلا - أعلم بما يصلح حال خلقه، ومآلهم، وهو - جل وعلا - أعلم بشؤون خلقه بل إنه - سبحانه - أعلم بخلقه منهم بأنفسهم، وهو - سبحانه - قد يسر طرق الخير لعباده، وإذا علم أن الله جعل هذا الدين خاتم الأديان، وبتطبيقه والعمل بما فيه يتحقق الصلاح في كل زمان ومكان إلى قيام الساعة، فإنه يعلم بالضرورة تميز الشريعة الإسلامية وسموها عن تلك القوانين التي وضعها البشر، متأثرين حين وضعها بأمر قائم، أو حال معاش، أو رواسب سابقة، فضلاً عن قصورهم العلمي، والعملي، والحياتي، والزمني، وجهلهم المؤكد بما يجد وما

(١) المرجع السابق، ص ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص ١٤.

يحدث مستقبلاً، وعليه فكل الشريعة الإسلامية وما جاءت به يعد ميزة تميزت بها عن القوانين الوضعية، ولعلي ألخص أبرز ما تميزت به الشريعة الإسلامية وفاقت به القوانين الوضعية فيما يلي:

١- شمول الشريعة الإسلامية لجميع نواحي الحياة، فعلى سبيل المثال: نظمت الشريعة الإسلامية جوانب عدة انتظمت شؤون الحياة جميعها، وهي:

- الأحكام الاعتقادية: وهي التي تُعْنَى بجوانب العقيدة وتوحيد الله - جل وعلا - .
- الأحكام الخُلقية: والمراد بها ما يتعلق بعلم السلوك، وما يتصف به الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه من شيم وأخلاق، مع ربه، ومع نفسه، ومع إخوانه، وأفراد مجتمعه من مكارم الأخلاق.
- الأحكام العملية: وهي التي تُعْنَى بالجوانب العملية للعبد مع ربه في جانب العبادات، وللعبد مع إخوانه في جانب المعاملات، وهو ما يسمى علم الفقه.

وينبغي أن يعلم أن هذه الجوانب - وإن ذكرت منفصلة - فإنها متلازمة ولا انفكاك لبعضها عن بعض.

في حين أن القوانين الوضعية اهتمت بجانبي المعاملات والعلاقات الدنيوية، مما يعني أنه لم ينظر إلى علاقة العبد بربه، مما يسبب له خواء روحياً يفتقده الكثير ممن اختلت علاقتهم بالله، كما أن القوانين

لم تأبه لقواعد الأخلاق والفضائل والشيم الاجتماعية التي لا بد للضمير الإنساني منها ليكون على أحسن حال وأفضلها.

٢- أنها شريعة ذات طبيعة متكاملة روحاً وخلقاً، مما يجعلها تهيمن على حياة الفرد والمجتمع عقلياً وروحياً ومادياً.

٣- أنها شريعة الفطرة الإنسانية فلا تكلف الإنسان بما لا طاقة له به أو بما لا يتأتى فهمه.

٤- أنها شريعة تستبطن ذات الفرد وتعاقبه وتثيبه على نيته وتصرفه فقط.

٥- أن أصول الشريعة ثابتة لا تتغير.

٦- أن جميع المؤسسات بأنواعها تخضع لقواعد الشريعة.

٧- أنها تمزج الإيمان بالعمل، وتربط بين العبادات والمعاملات ولا تفصل أعمال البشر عن عباداتهم [١].

وفي شأن الثبات والتغيير، يشير بعض الباحثين إلى أن التشريع الإسلامي يشتمل على نوعين: قواعد كلية دائمة لا تقبل التغيير أو التبديل، وهي التي جاءت من المشرع - سبحانه - في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ.

(١) عبد الهادي بو طالب، الشريعة والفقه والقانون، ص ١٣، من مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، وانظر: فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي بين أصول الشريعة وتراث الفقه ص ٤٣- ٥٥ الناشر مكتبة وهبة مصر.

وقواعد جزئية تفصيلية من وضع المجتهدين، وهي تقبل التغيير والتبديل حسب الحاجة والمصلحة، بينما القانون لا يوجد فيه النوع الأول، بل جميع القواعد عرضة للتغيير والتبديل، ولم يستطع خبراء القانون الوضعي الاتفاق على قواعد مسلمة دائمة، مع بحوثهم الطويلة، ومع تأكيدهم ضرورة وجود الدوام والأبدية في القانون [١].

الفصل الثاني: الأقسام الفقهية والفروع القانونية ومواطن بحثها

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: أنواع الأحكام الفقهية:

إن الباحث والمطلع على الكتب الفقهية المتقدمة في شتى المذاهب، لا يكاد يلمس اتفاقاً على التبويب، غير أنه يجد إجماعاً على بحث ما يتعلق بالعبادات وما يتصل بها، والمعاملات وما يلزم لها، وما يلحق بذلك من العقوبات وما يتفرع عنها، إلى آخره مما سار عليه الفقهاء المتقدمون، وقد حاول بعض الفقهاء تلمس تقسيم ضوابط للفروع الفقهية وإيجادها، إما بالنظر إلى التقسيم الرئيس، وهو ما أشار له بعض الفقهاء [٢]

(١) د. محمود بلال مهران، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص٤١، ط الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م، دار الثقافة العربية القاهرة، ود. محمد نجيب عوضين المغربي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص ٤٨، دار الثقافة العربية القاهرة ١٤١٦هـ ١٩٩٦م.

(٢) الشاطبي، الموافقات ١/١٥٦، ط المكتبة التجارية الكبرى.

كالشاطبي [١]، وإما بالنظر إلى طبيعتها كما فعل ابن عابدين[٢]، وإما بالنظر إلى التقسيمات القانونية كما فعل بعض المتأخرين من الباحثين.

وعلى هذا نجد بعض الفقهاء يقسم موضوعات الفقه إلى قسمين: عبادات وعادات [٣]، فالعبادات تشمل: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد، وما يتصل بها، والعادات تشمل: كل ما عدا ذلك، سواء كان في المعاملات، أم الجنايات، أم السير، أم المواريث، أم القضاء.

في حين ذهب بعض الفقهاء إلى تقسيم موضوعات الفقه إلى عدة أقسام، غير أنهم لم يتفقوا على تحديد لهذه الأقسام، باستثناء قسمي العبادات، والمعاملات، فعلى سبيل المثال: ذكر ابن عابدين ما نصه: (إن مدار أمور الدين على: الاعتقادات، والآداب، والعبادات، والمعاملات، والعقوبات. والأولان (يريد الاعتقادات والآداب) ليسا من الفقه, إذ لكل منهما علم خاص به. والعبادات خمسة: الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، والجهاد. والمعاملات خمسة: المعاوضات المالية، والأمانات، والزواج وما يتصل به، والمخاصمات، والتركات.

(١) الشاطبي أبو إسحاق، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي المالكي، أصولي حافظ له مؤلفات فائقة منها: الموافقات والاعتصام. توفي ٧٩٠هـ،ابن القاضي درة الحجال ١/ ١٨٢ والزركلي الأعلام ١/ ٧١.

(٢) ابن عابدين: محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم الشهير بابن عابدين ولد في دمشق ١١٩٨هـ إمام الحنفية في عصره، له مصنفات عدة منها: الحاشية، والعقود الدرية توفي في دمشق ١٢٥٢هـ. الزركلي، الأعلام ٦/ ٤٢، وإسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين ٢/ ٣٦٧.

(٣) الشاطبي الموافقات،١/ ١٩٩ و ١/ ٢٨٤ و ١/ ٢٩٢.

والعقوبات خمسة: القصاص، وحد السرقة، وحد الزنى، وحد القذف، وعقوبة الردة عن الإسلام [١]).

في حين قسم بعض الشافعية الفقه إلى: العبادات، والمعاملات، والزواج وما يتصل به، والعقوبات. وبنوا هذا التقسيم على أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بأمر الآخرة، وهي العبادات، أو بأمر الدنيا وهذه منها ما يكون القصد به بقاء الشخص، وهي المعاملات، أو بقاء النوع باعتبار المنـزل، وهي الزواج وما يتصل به، أو باعتبار المدنية، وهي العقوبات [٢].

وقسم الشيخ مصطفى الزرقاء الأحكام الفقهية إلى سبعة أقسام هي: العبادات، والأحوال الشخصية، والمعاملات، والأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية، والعقوبات، والسير، والآداب [٣].

وهنا لابد من القول بأن تقسيم الفقهاء للعبادات والعادات، ليس معناه عدم وجود معنى العبادة في العادات أو عدم وجود المنفعة الدنيوية في العبادات بل إن هذا التقسيم بني على المعنى الغالب في الموضوع، وإلا فإن في العبادات معاني وفوائد دنيوية لا تخفى، والقصد

(١) ابن عابدين، الحاشية ١/١٨٣ تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي معوض، ط دار عالم الكتب الرياض ٢٠٠٣م.

(٢) محمد علي الفاروقي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ١/٤٣ مادة علم الفقه تحقيق د. لطفي عبد البديع، ط المؤسسة المصرية العامة، ١٣٨٢هـ ١٩٦٣م.

(٣) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي العام، ١/٦٦.

والهدف الرئيس التعبد لله - جل وعلا -، وكذلك فإن في المعاملات معنى العبادة، بل إنه يتقرب إلى الله بها في أحوال كثيرة.

ويلحظ أن تقسيم الفقهاء للموضوعات يتميز بأنهم أفردوا لكل موضوع معين كتاباً، أو باباً خاصاً به، وتحدثوا فيه بالتفصيل عن جملة كبيرة من أحكامه، في الوقت الذي لم يغفلوا في حديثهم عن تلك الجزئيات، أو تلك الموضوعات، ما ورد من نصوص، وقواعد عامة، وضوابط جاءت في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ولو لم ترد في ذات الموضوع أو الجزئية، كما يظهر تميز الفقه بطريقته هذه، وتفرده وأصالته، وفي هذا رد ودحض لفرية استفادة الفقه الإسلامي من القانون الروماني، كما زعمه بعض المتأخرين، وكذلك يتميز هذا الفقه بربطه للثواب والعقاب في أمور لا تعد في باب العبادات، وهو ما يدعو المسلم لمراقبة الله وخشيته، حيث يعلم أنه مجازى بعمله، إن خيراً فخير وإن شراً فشر، وهذا بخلاف ما عليه الأنظمة الوضعية، التي ربطت الأمر بقيام الفعل ووكلت الأمر إلى وقوع التصرف والحكم عليه حال ثبوته، مما يفتح المجال للمتحايلين والمغامرين والمتلصصين [١].

ويذكر بعض الباحثين أن السبب في عدم تقسيم الفقهاء وتبويبهم موضوعات الفقه، وعدم عنايتهم العناية التي جاءت في القوانين، هو

(١) بتصرف د.حسن الشاذلي، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٢٣، د ت، ود.محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، فقرة ١٦٥، ص١١٤.

اتحاد القضاء في العصور الإسلامية المتقدمة، وكون القاضي يفصل في كل نزاع يعرض عليه، دون أن يكون هناك اختصاص نوعي [١].

وفي هذا يقول بعضهم: والفقهاء لم يذهبوا طويلاً في طريق الفصل بين هذه المجموعات، كما فعل رجال القانون الوضعي؛ لانعدام الفائدة المترتبة على هذا الفصل في نظرهم؛ حيث لم يكن هناك إجراءات مختلفة في إثبات الحقوق، فالقضاء موحد، والإجراءات تكون موحدة، والقاضي يحكم في كل نزاع، لا فرق بين ما يتعلق بالأموال أو غيرها.

ومع هذا جاء الفقه عاماً لجميع فروع القانون الوضعي الحديث الخاص منه والعام [٢].

وهو منهج درج عليه الفقهاء وارتضوه، وليس لنا أن نطالبهم بالمنهج الذي سلكه القانونيون، أو نعيب عليهم عدم التزامهم بهذا المنهج، سيما وما درجوا عليه كاف في بيان مقصودهم، ولا يحتاجون وقتذاك إلى هذا التقسيم والتفصيل.

وقد قام بعض الفقهاء المتأخرين بوضع تقسيم لأحكام الفقه الإسلامي، على طريقة التبويب القانوني، فقسم الأحكام الفقهية إلى قسمين رئيسين هما: الحقوق الخاصة، والحقوق العامة، وجعلها على

---

(١) محمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٥٤، ط الأولى ١٣٨٠هـ ١٩٦٠م، دار النهضة العربية، ود. عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٥، ط الثالثة ١٤١٢هـ ١٩٩١م، دار النفائس الأردن.

(٢) محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٥ .

النحو التالي:

الحقوق الخاصة:

١-حقوق الأسرة (الأحوال الشخصية) وتنقسم إلى:

- الزواج.
- الولاية والوصاية.
- الميراث.

٢-الحقوق المدنية(المعاملات).

٣-الحقوق الجنائية (الجرائم والعقوبات).

والحقوق العامة:

١-الحقوق الداخلية، وفروعها:

- في الناحية الدستورية.
- في الناحية الإدارية.
- في الناحية المالية العامة.

٢- الحقوق الخارجية(الدولية العامة)[١].

وهناك من ذكر تقسيمات أخرى على غرار التقسيمات القانونية، حيث أشار إلى تنوع أحكام المعاملات في الاصطلاح الحديث بحسب ما تتعلق به وما يقصد بها [٢].

(١) مصطفى أحمد الزرقاء، المدخل الفقهي، العام ١/٤٣.

(٢) فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، ص ٦٥، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص١٢-١٥، ومحمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٥.

الفرع الثاني: الفروع القانونية:

إن المطلع على الكتب القانونية وما تعرضه من عناوين وموضوعات لا يكاد يجد كثير اختلاف بينها؛ وذلك لأنها سارت على وتيرة واحدة، ويذكر الشراح التقسيمين الأصليين للقانون وهما: القانون العام والقانون الخاص، ولكل منهما فروعه المتعددة، هذا عدا تقسيمهم للقاعدة القانونية من حيث الصورة: مكتوبة أو غير مكتوبة، موضوعية أو شكلية، مرتبطة بفروع القانون أو غير مرتبطة، قواعد آمرة أو قواعد مكملة أو مفسرة [1].

وسأعرض لبيان القانون العام وفروعه، والقانون الخاص وفروعه؛ لأنها المرادة بالبحث أصالة، في حين أن بقية التقسيمات إنما تبحث في أصول القانون، وهو الأمر الذي لا يتصل بالبحث اتصالاً وثيقاً.

فالقانون العام: هو الذي ينظم العلاقات بين الدول، أو بين فروع الدولة، أو بين أحد فروعها وبين الأفراد، لكونها صاحبة سلطة وسيادة.

أما القانون الخاص: فهو الذي ينظم العلاقات التي تنشأ بين الأفراد بعضهم مع بعض، أو بين الأفراد وأحد فروع الدولة باحتسابها شخصاً عادياً [2].

---

(١) للاستزادة في القاعدة القانونية وبيان أنواعها راجع: د. توفيق حسن فرج، المدخل للعلوم القانونية، ص ٣٥، ط الدار الجامعية، د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ٦٩، ط الثانية ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م، منشورات جامعة قار يونس ليبيا.

(٢) د. محمد عبد الجواد محمد ،أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٥٥، ط منشأة المعارف بالإسكندرية. ود. توفيق حسن فرج، المدخل للعلوم القانونية، ص ٣٨، ود. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ٧٠.

ويذكر الشراح للقانون العام عدة فروع تبعاً للعلاقات التي ينظمها، ولذا يقسم القانون العام إلى الفروع التالية:

١. القانون الدولي العام.

٢. القانون الدستوري.

٣. القانون الإداري.

٤. القانون المالي.

٥. القانون الجنائي.

٦. قانون المرافعات.

وأعرض تعريفاً لكل منها باختصار على النحو التالي:

فالقانون الدولي العام: هو القانون الذي يحكم وينظم علاقات الدول ببعضها، سواء في زمن السلم أو الحرب، ويبين كيفية قيام الدولة والاعتراف بها، وما يتصل بالمعاهدات والتمثيل الدبلوماسي، وقواعد إعلان الحرب، واستخدام الأسلحة، ومعاملة الأسرى، والجرحى، والمدنيين.

والقانون الدستوري: هو القانون الذي يحدد شكل الدولة ملكية أو جمهورية أو غير ذلك، ويوضح نظام الحكم والهيئات التي تقوم بأعمال الحكومة، ويبين كذلك حقوق الرعايا في ذات الدولة.

كما ينص القانون الدستوري عادة على السلطات الثلاث (التنظيمية، والتنفيذية والقضائية) ويحدد اختصاص كل منها، كما ينظم العلاقات فيما بينها.

أما القانون الإداري: فهو مجموعة القواعد التي تنظم النشاط الإداري للسلطة التنفيذية، بمعنى أنه ينظم المرافق العامة التي تقدم الخدمات للجمهور، كالتعليم والصحة والمواصلات، كما ينظم علاقة الإدارة مع الأفراد.

والقانون المالي: هو أحد فروع القانون الإداري، وهو القانون الذي ينظم الأمور المالية للدولة، ويبين ما يتعلق بالميزانية، ومصادر الإيرادات وأوجه الإنفاق، وبيان الرسوم التي يتم تحصيلها من الأفراد.

أما القانون الجنائي: فهو القانون الذي يوضح الجرائم ويبين عقوباتها، كما يبين طرق المحاكمة، فهو ينقسم إلى قسمين: أحدهما يسمى قانون العقوبات، والآخر قانون الإجراءات الجنائية.

وقانون المرافعات: هو القانون الذي يشتمل على أنظمة وأنواع المحاكم وبيان درجاتها، ويوضح إجراءات نظر الدعاوى، كما يبين كيفية إصدار الأحكام، وطرق الطعن فيها وكيفية تنفيذها.

هذا فيما يتعلق بفروع القانون العام.

أما القانون الخاص فإنه ينقسم إلى الفروع التالية:

١. القانون المدني.

٢. القانون التجاري.

٣. القانون البحري.

٤. قانون العمل والعمال.

٥. القانون الدولي الخاص.

وفيما يلي تعريف لكل منها باختصار:

فالقانون المدني: هو الأصل في تنظيم علاقات الأفراد فيما بينهم، غير أن الكثير من الدول الإسلامية التي تطبق القوانين الوضعية، جرت على قصر القانون المدني على علاقات الأفراد المالية، وعلى معاملاتهم في هذا السبيل، وفيما يتعلق بالأحوال الشخصية، فإن الكثير من تلك الدول وضعت لها قوانين خاصة مستمدة من الشريعة الإسلامية.

أما القانون التجاري: فهو القانون الذي يحدد الأعمال التجارية وعلاقات التجار المالية مع بعضهم، وهو في أصله جزء من القانون المدني، ولكن لاحتياج التجار إلى السرعة؛ ولأهمية عامل الوقت في أمور التجارة؛ فقد رأى واضعو الأنظمة أن يفصل القانون التجاري ويستقل عن القانون المدني.

والقانون البحري: هو القانون الذي ينظم العلاقات التجارية المتصلة بالنقل البحري، من قبيل امتلاك السفينة، وكيفية نقل ملكيتها، ورهنها، وما يتصل بالخسائر البحرية وأحكامها.

وقانون العمل: هو القانون الذي يهتم بأمور العمال، حيث يحدد حقوقهم وواجباتهم، وكذا أرباب العمل، وطرق حل النـزاع في حال حدوثه بين العامل ورب العمل، كما يبين كيفية التعويض عن إصابات العمل.

أما القانون الدولي الخاص: فهو القانون الذي ينظم علاقات الأفراد التي يكون فيها عنصر أجنبي، أي من غير مواطني البلد، حيث يوضح المحكمة المختصة والقانون الذي يجب تطبيقه، كما يشمل هذا القانون قواعد الجنسية وما يتعلق بها وكيفية منحها [1].

الفرع الثالث: مواطن بحث الفروع القانونية في الأبواب الفقهية:

أولاً: فروع القانون العام:

١- القانون الدولي العام: يتحدث القرآن الكريم والسنة النبوية عن كثير من الأحكام والقواعد التي تتعلق بالحرب والسلم والأسرى والمعاهدات، ولا أدل على ذلك من القاعدة الشرعية في التعامل بالمثل في قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ﴾[2].

- وهي قاعدة مستقرة في القانون الدولي العام - وقاعدة احترام المعاهدات والوفاء بالعهد وحسن المعاملة للأسرى وحقوق الإنسان وغيرها من القواعد، وتلك أهم موضوعات القانون الدولي العام[3]، وقد بحث الفقهاء هذه الموضوعات في كتبهم فيما يسمى بالسِّيَر

(١) د. محمد عبد الجواد، مرجع سابق، ص ٥٥ وما بعدها، و د. توفيق حسن فرج، المدخل للعلوم القانونية، ص ٤١ ومابعدها.

(٢) سورة البقرة الآية: ١٩٤.

(٣) د. محمد عبد الجواد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٧٢ وما بعدها.

وكتب الجهاد أو المغازي [١]، أو أحكام الغنائم، وأحكام أهل الذمة، واختلاف الدارين والجزية والخراج، بل لقد أفرد بعض الفقهاء لذلك دراسة خاصة كما هو الحال مع محمد بن الحسن الشيباني في كتابيه السير الصغير والسير الكبير، وكذلك الإمام الأوزاعي في كتابه السير، الذي ألف أبو يوسف كتاباً رداً عليه [٢].

٢. القانون الدستوري: بحث الفقهاء أحكام القانون الدستوري الذي يحدد شكل الحكم ويبين السلطات العامة فيها، ويوزع الاختصاصات ويحدد العلاقات أو الرقابة بينها وبين الحريات العامة وحقوق الأفراد قبل الدولة، أو كما يقول الفقهاء: ينظم علاقة الحاكمين بالمحكومين، بما يحقق الشورى والمساواة والعدالة [٣]، بحثه الفقهاء تحت جوانب عدة منها كتاب الإمامة، ونظام الشورى، وأهل

---

(١) د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ٧٣، ود. سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، ص ٢١٩، د. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٥، ط الدار الجامعية ١٩٨٧م، محمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٥، محمد سلام مدكور، الوجيز للمدخل للفقه الإسلامي، ص ١٦، ط دار النهضة العربية القاهرة ١٩٨٧م، ود. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٢٧.

(٢) بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٧، ومحمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٦٠.

(٣) د. محمد عبد الجواد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص: ٧٥، ومحمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٦٠، وبدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٨، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٥، ومحمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٦، وعلي علي منصور، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ط ١٣٩٠هـ ١٩٧٠م ص ٢٤، ود. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٣.

الحل والعقد، وشروط رئيس الدولة وواجباته، وبحثوا كثيراً من تلك الأحكام في كتب خاصة، كما هو في الحال في كتاب الطرق الحكمية لابن القيم وكتاب تبصرة الحكام لابن فرحون [١]، كما خصصوا للقضاء كتباً وبحوثاً ضمن كتب الفقه أو في كتب متخصصة.

٣. القانون الإداري: يطلق الفقهاء مسمى الولاية العامة ويريدون بها: نشاط السلطة التنفيذية الإداري[٢]، فتجدهم يتحدثون عن الولاة وتعيينهم واختصاصهم، كما يتحدث الفقهاء عن واجب الولاة والعمال، وتكليفهم ومحاسبتهم، كما وجد في الفقه أساس الرقابة القضائية على أعمال الإدارة تحت مسمى ولاية المظالم. ومن ثم فإن الباحث عن أحكام القانون الإداري الإسلامي يتلمس ذلك من خلال حديث الفقهاء عن الولايات، والأحكام السلطانية، وفروع أحكام الإمامة، والعزل والتولية، كما يجد ما يختص بالقضاء الإداري، ضمن ولاية المظالم التي أفرد لها الفقهاء حديثاً خاصاً عند الحديث عن الولايات، وما يلزم لها وصفات شاغليها وأحكامهم[٣].

---

(١) د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ٨٥.

(٢) د. سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، ص ٢٦٨.

(٣) د. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٥، فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، ص ١٠٧، وعلي علي منصور، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ص ٢٤، ود. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٣، بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٨، د. محمد عبد الجواد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص: ٧٨، ود. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ٩٥.

٤.القانون المالي: كتب الفقهاء في مسائل القانون المالي ضمن مؤلفاتهم، كما هو الحال في شأن الزكاة، ومصارفها، والغنائم، والعشور، والجزية، والخراج، بل خصه بعضهم ببحوث وكتب خاصة، ومن ذلك: كتاب الخراج لأبي يوسف، وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشي، وكتاب الخراج لابن رجب الحنبلي(١)، وكذلك كتاب الأموال لأبي عبيد، كما أشارت كتب الأحكام السلطانية لبعض أحكام القانون المالي، كما في شأن ولاية الصدقات، وقسم الفيء، ووضع الجزية، والخراج، وعطاء الجند، وخلافه(٢).

٥. القانون الجنائي: إن هذا الفرع من فروع القانون قد فصله القرآن الكريم، وعرض الفقهاء لأحكام القانون الجنائي ومسائله ضمن حديثهم عن الجنايات، والحدود، والقصاص، والديات، والتعزير(٣).

كما عرض الفقهاء لقانون أصول المحاكمات الجزائية ضمن حديثهم عن: الدعاوى والبينات، والإقرار، والقضاء، وآداب القضاء، مع حديثهم عن كثير من أحكام المحاكمات عند حديثهم عن الجناية

---

(١) بدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٨، ود. سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، ص ٢٧٢، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٥، ومحمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٦، ود. بضراتي نجاة، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ط الأولى، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م ص ٣٥، فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، ص ١٥٧، ود. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٤.

(٢) د. محمد عبد الجواد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٧٩ .

(٣) د. محمد عبد الجواد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٨٠ .

ذاتها، فيما يلزم لها، وما يتعلق بإثباتها، وغير ذلك.

بل إن كثيراً من المبادئ التي قررتها القوانين الجنائية قد قررتها الشريعة الإسلامية قبل استقرارها في الأنظمة الوضعية، وعلى سبيل المثال فقد قررت الشريعة الإسلامية مبدأ: لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص، حينما حددت الجرائم والعقوبات بنصوص شرعية لا مجال للاجتهاد فيها [1].

٦. **قانون المرافعات:** تحدث الفقهاء عن أحكام وقواعد المرافعات، ودرجات التقاضي، والاختصاص، ضمن حديثهم عن القضاء، والدعاوى، والشهادة، والإقرار، والقضاء، وآداب القضاء، سواء كان ذلك في كتب الفقه تحت مسمى أصول القضاء، أو كتاب القضاء، أو ضمن كتب آداب القضاء، أو ضمن كتب الأحكام السلطانية [2].

---

(١) د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ١٠٥، ومحمد سلام مدكور، المدخل للفقه الإسلامي، ص ٦١، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٥، ود. بضراتي نجاة، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٣٥، ومحمد سلام مدكور، الوجيز للمدخل للفقه الإسلامي، ص ١٦، وفتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، ص ٦٦، وص ١٦٣، وبدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٨، وعلي علي منصور، مقارنات بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، ص ٤٣، ود. عمر الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٤.

(٢) فتحي عثمان، الفكر القانوني الإسلامي، ص ٦٦، وص ٣٧٢، ود. بضراتي نجاة، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٣٥، ومحمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٧، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ٦٥، ود. محمد عبد الجواد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص: ٨٢.

ثانياً: فروع القانون الخاص:

١. القانون المدني: تكلم الفقهاء عن المعاملات، ولكلمة المعاملات مدلول واسع يشمل جميع أبواب الفقه، عدا ما يتصل بالعبادات والأخلاق [١]، وإن كانت لا تخلو من علاقة بها بطريقة ما.

فقد تحدث الفقهاء عن الأسرة وما يتعلق بها من نكاح، وطلاق، ونسب، ورضاع، وحضانة، ونفقة، وولاية، ومواريث، ووصايا، وغيرها، كل منها في كتاب مستقل.

كما تحدثوا عن المعاملات، والمعاوضات المالية، في أبواب خصصوها لكل جزئية على حدة، فهذا كتاب البيع، وذاك كتاب الإجارة، وآخر في الهبة، ثم الوديعة، وكذلك في الكفالة، والضمان، وفي الغصب، والإتلاف، وسائر المعاوضات المالية، على خلاف يسير بين الفقهاء في ترتيبها وتفصيلاتها [٢].

مما يؤكد شمول ما كتبه الفقهاء لجميع مسائل القانون المدني وموضوعاته.

---

(١) د. سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، ص ٢٨٨.

(٢) د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ١١٨، وبدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ١٨، ود. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص ١١٨، ود. محمد عبد الجواد محمد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٨٤، ود. عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٤، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٣، ومحمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، ص ٣٧ .

٢. القانون التجاري: لم يفرد الفقهاء للقانون التجاري أو لمسائله أبواباً خاصة، بل جعلوها ضمن أبواب المعاوضات المالية، فتحدثوا عن الشركات بأنواعها، وهي التي لا تخلو من شبه بالشركات الحديثة وتقارب مع بعضها، وتحدث الفقهاء عن الإثبات، وحريته، ومشروعية الكتابة، والإثبات بالدفاتر التجارية، وذلك في أبواب القضاء، والإفلاس، كما تحدث الفقهاء عن عقد الصرف، بعد حديثهم عن الربا، وأفرد له جمع منهم باباً مستقلاً، بل إن ما جاءت به الشريعة من المبادئ في شأن التجارة، أخذت به معظم الأنظمة الحديثة، كما هو الحال في شأن حرية التجارة، مع ملاحظة نهي الشريعة عما فيه ضرر والمنع منه، كالغش، والاحتكار، ونحو ذلك، وكذلك مبدأ حرية الإثبات، ومبدأ الرضا في العقود [١].

٣-القانون البحري: لم يفرد الفقهاء لأحكام القانون البحري -كما هو الحال في القانون التجاري- أبواباً خاصة، وإنما عرضوا لبعض الأحكام التي ترد في القانون البحري بحسب ما يتصل به من الأبواب الرئيسة في الفقه الإسلامي، فمثلاً تحدث الفقهاء عن إيجار

(١) د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي، ص ١٢٤، وبدران أبو العينين، بدران تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٩، و د. محمد يوسف موسى المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، ص ١١٨، ود. محمد عبد الجواد محمد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٨٦، ود. عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الإسلامي، ص ٣٤، ود. أحمد محمود الشافعي، المدخل للشريعة الإسلامية، ص ١٢، ومحمد مصطفى شلبي، المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ٣٧ .

السفن، وعن عقد النقل البحري، في باب الإجارة، وتحدثوا عن التصادم البحري في باب الضمان، وعن المساعدة والإنقاذ في اللقطة والجعالة ونحو ذلك، كما تحدثوا عن مسؤولية مالك السفينة في حديثهم عن الشركات عموماً، وعن شركة المضاربة خصوصاً [١]، بل أثبت بعض أساتذة القانون أن الكثير من مصطلحات القانون البحري وكذلك القانون التجاري منقولة بصيغتها العربية إلى اللغات الأوربية [٢].

٤-قانون العمل والعمال: تحدث الفقهاء عن العمل، والعمال، وعن أحكامهم، وحقوقهم، وواجباتهم، في مواضع شتى، فتارة عند الحديث عن الأجير في باب الإجارة، وتارة فيما يتعلق بالعامل في كتاب الشركات [٣]، وتارة في كتاب النفقات، كما أشار الفقهاء في باب الزكاة، والصدقات، إلى ما يجب على العامل، وعلى الإنسان السائل، من ضرورة العمل والبحث، قبل أن يتوجه للناس بالسؤال، كما تحدث الفقهاء عن حق الأجير والعامل في ألا يكلف ما لا يطيق، وخاصة إذا كان مملوكاً.

٥-القانون الدولي الخاص: لم يفرد الفقهاء لموضوعات القانون الدولي الخاص أبواباً مستقلة، وإنما تحدثوا عن أحكامه ضمن حديثهم في السير، والمغازي، والجهاد، والغنائم، والأمان، وعقد الذمة، واختلاف

(١) د. سمير عالية، علم القانون والفقه الإسلامي، ص ٢٨٩.
(٢) د. محمد عبد الجواد محمد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٨٧.
(٣) د. محمد عبد الجواد محمد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص ٨٨.

الدين، واختلاف الدار، حيث تحدثوا عن دار الإسلام، ودار الكفر، كما تحدثوا عن رعايا الدولة الإسلامية، من المسلمين وغيرهم، وما الواجب عليهم حتى يصبحوا من رعايا الدولة الإسلامية [1].

خاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على من بعثه الله رحمة للعاملين، وخاتماً للأنبياء والمرسلين، وبعد:

فإن الحديث عن كمال الشريعة وشمولها، أمر يحتاجه المسلم، في هذا الوقت الذي كثرت فيه السهام والمغرضون فمن زاعم قصور الشريعة ومن زاعم عدم وجود أحكام وبيان لبعض المسائل، ومن زاعم عدم إشارة الفقهاء لبعض الجزئيات، ولا بد لهذه الأقلام المأجورة الناعقة من رد وإيقاف، وتبيين لمن انخدع أو قد ينخدع بتلك المقولات وهذه المزاعم والطروحات، ولذا كان لزاماً على الباحثين في قضايا الشريعة، ولا سيما النوازل منها، وعلى الأخص أولئك الذين درسوا الشريعة الإسلامية وتعرضوا للقوانين، فيما يسمى بالمقارنة بين الشريعة والقانون - ولا مقارنة – أقول: كان لزاماً أن يبينوا ويظهروا أن ما يزعم أو يطرح أو يقال في شأن قصور الشريعة، أمر يخالف الحقيقة، وليس له من

(١) د. عبد العزيز عامر، المدخل لدراسة القانون المقارن بالفقه الإسلامي ص ١٢٥، وبدران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ص ١٩، و د. محمد يوسف موسى، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي ص ١٢٠، ود. محمد عبد الجواد محمد، أصول القانون مقارنة بأصول الفقه، ص٨٩.

الصواب والحق أدنى نصيب.

ومن خلال العرض السابق يتبين أن الشريعة الإسلامية شاملة لكل ما يحتاجه الإنسان في جميع شؤونه، كما تبين أيضاً أن الفقهاء تحدثوا عن فروع القانون بنوعيه العام والخاص، وإن لم يفردوا لبعض تلك الفروع أبواباً خاصة، أو يسموها بأسماء تلك الفروع، مما يؤكد حقيقة الشمول في الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان، وأن بالإمكان تطبيق الشريعة الإسلامية، وما جاءت به، وأنه لا حجة لمن يعتذر بعدم بيان الشريعة لأحكام بعض المسائل، وعدم استطاعتها إيضاح حكمها.

كذلك فإن ما سبق عرضه، فيه رد للتهم الباطلة بقصور الفقه الإسلامي عن مسايرة الحوادث المستجدة، والتطورات المستمرة في حياة الإنسان في جميع جوانبها.

بل يلاحظ - وبشهادة أهل القانون أنفسهم - أن كثيراً من الأنظمة نقلت عدداً من المبادئ والأحكام التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وأكدها الفقهاء وقرروها في كتبهم.

وأكاد أجزم بأن المبتدئين في البحوث الشرعية أو القانونية، أو من يعرض لمجال المقارنة، بحاجة ماسة للاطلاع على هذا البحث وأمثاله ليبدأ بروح معنوية قوية أولاً، وحتى يجد ضالته عند بحثه ثانياً، وهذا ما كان الهدف منه بالدرجة الأولى.

ولذا أوردت في بحثي المظان التي يحتاجها الفقيه عند النظر في القانون، وما يقابل ذلك في الفقه، كما حددت المظان التي يحتاجها القانوني عند النظر فيما يقابل بحثه في الفقه، ولم يكن مرادي الحديث عن سبق الشريعة ووجود مبادئ قررتها الشريعة جاءت بها نصوص القوانين؛ لأن الكثير من الأحكام التي يوردها القانونيون في فروع القانون بنوعيه العام والخاص – ودون أدنى جدال – لا تخلو منها كتب الفقه، بالبسط والبيان والإيضاح والتقرير، ولا عجب أن ترى كثيراً من المبادئ التي جاءت بها نصوص شرعية وقررها الفقهاء، موجودة ومنصوصاً عليها في القوانين، وإنما كان غرضي في هذا البحث إيراد المظان الفقهية التي يمكن للباحث أن يجد فيها ما يقابل إشارات القانونين وما تنص عليه الأنظمة؛ رغبة في تسهيل مهمة الباحث في الفقه أو في القانون، ومنعاً لأي خطأ أو جهل قد يقع، وبالتأكيد فإن إظهار ذلك مؤداه بيان تميز الشريعة وسبقها للأنظمة الوضعية.

وهنا يجب أن أشير إلى أن حديث الفقهاء بشمولية عن أحكام كثيرة دون فصلها وتقسيمها تحت عناوين محددة، يعود لطريقة الفقهاء التي ساروا عليها في كتبهم، وهو منهج ارتضوه وساروا عليه يجب علينا أن نحترمه ونقدره كمنهج علمي، ثم إنهم فعلوا ذلك لعدم الاحتياج لهذا التفصيل، فضلاً عن إمكانية تطبيق ما يذكر من قواعد ومبادئ في أكثر من فرع، مما يستلزم التكرار عند الحديث عن كل فرع على حدة، إلى غير ذلك من الأسباب.

ومع ما ذكر فإني على يقين بأن البحث عرض لبعض الجوانب التي تحتاج لزيادة بيان وإيضاح وتفصيل في بعض المواضع، وهو مالم أفعله،لحاجة تلك المواضع إلى بسط لا يحتمله مثل هذا البحث، غير أني أتمثل قول الشاعر:

ملك كسرى عنه تغني كسرة وعن البحر اجتزاء بالوشل

وأختم حديثي بما جاء في مؤتمر الحقوق المقارنة المنعقد بمدينة لاهاي في عام ١٩٣٧م حيث قرر:

١- اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام.

٢- اعتبارها حية قابلة للتطور.

٣- اعتبارها تشريعاً قائماً بذاته ليس مأخوذاً من غيره [١].

هذه إحدى الشهادات التي جاءت من متخصصين منصفين، آمل أن يعيها بعض الناعقين من أبناء المسلمين.

أسأل الله - جلت قدرته - أن يوفق الباحثين لإبراز كمال الشريعة الإسلامية وشمولها، وإظهار سعة أفق الفقه الإسلامي ومكنونه العظيم، كما أسأله أن يسدد خطى الجميع، وأن يأخذ بأيدينا للصواب، وأن يدلنا على كل خير، إنه سميع مجيب.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. والحمد لله رب العالمين.

(١) الزرقا، المدخل الفقهي العام ١/١١ و ١/٣٠٧ .

فتاوى الفقهاء(*)

ترجح بينة البيع على بينة الهبة والرهن والإجارة

لسليم رستم باز

إنما تقدمت بينة الشراء على بينة الهبة؛ لأن الشراء أقوى لكونه معاوضة من الجانبين، ولأنه يثبت الملك بنفسه، والملك في الهبة يتوقف على القبض، والمراد بالهبة هنا الهبة المجانية، أما الهبة بعوض فهي كالشراء، وإنما قدمت بينة الشراء على بينة الرهن لكون الشراء أقوى منه؛ لأنه يفيد الملك للحال والرهن لا يفيد الملك للحال (تكملة)، ولأن مدعي البيع يدعي خلاف الظاهر، ومدعي الرهن يتمسك بالأصل ولكن لو اختلفا في البيع البات والوفاء، فبينة مدعي الوفاء أولى كما في الدر المختار والخانية.

وبينة الإجارة على بينة الرهن

وكذا ترجح أيضاً بينة الهبة المشروطة بعوض على بينة الرهن وغير المشروطة بالعكس (حامدية)، وفي التنوير وشرحه للعلائي: الشراء أحق من هبة وصدقة ورهن إن لم يؤرخا، فلو أرخا واتحد الملك فالأسبق أحق لقوته، ولو أرخت إحداهما فالمؤرخة أولى واختلف

(*) تختار المجلة في كل عدد من أعدادها بعضًا من فتاوى فقهاء السلف للدلالة على حيوية المعرفة الإسلامي ودوره الرائد في معالجة القضايا والمشكلات المعاصرة.

الملك استويا وهذا فيما لا يقسم اتفاقاً واختلف التصحيح فيما يقسم كالدار، والأصح أن الكل لمدعي الشراء؛ لأن الاستحقاق من قبيل الشيوع المقارن. اهـ

مثلاً إذا ادعى واحد على آخر بقوله: كنت بعتك المال الفلاني، أعطني ثمنه. وقال المدعى عليه: أنت كنت وهبتني ذلك المال وسلمتني إياه، ترجح بينة البيع وفي الهندية: ولو ادعى أحدهما رهناً وقبضاً والآخر هبة وقبضاً من ذي اليد ولم يؤرخاً وأقاما البينة كان الرهن أولى استحساناً وهذا إذا كانت دعواهما من واحد أما إذا كانت من اثنين فهما سواء فإن ترجح أحدهما بالتاريخ أو أسبقية اليد يقضى له وهذا إذا لم تكن الهبة بشرط العوض فإن كانت بشرط العوض فهي أولى أهـ. وفي التكملة لم ار حكم الشراء الفاسد مع القبض وإلهبة مع القبض فإن الملك في كل منهما متوقف على القبض وينبغي تقديم الشراء للمعاوضة ورده المقدسي بأن الأولى تقديم الهبة لكونها مشروعة والبيع الفاسد منهي عنه ولم يذكر ما لو اختلفا في الشراء مع الوقف فحكمه ما في مشتمل الأحكام ادعى على رجل أن هذه الدار التي في يده وقف مطلق وذو اليد ادعى أن بائعي اشتراها من الواقف وأرخا وأقاما البينة فبينة الوقف أولى إلا إذا أثبت ذو اليد تاريخاً أسبق فتصير بينته أولى. اهـ[1].

(١) شرح المجلة الأحكام العدلية، ص ١١٣٤.

بيع القاضي على الأيتام لقضاء الدين

لأبي العباس أحمد بن يحيى الونشريسي

وسئل الشريف المزدغي أبو عبدالله محمد بن أحمد، عن وثيقة ضمن فيها الموثق أن القاضي باع أملاكاً في دين على ميت، وقد ترك أيتاماً، ولا وصي عليهم، من أب ولا مقدماً من قاض، وكتب الموثق المذكور أن القاضي باع أملاك الميت المذكور في الدين الذي خلف عليه بعد ثبوت موجبات البيع كلها على ما يجب، وذكر عند عقد الإشهاد أن القاضي أعذر في ذلك بما يجب ولمن يجب، فلم يكن عند من أعذر إليه في ذلك مدفع، فهل يقدح ذلك في البيع المذكور لكون القاضي لم يقدم على المحاجير من يدفع النزاع فيما ثبت على أبيهم من الدين المبيع أملاك المتوفى المذكور أم لا؟ بينوا لنا ذلك مأجورين.

فأجاب: إن كان الأمر كما ذكر، وباع القاضي الأملاك المذكورة بعد إثبات موجبات البيع حسبما ذكر في السؤال، فالبيع صحيح لازم لا مقال لأحد فيه، وليس عدم تقديم القاضي بالذي يقدح في البيع إذ لمقدم قصاراه أن ينوب عن القاضي فيما إليه من النظر في المحجور؛ لأن من وجب له دين في تركة ميت، وليس في الورثة رشيد الشأن في ذلك أن يرفع إلى القاضي، ويثبت عنده ما يجب إثباته في ذلك، فإذا ثبت وجب على القاضي النظر في ذلك إن شاء قدم من يخاصم في ذلك، وإن شاء تولى في ذلك نفسه فيكلف الخصم جميع ما يكلف الميت أن

لو كان حيّاً، فإذا توجه الغرم على الورثة حكم به وأعذر في ذلك لمن يجب ويبيع في ذلك ما عسى أن يباع، وهذا واضح، وبالله - عزوجل - التوفيق، وكتب محمد بن محمد بن أحمد الحسني - لطف الله تعالى به - وتقيد تحته بخط الفقيه أبي عبدالله محمد بن راشد العمراني ما نصه: الحمد لله بصحة حكم القاضي المذكور أعلاه في المسألة المفروضة أعلاه، يقول كاتب هذا محمد بن أحمد بن محمد بن راشد العمراني لطف الله به[1].

يجوز الصدق في ذكر مساوئ الخاطب

لأبي زكريا الإمام محيي الدين بن شرف النووي

يجوز الصدق في ذكر مساوئ الخاطب ليحذر، وكذا من أراد نصيحة غيره ليحترز عن مشاركته ونحوها، وليس هذا من الغيبة المحرمة.

قلت: الغيبة تباح بستة أسباب قد أوضحتها بدلائلها وما يتعلق بها وطرق مخارجها في آخر «كتاب الأذكار».

أحدها: التظلم، فيجوز للمظلوم أن يتظلم إلى السلطان والقاضي وغيرهما ممن له ولاية أو قدرة على إنصافه ممن ظلمه، فيقول: ظلمني فلان وفعل بي كذا.

---

(١) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب، ج٥، ص ٢٩٥-٢٩٦.

الثاني: الاستعانة على تغيير المنكر وردّ العاصي إلى الصواب، فيقول لمن يرجو قدرته على إزالة المنكر: فلان يعمل كذا فازجره عنه، ونحو ذلك.

الثالث: الاستفتاء، بأن يقول للمفتي: ظلمني فلان أو أبي أو أخي بكذا، فهل له ذلك أم لا؟ وما طريقي في الخلاص [منه] ودفع ظلمه عني؟ ونحو ذلك.

وكذا قوله: زوجتي تفعل معي كذا، وزوجي يضربني ويقول لي كذا، فهذا جائز للحاجة. والأحوط أن يقول: ما تقول في رجل أو زوج أو والد من أمره كذا؟ ومع ذلك فالتعيين جائز، لحديث هند في «الصحيحين»: إن أبا سفيان شحيح.. الحديث[1].

الرابع: تحذير المسلمين من الشر، وذلك من وجوه.

منها: جرح المجروحين من الرواة والشهود والمصنفين، وذلك جائز بالإجماع، بل واجب؛ صوناً للشريعة.

ومنها: الإخبار بعيبه عند المشاورة في مواصلته.

ومنها: إذا رأيت من يشتري شيئاً معيباً، أو عبداً سارقاً، أو زانياً أو شارباً تذكره للمشتري - إذا لم يعلمه - نصيحة، لا بقصد الإيذاء والإفساد.

---

(١) روى البخاري ومسلم في «صحيحهما» عن عائشة رضي الله عنها أن هندًا قالت: يا رسول الله، إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم، فقال: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف».

ومنها: إذا رأيت متفقهاً يتردد إلى فاسق أو مبتدع يأخذ عنه علماً وخفت عليه ضرره فعليك نصيحته ببيان حاله قاصداً النصيحة .

ومنها: أن يكون له ولاية لا يقوم بها على وجهها لعدم أهليته أو فسقه، فتذكره لمن عليه ولاية ليستبدل به أو يعرف حاله، فلا يعتبر به أو يلزمه الاستقامة.

الخامس: أن يكون مجاهراً بفسقه أو بدعته، كالخمر ومصادرة الناس وجباية المكوس وتولي الأمور الباطلة، فيجوز ذكره بما يجاهر به ولا يجوز بغيره إلا بسبب آخر.

السادس: التعريف، فإذا كان معروفاً بلقب، كالأعمش والأعرج والأزرق والقصير ونحوها، جاز تعريفه به ويحرم ذكره به تنقصاً، ولو أمكن التعريف بغيره كان أولى هذا مختصر ما تباح به الغيبة والله أعلم[1].

حكم من قبض الثمن فوجده رديئاً

عبدالله بن أحمد بن محمود بن قدامة

وإن قبض الثمن فوجده رديئاً، فرده والثمن معين، بطل العقد برده، ويبتدئان عقداً آخر إن أحبا .

وإن كان في الذمة، فله إبداله في المجلس، ولا يبطل العقد برده؛ لأن العقد إنما وقع على ثمن سليم، فإذا دفع إليه ما ليس بسليم، كان له

(١) روضة الطالبين وعمدة المفتين، ج ٧ ص ٣٢- ٤٣.

المطالبة بالسليم، ولا يؤثر قبض المعيب في العقد، وإن تفرقا، ثم علم عيبه فرده، ففيه وجهان:

أحدهما: يبطل العقد برده، لوقوع القبض بعد التفرق، ولا يجوز ذلك في السلم .

والثاني: لا يبطل؛ لأن القبض الأول كان صحيحاً؛ بدليل ما لو أمسكه ولم يرده، وهذا يدل على المقبوض، وهذا قول أبي يوسف ومحمد، وهو أحد قولي الشافعي، واختيار المزني، لكن من شرطه أن يقبض البدل في مجلس الرد، فإن تفرقا عن مجلس الرد، قبل قبض البدل لم يصح، وجهاً واحداً؛ لخلو العقد عن قبض الثمن بعد تفرقهما، وإن وجد بعض الثمن رديئاً فرده، ففي المردود التفصيل الذي ذكرناه، وهل يصح في غير الرديء إذا قلنا بفساده في الرديء ؟ على وجهين، بناء على تفريق الصفقة .

فصل: وإن خرجت الدراهم مستحقة والثمن معين، لم يصح العقد. قال أحمد: إذا خرجت الدراهم مسروقة، فليس بينهما بيع؛ وذلك لأن الثمن إذا كان معيناً فقد اشترى بعين مال غيره بغير إذنه، وإن كان غير معين فله المطالبة ببدله في المجلس .

وإن قبضه ثم تفرقا بطل العقد؛ لأن المقبوض لا يصلح عوضاً، فقد تفرقا قبل أخذ الثمن، إلا على الرواية التي تقول بصحة تصرف الفضولي.

وإن وجد بعضه مستحقا، بطل في ذلك البعض، وفي الباقي وجهان، بناء على تفريق الصفقة .

فصل: إذا كان له في ذمة رجل دينار، فجعله سلما في طعام إلى أجل، لم يصح .

قال ابن المنذر: أجمع على هذا كل من أحفظ عنه من أهل العلم، منهم مالك، والأوزاعي، والثوري، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرأي، والشافعي .

وعن ابن عمر أنه قال: لا يصلح ذلك؛ وذلك لأن المسلم فيه دين، فإذا جعل الثمن ديناً كان بيع دين بدين، ولا يصح ذلك بالإجماع .

ولو قال أسلمت إليك مائة درهم في كر طعام، وشرطا أن يعجل له منها خمسين وخمسين إلى أجل، لم يصح العقد في الكل، على قول الخرقي، ويخرج في صحته في قدر المقبوض وجهان، بناء على تفريق الصفقة؛ أحدهما، يصح. وهو قول أبي حنيفة .

والثاني، لا يصح. وهو قول الشافعي. وهو أصح؛ لأن للمعجل فضلاً على المؤجل، فيقتضي أن يكون في مقابلته أكثر مما في مقابلة المؤجل، والزيادة مجهولة، فلا يصح [1].

(١) المغني مع الشرح الكبير ج٤ ص٣٣٥-٣٣٦.

مسائل في الفقه(*)

٤٢١- ضوابط الهجر وأحكامه.

سؤال من الأخ صدوقي هواري من الجزائر، عن ضوابط الهجر وأنواعه وأحكامه.

الهجر بمعنى الترك، فهجر الرجل زوجته تركها دون مضاجعة، كما قال تعالى: ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ﴾[١] والهجر قد يكون لفرد أو لقوم، وقد أمر الله نبيه ورسوله محمداً ﷺ أن يهجر قومه لما كذبوه بقوله: ﴿وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا﴾[٢] أي لا تعاتبهم واترك أمر المكذبين منهم إلى الله، فهو يتولى جزاءهم. والهجر له عدة أحكام: منها «ما مناطه هجر المسلم لما يجب عليه من عدم هجره» ومن ذلك هجره لوالديه فهذا الهجر يعد عقوقاً محرماً عليه؛ لأن بر والديه مما فرضه الله عليه، كما قال - عزوجل -: ﴿وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗاۖ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾[٤] وقوله - عز ذكره -: ﴿أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ﴾[٥] وما

(*) هذه المسائل ترد من الإخوة القراء، ويجيب عنها صاحب المجلة ورئيس تحريرها معالي الدكتور/ عبدالرحمن حسن النفيسه، وتنشر في موقع المجلة: www.alfiqhia.com

(١) سورة النساء الآية: ٣٤.

(٢) سورة المزمل الآية: ١٠.

(٣) سورة النساء الآية: ٣٦.

(٤) سورة الإسراء الآية: ٢٣.

(٥) سورة لقمان الآية: ١٤.

كان اقتران حقهما بحق الله في عبادته وعدم الإشراك به إلا دليلاً على عِظَم هذا الحق، وقد بيَّن رسول الله ﷺ أن عقوقهما من الكبائر، ففي حديث الشيخين من حديث عبد الرحمن بن أبي بكر عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: **ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟** قلنا بلى يا رسول الله، قال: **الشرك بالله وعقوق الوالدين** .. الحديث [١] والهجر لا يستلزم أن يكون عمداً، بل يترتب مع مجرد الترك؛ فمن أهمل الإحسان لوالديه، ولو كان يزعم أنه لا يقصد عقوقهما فهو عامد؛ لأن الواجب وهو هنا البر - يستلزم الفعل وهو البر والإحسان، وهذا يتنافى مع الهجر - ومن الهجر هجر المسلم لرحمه، وهم قرابته وفي هذا قال الله - عز وجل -: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾[٢] وقد قرن الله قطيعة الرحم بالإفساد في الأرض، ومنه سفك الدماء، وارتكاب المحرمات كما كان أهل الجاهلية يفعلون من الفساد في الأرض التي جعلها الله صالحة لعباده « وقد عظَّم الله عقوبة هذه القطيعة بقوله: ﴿ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰ أَبْصَارَهُمْ ﴾[٣].

وفي حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال قال رسول الله ﷺ: خلق الله تعالى الخلق فلما فرغ منه، قامت الرحم فأخذت بحقوي

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب حقوق الوالدين من الكبائربرقم (٥٩٧٧)فتح الباري، ج١٠، ص ٤١٩.
(٢) سورة محمد الآية: ٢٢.
(٣) سورة محمد الآية: ٢٣.

الرحمن عز وجل فقالت هذا مقام العائذ بك من القطيعة فقال تعالى: ألا ترضين أن أصل من وصلك وأقطع من قطعك؟ قالت: بلى قال فذلك لك[1]. وفي حديث أبي بكرة - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله ﷺ **(ما من ذنب أحرى أن يعجل الله تعالى عقوبته في الدنيا مع ما يؤخره لصاحبه في الآخرة من بغي وقطيعة رحم)** [2].

ومن الهجر المحرم هجر المسلم لأخيه؛ لما يترتب عليه من القطيعة وفساد الأخوة وما ينشأ عنه من العداوة والبغضاء بين المؤمنين وفساد أخوتهم وعلاقاتهم، وقد نهى رسول الله ﷺ عن ذلك بقوله: **(لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث، يلتقيان، فيعرض هذا ويعرض هذا، وخيرهما الذي يبدأ بالسلام)**[3] وقوله: **(من هجر أخاه فوق ثلاث فهو في النار إلا أن يتداركه الله بكرامته)**[4]. وفي هذا دليل على أنه من الفساد في الأرض، والعلة في السماح بالهجر لثلاث ليال أو أيام ما قد يتعرض له المسلم في علاقته مع أخيه المسلم من أحوال، يصعب عليه فيها كتم غضبه، فيما تتعرض له علاقته معه من أحوال الدنيا، فبعد هذه المدة يفترض زوال غضبه، فيحاسب حينئذٍ نفسه فيسلّم على أخيه حين يلتقي به فتزول بينهما حالة الهجر.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب (ولا تقطعوا أرحامكم) برقم (٤٨٣٠)، فتح الباري ، ج ٨، ص ٤٤٣.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ج٥، ص ٣٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب الهجرة برقم (٦٠٧٧)، فتح الباري ، ج ١٠ ، ص ٥٠٧.

(٤) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، ج ١٣، ص ٢٥٢، وابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٣٤٢.

وقد أجمع الفقهاء على تحريم هجر المسلم لأخيه فوق ثلاث ليال، ففي مذهب الإمام أبي حنيفة هجران المسلم بمنع الكلام معه منهيٌ عنه، ويجوز إذا كان لله، بأن كان المهجور يتكلم بما هو معصية[١]. وفي مذهب الإمام مالك لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث، إلا أن يخاف بأن مداخلته وملابسته مما يفسد عليه دينه أو مروءته، وفيصارمه لذلك ويصارمه جميلة خير من صحبة على دخل، والسلام عليه يخرجه من مصارمته [٢] ومن زاد على التحديد أي مدة ثلاث فهو جرحة في شهادته؛ لأنه مقاطعة ومدابرة، والموالاة لإخوانه المؤمنين واجبة، وهذا إذا هجره لغرض دنيوي ،وأما لو كان لحق الله بأن كان لملابسته معصية أو لأجل الأدب والردع عما لايحله، كهجر الزوج لزوجته لزجرها، وهجر الوالد لولده ،والشيخ مع تلميذه حتى يقلع المهجور عما لأجله الهجر فلا حرج فيه، ولو زادت المدة فوق شهر[٣]. وفي مذهب الإمام الشافعي تحرم المهاجرة فوق ثلاثة أيام، وهذا فيما إذا كانت المهاجرة لحظوظ النفوس وتعنتات أهل الدنيا، فأما إذا كان المهجور مبتدعاً أو مجاهراً بالظلم والفسوق فلا تحرم مهاجرته أبداً، وكذا إذا كان في المهاجرة مصلحة دينية فلا تحرم[٤].

(١) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق للزيلعي ج٣ ص١٢٦

(٢) الكافي في فقه أهل المدينة للقرطبي، ص ٦١٣.

(٣) الفواكه الدواني على رسالة بن أبي زيد القيرواني النفراوي ج ٢ ص ٣٢٢ .

(٤) روضة الطالبين للنووي، ج ١١، ص ٢٤. وحاشية سليمان الجمل للأنصاري، ج٤، ص ٢٨٩.

وفي مذهب الإمام أحمد أن الهجر لحظ الإنسان لا يجوز أكثر من ثلاث ليال؛ بدلالة نص الحديث (المشار إليه آنفاً) وبدلالة قول رسول الله ﷺ **(تفتح أبواب الجنة كل إثنين وخميس، فيغفر لكل عبد لا يشرك بالله شيئاً إلا رجلاً كان بينه وبين أخيه شحناء فيقال أنظروا هذين حتى يصطلحا)**[1][2].

قلت: وقد يكون الهجر في ظاهره باسم الدين، ولكن ليس كذلك وقد حدث هذا في عدد من المراحل التي شهدها المسلمون عندما تعددت فرقهم ومذاهبهم، فأصبح أصحاب كل مذهب يهجرون أصحاب المذهب الآخر، حتى وصل الأمر إلى أن يتساءل المتسائل عما إذا كان يجوز للمنتمي لهذا المذهب أن يتزوج من المنتمية للمذهب الآخر، وكنا نظن أن هذا التعصب قد تأتى من العصور الراكدة وما أدى إليه هذا الركود من التعصب والتزمت المذهبي، وأنه مجرد حدث أو خطأ طارئ فرضته ظروف وتعقيدات عاشتها الأمة، وأنها سوف تتجاوز ما حدث في تلك المراحل، غير أن هذا الظن كان خطأ فرغم طول المدة وتغير الظروف وما يتيسر للمسلم في هذا الزمان من أنواع العلم وسبل المعرفة إلا أن التعصب المذهبي ظل ملازماً لفرقها ومذاهبها، وكأنه قدر من أقدارها، فأصحاب المذاهب والأحزاب يتسابقون إلى هجر بعضهم ويتطاولون

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب النهي عن الشحناء برقم (٢٥٦٥)، صحيح مسلم شرح النووي، ج ١٠، ص ٦٥٧٦.

(٢) فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ج ٢٨، ص ٢٠٧.

عليهم ويظهرون لهم العداوة والبغضاء؛ لأن كل واحد منهم يظن أن الحق معه وأن غيره ليس كذلك، فيهجر أصحاب هذا المذهب أصحاب المذهب الآخر أياماً أو شهوراً أو يتهاجرون إلى مماتهم. والأخطر أن هذا التعصب قد يمتد إلى العقيدة فيكفر هذا أخاه ويستمرئ قتاله، واستباحة دمه، مع علمه أنه من أهل القبلة، وأن أساس العداوة بينهما مجرد أمر دنيوي لا علاقة له بالدين، ولا شك أن في هذا إثماً عظيماً؛ لما رواه أبو خراش السلمي - رضي الله عنه - أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (**من هجر أخاه سنة فهو كسفك دمه**)(١) وما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (**لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث، فمن هجر فوق ثلاث فمات دخل النار**)(٢).

ومن أحكام الهجر هجر كل مانهى الله عنه، أونهى عنه رسوله في علاقة المؤمنين ببعضهم، والأصل فيه آيات كثيرة، منها على سبيل المثال: وجوب التثبت عما يقال عن المسلم في دينه أو أمانته، والأصل فيه قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾(٣).

ومنها ترك السخرية والاستهزاء به أو هجره أو لمزه، كما نهى - عز وجل - عن ذلك بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الآداب باب فيمن يهجر أخاه المسلم، برقم (٤٩١٥)، ج ٤، ص ٣٠٢.
(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الآداب باب فيمن يهجر أخاه المسلم برقم (٤٩١٤)، ج ٤، ص ٣٠٢.
(٣) سورة الحجرات الآية ٦.

يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ ﴾[1]. ومن المنهيات ترك الظن السيئ بالمسلم، أوالتجسس عليه أو اغتيابه، كما قال - عز وجل -: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱجْتَنِبُوا۟ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ۖ وَلَا تَجَسَّسُوا۟ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا ﴾[2].

والأصل فيه أيضاً قول رسول الله ﷺ **(المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر مانهى الله عنه)**[3]. قال الإمام ابن حجر : المهاجر بمعنى الهاجر وإن كان لفظ المفاعل يقتضي وقوع فعل من اثنين لكنه هنا للواحد، كما المسافر ويحتمل أن يكون على بابه؛ لأنه من لازم كونه هاجراً وطنه مثلاً أنه مهجور من وطنه، وهذه الهجرة ضربان: ظاهرة وباطنة فالباطنة ترك ما تدعو إليه النفس الأمارة بالسوء والشيطان، والظاهرة الفرار بالدين من الفتن، وكأن المهاجرين خوطبوا لذلك لئلا يتكلوا على مجرد التحول من دارهم حتى يمتثلوا أوامر الشرع ونواهيه ويحتمل أن يكون ذلك بعد انقطاع الهجرة لما فتحت مكة؛ تطييباً لقلوب من لم يدرك ذلك، بل حقيقة الهجرة تحصل لمن هجر مانهى الله عنه[4].

---

(١) سورة الحجرات الآية: ١١.

(٢) سورة الحجرات الآية: ١٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، برقم (١٠)، فتح الباري ، ج ١، ص ٦٩.

(٤) فتح الباري، ج١، ص ٧٠.

ومن أحكام الهجر هجر الزوج زوجته لنشوزها، أو لأمر بدا له منها كسوء أدبها معه أو سوء علاقتها معه، كإعراضها عنه أو عدم الاستجابة لما يأمرها به في غير معصية، أو بغضها أو كرهها له، ونحو ذلك. والأصل فيه قول الله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ﴾[1] ويستمر هذا الهجر ما دامت على نشوزها منه فمتى عادت إلى طاعته وجب عليه عدم هجرها؛ لقول الله - عزوجل-: ﴿فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾[2].

ومن هذه الأحكام هجر أهل الضلال والفسق والبدع، ويشترط في هذا أن يكونوا مجاهرين بمعاصيهم ،وأن لا يكون هجرهم سبباً لتعاظم معاصيهم،أما إن كان هجرهم يؤدي إلى فتن فيجب أن يكون هجرهم بالقلب، وشاهده أن رسول الله ﷺ لم يهجر عبد الله بن أبيّ ابن سلول رغم معرفته بنفاقه وتحالفه مع اليهود، فكانت مكانته في قومه والخشية من تعاظم شره سبباً لعدم هجره، بينما هجر - عليه الصلاة والسلام - ثلاثة من أصحابه لتخلفهم عن الجهاد في غزوة تبوك، واستمر هجره وهجر الناس لهم إلى أن تاب الله عليهم، أما إذا كان أهل المعاصي يستترون من معاصيهم فلا يجوز هجرهم؛ لأن الأحكام تبنى على الظاهر، أما المستتر بالمعصية فيستر عليه وينصح

(١) سورة النساء الآية: ٣٤.

(٢) سورة النساء الآية: ٣٤.

في الإقلاع عن معاصيه ويوكل أمره إلى الله. ومن أحكام الهجر: الحلف به، فلو حلف أن يهجر أخاه فإن كان هجره لثلاثة أيام لن يحنث؛ لأن يمينه في المدة المجازة، فإن لم يكلمه بعد هذه المدة حنث وأثم، وعليه حينئذ كفارة يمين وترك هجر أخيه.

ومن الأحكام : عدم جواز الهجر بالنذر لما زاد عن المدة المجازة؛ فمن نذر أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال كفر عن نذره ورجع عن هجره، والأصل فيه ما روي أن أم المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - حدثت أن عبد الله بن الزبير قال في بيع أو عطاء أعطته: والله لتنتهين عائشة أو لأحجرن عليها، فقالت: أهو قال هذا؟ قالوا نعم : قالت: هو لله عليه نذر ألا أكلم ابن الزبير أبداً فاستشفع ابن الزبير إليها حين طال الهجر فقالت: لا والله لا أشفع فيه أبدا ولا أتحنث في نذري، فلما طال ذلك على ابن الزبير كلم المسور بن مخرمة وعبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث، وقال لهما: أنشدكما الله لما أدخلتماني على عائشة فإنها لا يحل لها أن تنذر قطيعتي، فأقبل به المسور بن مخرمة وعبد الرحمن مشتملين بأرديتهما حتى أستاذنا على عائشة فقالا:السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، أندخل؟ قالت عائشة: ادخلوا، قالوا كلنا؟ قالت: نعم ادخلوا كلكم ولا تعلم أن معهما ابن الزبير، فلما دخلوا دخل ابن الزبير الحجاب فاعتنق عائشة وطفق يناشدها ويبكي، وطفق المسور وعبد الرحمن يناشدانها إلا ما كلمته وقبلت منه ويقولان إن النبي ﷺ نهى عما قد

علمت من الهجر، فإنه لا يحل لمسلم أن يهجر أخاه فوق ثلاث ليال، فلما أكثروا على عائشة من التذكرة والتحريج طفقت تذكرهما وتبكي وتقول: إني قد نذرت والنذر شديد، فلم يزالا بها حتى كلمت ابن الزبير وأعتقت في نذرها ذلك أربعين رقبة. وكانت - رضي الله عنها - تذكرنذرها بعد ذلك فتبكي حتى تبل دموعها خمارها[1].

ومن أحكام الهجر: أنه ينتهي بالسلام بين المتهاجرين ويبوء بالأجر من يبدأ صاحبه بالسلام؛ لقول رسول الله ﷺ ... وخيرهما الذي يبدأ بالسلام، فإن امتنع الآخر عن رد السلام باء بالإثم، وسقط عمن بدأ به، والأصل فيه قول رسول الله ﷺ: **(لا يحل لمؤمن أن يهجر مؤمناً فوق ثلاث فإن مرت به ثلاث فليلقه ويسلم عليه، فإن رد عليه السلام فقد اشتركا في الأجر، وإن لم يرد عليه فقد باء بالإثم)**[2].

وخلاصة المسألة تحريم هجر الولد لوالديه أو رحمه؛ لما في ذلك من عقوق، وقطيعة للرحم الموجبين للعقوبة، وكذا تحريم هجر المسلم أخاه فوق ثلاث ليال فمن زاد على ذلك فيكون فعله هذا جارحاً لشهادته وسبباً لمقاطعة إخوانه ومدابرتهم، وهذا إذا كان الهجر لغرض دنيوي، أما إذا كان الهجر لحق الله، بأن كان الهجر لسبب ارتكاب المهجور للمعاصي أو هجر الزوج لزوجته لنشوزها أو هجر الوالد لولده حتى

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري للعيني ج ٢١ص١٤١ ـ ١٤٣

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب فيمن ويهجر أخاه المسلم برقم (٤٩١٢)، ج ٤، ص٣٠٢.

يترك المهجور ما هجر بسببه فلا مانع منه إذا زاد فوق ثلاث ليال. ومن أحكام الهجر هجر كل ما نهى الله عنه أو نهى رسوله ﷺ في علاقة المؤمنين ببعضهم، ومن ذلك عدم التثبت عما يقال عنهم، وعدم التجسس عليهم أو همزهم أو لمزهم أو الاستهزاء بهم.

ومن هذه الأحكام، هجر أهل المعاصي والبدع إلى أن يتوبوا، ومنها - عدم جواز الحلف بالهجر، وعدم جواز النذر فوق ثلاث ليال، فعلى من فعل ذلك أن يكفر عن حلفه ونذره ويتخلى عن هجر من هجره. والله أعلم.

٤٢٢- الزواج المبني على التحليل إما بالشرط وإما بالنية، وسبب الاختلاف فيه.

سؤال عن مسألة التحليل في الزواج، سواء كان هذا التحليل مبنياً على الشرط أم بالنية، والاختلاف فيه بين المذهب الحنفي والجمهور من الفقهاء.

تنشأ الحاجة إلى التحليل عندما يفقد أحد الأزواج زوجته بطلاق بائن؛ فيبحث عن حل لعودتها إليه، وقد تكون هي كذلك، فيجدان أمامهما عقبة لا يستطيعان التغلب عليها إلا بزواج من زوج آخر ثم طلاقها منه، وفي هذا ما فيه من المخاطر عليهما؛ فقد لا يرضى أحد أن يكون مجرد محللٍ وصفه رسول الله ﷺ بـ التيس المستعار، وقد لا يطمئن الزوجان إليه إذا وجداه، فقد يأبى الطلاق كما يريدان، ناهيك بما في هذا من الأوامر الشرعية والمحاذير النفسية والاجتماعية.

قال ابن عبد البر في الاستذكار وقد أخذ - يعني سعيد - بظاهر القرآن ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ﴾ فإن طلقها، أعني الثاني، فلا جناح عليهما أن يتراجعا وقد طلقها[١]. وقال بقوله سعيد بن جبير حيث قال: النكاح ها هنا التزوج الصحيح إذا لم يرد إحلالها[٢].

وقد أنكر عدد من الفقهاء هذا القول من سعيد - رحمه الله - فقال ابن المنذر: لا نعلم أحداً قال من أهل العلم بقوله إلا الخوارج، ولا أسوغ لأحد المصير إليه، وقال أبو بكر الرازي: وإن قوله - أي سعيد - غير معتبر حتى لا يجوز لأحد أن يقول بقوله؛ لمخالفته الحديث المشهور، حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ، ويرد عليه ويبطل[٣]. وفي مسألة الزواج بشرط التحليل أوالنية جاء في مذهب الإمام أبي حنيفة: إذا تزوجها بشرط التحليل، بأن قال: تزوجتك على أن أحللك، أو قالت هي ذلك، فالنكاح مكروه؛ لقول النبي ﷺ: **(لعن الله المحلل والمحلل له)** وعندهم أن الحديث معلول بالحارث ابن عبد الله الأعور الخارفي الكوفي، أحد رجال الحديث المذكور، فبهذا يكون محمول الحديث الكراهة وظاهره يقتضي التحريم، ولكن يقال لما سماه محللاً دل على صحة النكاح؛ لأن المحلِّل هو المثبت للحل، فلو كان فاسداً لما سماه

(١) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار ج ١٦ ص ١٥٦

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٣ ص ٤٨

(٣) البناية شرح الهداية للعيني ج ٥ ص ٤٧٧- ٤٧٨

وأما الأحاديث الواردة في تحريم التحليل فمنها ما رواه عبد الله ابن مسعود - رضي الله عنه - قال: (لعن رسول الله ﷺ الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة والمحلِّ والمُحلَّ له وآكل الربا وموكله[1]. ومنها حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: (لعن رسول الله ﷺ المحلِّل والمحلَّل له)[2]. والأحاديث في هذا المعنى كثيرة متقاربة، وأما الآثار فمنها أثر عمر بن نافع عن أبيه قال: جاء رجل إلى ابن عمر فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غير مؤامرة منه ليحلها لأخيه، هل تحل للأول؟ فقال: لا، إلا نكاح رغبة، كنا نعد هذا سفاحاً على عهد رسول الله ﷺ [3].

وفي مسألة تحليل الزواج بمجرد العقد خلاف بين الفقهاء ؛ فسعيد ابن المسيب يرى أن من الجائز أن ترجع الزوجة إلى الزوج الأول إذا طلقها الثاني وإن لم يمسها.

=زوجي الأول؟ فقال النبي ﷺ : لا، حتى يكون مس، فلبثت ما شاء الله أن لبثت ثم رجعت إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إن زوجي الذي كان تزوجني بعد زوجي الأول قد مسني؟ فقال النبي ﷺ: كذبت بقولك الأول، فلن أصدقك في الآخر، فلبثت ثم قبض النبي ﷺ فأتت أبا بكر - رضي الله عنه - فقالت: يا خليفة رسول الله، أرجع إلى زوجي الأول قد مسني؟ فقال أبو بكر - رضي الله عنه - قد عهدت رسول الله ﷺ حين قال لك وسمعته حين أتيته وعلمت ما قال لك فلا ترجعي إليه. فلما قبض أبو بكر -رضي الله عنه - أتت عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فقال لها : لئن أتيتيني بعد مرتك هذه لأرجمنك.

(١) أخرجه النسائي في كتاب الطلاق باب إحلال المطلقة ثلاثاً ومافيه من التغليظ برقم (٣٤١٦) سنن النسائي ج ٦ ص ٤٦٠.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب النكاح باب في التحليل برقم (٢٠٧٦) ج ٢ ص ١٩٠

(٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج٨ ص٢٠٨ والحاكم في المستدرك في كتاب الطلاق ج٢ ص٢١٧.

قال ابن عبد البر في الاستذكار وقد أخذ - يعني سعيد - بظاهر القرآن ﴿ فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥ ﴾ فإن طلقها، أعني الثاني، فلا جناح عليهما أن يتراجعا وقد طلقها[1]. وقال بقوله سعيد بن جبير حيث قال: النكاح ها هنا التزوج الصحيح إذا لم يرد إحلالها[2].

وقد أنكر عدد من الفقهاء هذا القول من سعيد - رحمه الله - فقال ابن المنذر: لا نعلم أحداً قال من أهل العلم بقوله إلا الخوارج، ولا أسوغ لأحد المصير إليه، وقال أبو بكر الرازي: وإن قوله - أي سعيد - غير معتبر حتى لا يجوز لأحد أن يقول بقوله؛ لمخالفته الحديث المشهور، حتى لو قضى القاضي به لا ينفذ، ويرد عليه ويبطل[3]. وفي مسألة الزواج بشرط التحليل أوالنية جاء في مذهب الإمام أبي حنيفة: إذا تزوجها بشرط التحليل، بأن قال: تزوجتك على أن أحللك، أو قالت هي ذلك، فالنكاح مكروه؛ لقول النبي ﷺ: **(لعن الله المحلل والمحلل له)** وعندهم أن الحديث معلول بالحارث ابن عبد الله الأعور الخارفي الكوفي، أحد رجال الحديث المذكور، فبهذا يكون محمول الحديث الكراهة وظاهره يقتضي التحريم، ولكن يقال لما سماه محللاً دل على صحة النكاح؛ لأن المحلِّل هو المثبت للحل، فلو كان فاسداً لما سماه

(١) الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار ج ١٦ ص ١٥٦

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٣ ص ٤٨

(٣) البناية شرح الهداية للعيني ج ٥ ص ٤٧٧- ٤٧٨

محلِّلاً فإن قيل لم لعن مع حصول التحليل؛ قيل لأن التماس ذلك هتك للمروءة وإعارة التيس في الوطء لعرض الغير رذيلة، فإنه إنما يطؤها ليعرضها لوطء الغير، وهو قلة حمية، ولهذا قال رسول الله ﷺ: (هو التيس المستعار) وإنما يكون مستعاراً إذا سبق التماس من المطلق، وقال أحد مشايخ المذهب واختلف العلماء في معناه، فقيل أراد به طالب الحل من نكاح المتعة والمؤقت، وسماه محللاً وإن كان لم يحلّل؛ لأنه يعتقده ويطلب الحل منه، وأما طالب الحل من طريقة لا يستوجب اللعن، وقال آخر لو تزوجها بنية التحليل من غير شرط حلت للأول ولا يكره، والنية ليست بشي، وذكر عن بعض مشايخ المذهب أنه لو تزوجها ليحللها للأول، فهو مثاب مأجور في ذلك، حكاه المرغيناني وغيره، وإذا طلق المحلل المرأة بعد ما وطئها حلت للزوج الأول؛ لوجود الدخول في نكاح صحيح، إذ النكاح لا يبطل بالشروط الفاسدة، وقال بهذا زفر، وقال أبو يوسف: إنه يفسد النكاح؛ لأنه في معنى المؤقت فيه، ولا يحلها للأول لفساده، وقال بهذا جمع من التابعين، وذكر ابن المنذر قول بعض الصحابة - رضي الله عنهم - أن التحليل سفاح، ولا يصح في ذلك إلا نكاح رغبة لا رهبة.

وفي المذهب أقوال متشعبة لعل خلاصتها أن النكاح على هذا الشرط صحيح؛ فتحل للزوج الأول بعد أن يطلقها الزوج الثاني وتنقضي عدتها، ولكن هذا يكره لكليهما؛ لأن مقتضيات النكاح توجب جوازه

من غير الفصل بين ما إذا كان قد شرط فيه الإحلال أم لا، فلهذا كان النكاح بهذا الشرط صحيحاً؛ بحكم قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ ولكنه ينافي المراد من الزواج[١].

وفي مذهب الإمام مالك لا يحل إلا نكاح الرغبة غير المدلسة، وقيل للإمام مالك إنه أي المحلِّل يحتسب ذلك، قال: يحتسب في غير هذا، والأصل فيه لعن المحلِّل، واللعنة دليل التحريم، وسببه في المحلل ما فيه من دناءة المروءة من عزم الإنسان على وطء امرأة لتمكين غيره من وطئها بعد صيرورتها فراشاً له ومنسوبة إليه، وهذا في المحلِّل، أما المحلَّل له، فمع أن القاعدة عدم مؤاخذة الإنسان بفعل غيره فإن سبب اللعن إما لاستباحته بهذا التحليل الفاسد إن فعل، وإما لأن طلاقه ثلاثاً محرم وهو المخرج (أو المحوج) إلى هذا، وإما أن يحمل على ما إذا اشترط التحليل. واللعن يدل على فساد العقد فينفسخ أبداً ولا يحلل[٢].

وفي مذهب الإمام الشافعي أن النكاح في صورة التحليل باطل وذكر الماوردي أن صورته في امرأة طلقها زوجها ثلاثاً حرمت بهنّ عليه إلا بعد زوج فنكحت بعده زوجاً ليحلها للأول فيرجع إلى نكاحها، فهذا على ثلاثة أقسام:

---

(١) البناية شرح الهداية ج ٥ ص ٤٧٤ – ٤٨٧ وانظر : البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم ج ٤ ص ٩٧ – ٩٩

(٢) الذخيرة في فروع المالكية للقرافي ج٤ ص ١١٠-١١١ وبداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد القرطبي ج ٢ ص ٥٨- ٥٩ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج٣ ص ١٤٧ – ١٥٢

أولها: أن يشترطا في عقد النكاح أن يتزوجها على أنه إذا أحلها بإصابة للزوج الأول فلا نكاح بينهما، فهذا نكاح باطل؛ لحديث (**لعن الله المحلل والمحلل له**)، ولأنه نكاح على شرط إلى مدة، فكان أغلظ فساداً من نكاح المتعة من وجهين: أحدهما: جهالة مدته، والثاني أن الإصابة فيه مشروطة لغيره، فكان بالفساد أخص .

ولأنه نكاح شرط فيه انقطاعه قبل غايته فوجب أن يكون باطلاً، أصله إذا تزوجها شهراً أو حتى يطأ أو يسافر.

والقسم الثاني: أن يتزوجها ويشترط في العقد أنه إذا أحلها للزوج الأول طلقها، ففي هذا النكاح قولان: أحدهما في القديم أن النكاح صحيح؛ لأنه لو تزوجها على أن لا يطلقها، كان النكاح جائزاً، وله أن يطلقها كذلك إذا تزوجها على أن يطلقها، وجب أن يصح النكاح ولا يلزمه أن يطلقها.

والقول الثاني: نص عليه في الجديد من الأم وهو الأصح أن النكاح باطل؛ لأنه باشتراط الطلاق مؤقت، والنكاح ما تأبد ولم يتوقت.

والقسم الثالث: أن يشترط ذلك عليه قبل العقد ويتزوجها مطلقاً من غير شرط، لكنه ينويه ويعتقده، فالنكاح صحيح لخلو عقده من شرط يفسده، وهو مكروه لأنه نوى فيه ما لو أظهره أفسده ،ولا يفسد بالنية فقد ينوي ما لا يفعل، ويفعل ما لا ينوي[1].

---

(١) الحاوي الكبير للماوردي ج١١ ص٤٥٥-٤٥٨ والمجموع شرح المهذب للنووي ج١٦ ص٢٤٩.

وفي مذهب الإمام أحمد أن التحليل حرام باطل إن شرط عليه أن يحلها لزوج كان قبله، أو شرط عليه التحليل قبل العقد، ولم يذكره في العقد ونواه في العقد، أو نوى التحليل من غير شرط فكل هذا باطل[١].

ويدل ما سبق ذكره على وجود خلاف بين الفقهاء في نكاح التحليل، فالجمهور يرون فساد هذا النكاح؛ للحديثين اللذين وردا فيه عن رسول الله ﷺ بلعن المحلِّل والمحلَّل له، ووصف المحلِّل بـ التيس المستعار، ويرى الإمام أبو حنيفة وزفر وآخرون صحة هذا النكاح، فتحل الزوجة لزوجها الأول بعد طلاقها من الثاني، وانتهاء عدتها ولكنهم يكرهون هذا النكاح لوجود الشرط فيه للغير، وهذا مما ينافي الغاية من النكاح وما يقتضيه من عدم التوقيت فيه.

قلت: وقد ذكرت طرفاً من هذا الخلاف، كما ورد بنصه في كتب الفقهاء - رحمهم الله - ولعل سبب الاختلاف يرجع إلى الخلاف في تفسير قول الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾، واحتجاج القائلين بصحة هذا النكاح لما يشوب رواية حديث (**لعن الله المحلل والمحلل له**) من شائبة حيث ورد من ضمن رواته الحارث بن عبد الله الأعور الخارفي، وقد نسبه بعضهم إلى الكذب، ناهيك بأن اللعن الوارد في الحديث - كما يقول المخالفون للجمهور - يراد به التأثيم وليس اللعن

(١) المغني مع الشرح الكبير لابني قدامة ج ٧ ص ٥٧٤- ٥٧٧ وشرح الزركشي على مختصر الخرقي لشمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي ج ٥ ص ٢٣٠

في معناه المقتضي للطرد من رحمة الله، وحول الإشكال في هذا النكاح وما ورد فيه قال الإمام ابن العربي المالكي: (ما مرت بي في الفقه مسألة أعسر من مسألة نكاح التحليل، وذلك أن من أصول الفقه أن الحكم هل يتعلق بأوائل الأسماء أو بأواخرها ؟ وإن قلنا أن الحكم يتعلق بأواخر الأسماء لزمنا أن نشترط الإنزال مع مغيب الحشفة في الإحلال؛ لأنه آخر ذوق العسيلة على ما قاله الحسن[1].

قلت: ومع أن الذين يبيحون لأنفسهم هذا النكاح بحجة الضرورة لفقدهم زوجاتهم بالبينونة الكبرى دون إرادتهم، ومع الأخذ في الحسبان الخلاف بين الفقهاء في هذه المسألة - إلا أن هذا النكاح مشوب بالكثير من الشوائب للمحلِّل والمحلَل له والمحلَّلة (الزوجة) فالمحلِّل رضي أن يكون أجيراً أو متبرعاً بالوطء لغيره، وفي هذا ما فيه من قلة المروءة، وأما المحلَّل له فقد رضي أن يدخل في عقد مكتوب أو شفهي يبيح لغيره وطء زوجة كانت له، ويريد أن تعود له بهذا الوطء وهذا مما تعافه النفوس؛ لكون هذا العود يتم بهذه الصورة. وأما الزوجة المحلَّلة فقد أصبحت وكأنها بضاعة يتداولها رجلان بسبب خطأ لا يد لها فيه وهو طلاقها - غالباً -بفعل الزوج - إما بسبب غضبه، أو نزوته، وكان عليه أن يدرك ما سيؤول إليه طلاقه وفقده لزوجته.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٣ ص ١٤٨

وخلاصة المسألة: أن التحليل محرم عند عامة الفقهاء؛ لأن رسول الله ﷺ لعن المحلِّل والمحلَّل له، وخالف في ذلك الإمام أبو حنيفة وآخرون وعدوا النكاح صحيحاً، ولكنهم يكرهونه لوجود الشرط فيه للغير، وهذا الشرط مما ينافي الغاية من النكاح وعدم التوقيت فيه، وسبب الاختلاف في هذا النكاح الاختلاف في تفسير قول الله تعالى (**حتى تنكح زوجاً غيره**)، واحتجاج القائلين بصحته مع كراهته بأن الحديث المروي عن رسول الله ﷺ بلعن المحلِّل والمحلَّل له معلول بأحد رواته، ومع أن الذين يبيحون لأنفسهم هذا النكاح بحجة الضرورة لفقدهم زوجاتهم واحتجاجهم بما ورد فيه من خلاف، ومع الأخذ في الحسبان الخلاف بين الفقهاء أن هذا النكاح مشوب بالكثير من الشوائب، فالمحلِّل رضي أن يكون أجيراً ومتبرعاً بالوطء لغيره، وفي هذا ما فيه من قلة المروءة، وأما المحلِّل له فقد رضي أن يدخل في عقد مكتوب أو شفهي يبيح لغيره وطء زوجة كانت له، ويريد أن تعود له بهذا الوطء، وهذا مما تعافه النفوس؛ لكون هذا العود يتم بهذه الصورة. وأما الزوجة المحلّلة فقد أصبحت وكأنها بضاعة يتداولها رجلان بسبب خطأ قد لا يكون لها يد فيه، وهو طلاقها من زوجها بسبب غضبه أو نزوته، وكان عليه أن يدرك ما سيؤول إليه طلاقه وفقده لزوجته.

٤٢٣- حكم تحنيط الأموات من الإنسان والحيوان .

سؤال من الأخ/أبي عبد الوهاب من الجزائر، عن حكم تحنيط الأموات.

الحنوط والحناط طيب مخلوط له رائحة طيبة، يراد منه تطييب الميت وتجفيف رطوبته[١] وفي الحديث أن ثمود (**قوم نبي الله صالح**) لما استيقنوا العذاب تكفنوا بالأنطاع وتحنطوا بالصبر لئلا يجيفوا وينتنوا[٢] وقد عرف التحنيط عند بعض الأمم، وله أسباب كثيرة : منها حفظ جثة الميت من البكتيريا، خاصة عندما يتأخر دفنها، ومنها ما يرجع إلى أسباب دينية مبنية على الأساطير، ومنها ما يرجع إلى تجميل الميت وتزيينه قبل دفنه. وقد عرف المصريون القدماء التحنيط خاصة الأغنياء والسادة منهم، فاستخدموا لذلك مواد كثيرة، كالعسل والملح وزيت الصنوبر،هذا في الماضي، أما في الحاضر فإن التحنيط مازال يستهوي بعض بني البشر مدفوعاً إما بالتأثر بالأساطير القديمة، وإما بسبب تصور مشبع بهذه الأساطير؛ فقد ورد في وسائل الإعلام أن بعض الأثرياء في أمريكا يوصون بتحنيط جثثهم بمواد معينة؛ رغبة منهم في حفظها اعتقاداً منهم أنهم سيعودون إلى الحياة الدنيا مرة ثانية.

---

(١) لسان العرب لأبن منظور ج ٧ ص ٢٧٨ والمصباح المنير للفيومي ج ١ ص ١٥٤ وتاج العروس للزبيدي ج٥ ص١٢٢.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك مطولاً ج ٢ ص ٦١٧.

وعلى هذا فإن التحنيط نوعان: الأول ما أشير إليه في التعريف أعلاه، وهو الحنوط الذي يتكون من روائح عطرية بقصد تطييب الميت قبل دفنه، وله أسباب لعل أهمهما: أن يكون الميت على رائحة طيبة وهو مقبل على ربه وملائكته؛ فهذا التحنيط كان معروفاً عند العرب قبل الإسلام، وبعد الإسلام فلم ينكر عليه، والأصل فيه أن رسول الله ﷺ قال: (**إذا جمرتم الميت فأوتروا**)(١). وفي رواية أخرى (**جمروا كفن الميت ثلاثاً**)(٢)، وفي مسند الأمام أحمد (**إذا جمرتم الميت فأجمروه ثلاثاً**)(٣) والمراد التجمير بالطيب(٤). فعلى هذا فإن التحنيط بهذا المعنى مباح بل هو مطلوب.

أما النوع الثاني من التحنيط: فيقوم على نزع أجزاء من جثة الميت، فهذا محرم؛ لأنه تمثيل به، وإيذاء له والأصل فيه حديث جابر -رضي الله عنه - قال خرجت مع رسول الله ﷺ في جنازة فجلس - عليه الصلاة والسلام - على شفير القبر وجلسنا معه، فأخرج الحفار عظماً فذهب ليكسره فقال رسول الله ﷺ: (**لا تكسر فإن كسرك إياه ميتاً ككسرك إياه حيّاً ولكن دسه في جانب القبر**)(٥). وفي حديث أبي مرثد الغنوي وأبي هريرة - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: (**لا تجلسوا**

(١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ج ٣ ص. والحاكم في المستدرك ج١ ص٥٠٦.

(٢) أخرجه البيهقي في السنن ج ٣ ص ٤٠٥.

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ج ٣ ص ٣٣١.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر لأبن الأثير ج ١ص ٢٩٢.

(٥) عون المعبود في شرح سنن أبي داؤد لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، ج٩، ص٢٤.

على القبور، فلئن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر)[1]. وفي الأثر عن ابن مسعود - رضي الله عنه -: أذى المؤمن في موته كأيذائه في حياته[2]. فهذه الأحاديث في ألفاظها ومعانيها تدل على وجوب حرمة الميت، وعدم التعرض لجثته بأي نوع من أنواع العبث، وهذا من عظمة دين الإسلام وهديه وتكريمه للإنسان حيّاً أو ميتاً، كما قال - عز وجل - ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[3].

وكما يحرم العبث بجثة الإنسان لا يجوز العبث بجثث الحيوان والطيور ونحوها، والعلة في ذلك أن هذه الجثث توضع للزينة كوضع جثث الأسود والنمور في مداخل البيوت، ووضع جثث الصقور وغيرها للزينة، فهذا نوع من العبث وإضاعة المال وقد نهى رسول الله ﷺ في الحديث الذي رواه المغيرة بن شعبة عن القيل والقال وكثرة السؤال وإضاعة المال[4]. ناهيك بأن هذه الجثث المحنطة مما يقع تحت تحريم التصوير المحرم لذوات الأرواح، والخشية من الافتتان بها.

---

(١) أخرجه أبوداود في كتاب الجنائز باب في كراهية القعود على القبر برقم ٣٢٢٨ و٣٢٢٩ ، ج ٣، ص ١٦٩.

(٢) أخرجه أبن أبي شيبة في مصنفه ج ٣ ص ٣٦٧ وعون المعبود ج ٩ ص ٢٤.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب قول الله تعالى : ﴿لَا يَسْـَٔلُونَ ٱلنَّاسَ إِلْحَافًا﴾ برقم ١٤٧٧، فتح الباري، ج ٣، ص ٣٩٨.

وخلاصة المسألة جواز تحنيط جثة الميت بالمواد العطرية المعروفة، وتحريم التحنيط بالوسائل التي تنزع أجزاء من جثته، وتحريم تحنيط الحيوانات والطيور وغيرها من ذوات الأرواح؛ لما في ذلك من التصوير المحرم لذوات الأرواح والعبث وإضاعة المال في غير ما يجب فيه.

٤٢٤- حكم السباب المنطوي على الدعاء بالطرد من رحمة الله.

سؤال يقول: نسمع كثيراً من بعض الأشخاص أنه يلعن غير المسلمين، كما يلعن من يقول إنهم من عصاة المسلمين، ويجادل في قناعته بذلك، ويسأل الأخ السائل عن الحكم في ذلك.

أما بعد: فإن المراد باللعن الدعاء على المدعو عليه بالطرد من رحمة، الله وقيل المراد به الطرد والإبعاد من الله ومن خلقه[١]، وهو في معناه المطلق سب أو شتم لمن وجّه إليه، ولعل اللعن أخص من السب في إطلاقه، وهو أعظم في معناه؛ لأنه دعاء بالطرد من رحمة الله، وفي ذلك أشد الدعاء وأعظمه إذ إنه يجعل المدعو عليه في منزلة إبليس ومن على شاكلته ممن طردهم الله من رحمته بسبب سوء أعمالهم. أما السب فقد يكون بمجرد كلمة يراها هينة ولكنها تؤذي المسبوب في مشاعره كقول أحدهم للآخر بأنه يكذب أو أنه يخلف وعده ونحو ذلك.

والأصل في اللعن ما ورد في القرآن الكريم وفي السنة النبوية.

---

(١) القاموس المحيط، ص ١٥٨٨.

أما القرآن فجاء اللفظ بمعنى الخصوص في لعن الله لإبليس بقوله: ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكَ ٱللَّعْنَةَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾[1] وجاء بلفظ العموم في آيات كثيرة منها قوله - عزوجل -: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴾[2] وقوله: ﴿ وَقَالُوا۟ قُلُوبُنَا غُلْفٌۢ ۚ بَل لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾[3] وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا ﴾[4].

وأما السنة فقد جاء اللفظ بمعنى الوصف، كما في حديث عبدالله بن مسعود - رضي الله عنه - أن الرسول ﷺ قال: إن المؤمن ليس باللعان ولا الطعان ولا البذئ ولا الفاحش [5] وجاء اللفظ بمعنى الإنكار، ومن ذلك ما رواه عمران بن حصين - رضي الله عنه - أنه بينما كان رسول الله ﷺ في بعض أسفاره إذ امرأة من الأنصار على ناقة لها، فضجرت منها فلعنتها، فسمع ذلك رسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: (**خذوا ما عليها وأعروها فإنها ملعونة**). قال أبو عمران: فكأني أراها الآن تمشي في الناس ما يتعرض لها أحد[6].

---

(١) سورة الحجر: الآية ٣٥.

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٦٤.

(٣)سورة البقرة: الآية ٨٨.

(٤) سورة الأحزاب: الآية ٥٧.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند، ج ١، ص ٤١٦.

(٦) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، برقم ٢٥٩٥، صحيح مسلم شرح النووي، ج ١٠، ٦٦١٦.

ومن ذلك ما رواه أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن رجلاً كان يسير مع رسول الله ﷺ على بعير، فلعن بعيره فقال رسول الله ﷺ: **(يا عبد الله، لا تسر معنا على بعير ملعون)**[١]. كما جاء اللفظ بمعنى النهي والتحذير من اللعن، ففي حديث سمرة بن جندب - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال : **(لا تلاعنوا بلعنة الله ولا بغضبه ولا بالنار)**[٢]. وفي حديث أبي الدرداء - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: **(إن اللعانين لا يكونون شفعاء ولا شهداء يوم القيامة)**[٣].

وفي الوقت الذي كان فيه رسول الله ﷺ: يدعو قومه إلى دين الله لقي منهم العنت والشقاق فكان يلعن المبارزين منهم بالعداوة والمعاندة للرسالة « ففي حديث أنس بن مالك - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ شجّ يوم أحد، فقال: «**كيف يفلح قوم شجوا نبيهم؟**» فنزل عليه قول الله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾[٤] وقيل إنه - عليه الصلاة والسلام - «استأذن في أن يدعو الله لاستئصالهم فنزلت الآية، فعلم أن منهم من سيسلم، وقد آمن كثيرٌ

---

(١) أخرجه أبو علي في مسنده، ج ٦، ص ٣٠٥، والطبراني في الأوسط، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب في اللعن، برقم ٤٩٠٦، ج ٤، ص ٣٠٠، والإمام أحمد في المسند، ج٥، ص ١٥.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب النهي عن لعن الدواب وغيرها، برقم ٢٥٩٨، صحيح مسلم شرح النووي، ج١٠، ص ٦٦٧.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب المغازي باب (ليس لك من الأمر شيء)، برقم (٤٠٦٨)، فتح الباري، ج٦، ص ٤٢٢.

منهم كخالد بن الوليد، وعمر بن العاص، وعكرمة بن أبي جهل[١] وقيل إنه - عليه الصلاة والسلام - لعن عمرو بن العاص وقال إنه قد هجاني وأنا لست بشاعر فالعنه اللهم واهجه عدد ما هجاني[٢].

فاقتضى ما ذكر أن الله - عز وجل - أعلم بأحوال عباده ومآلهم وخواتيم أعمالهم، فقلوبهم بين أصبعين من أصابعه يقلبها كيف يشاء[٣]. فيخفى على العباد ما الله أعلم منهم به، فبيّن لرسوله عليه الصلاة والسلام أنه هو العليم بهم، وأن الله قد كتب أعمالهم في اللوح المحفوظ فليس لأحد منهم أن يعلو على علمه أو إرادته أو حكمته، ففي حديث عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - في حديثه الطويل عن رسول الله ﷺ: (... **فوالذي لا إلَه غيره إن أحدكم يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها**)[٤].

وقد تعرض الفقهاء - رحمهم الله - لحكم السب باللعن، وهل يكون لمعيَّن أو غير معيَّن لم يعلم موته على الكفر على نحو إبليس وأبي لهب وأبي جهل، ويجوز أي اللعن على غير المعين مثل الظالمين

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير، ج١، ص ٣٨٠.

(٢) أخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، ج ٨، ص ٣٨٥. بلفظ أن فلاناً بن فلان والروياني في مسنده ج١، ص ٣٨٥.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، برقم (٢٦٥٤)، صحيح مسلم بشرح النووي ج، ١٠، ص ٦٧١٠.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق باب ذكر الملائكة، برقم (٣٢٠٨) فتح الباري، ج٦ ص٣٠٥.

والكاذبين، لأن المراد جنس الظالمين، وفيهم من يموت كافراً فيكون اللعن لبيان أن هذا الوصف وصف الكافرين للتنفير منه، والتحذير منه لا لقصد اللعن على كل فرد من هذا الجنس؛ لأن لعن الواحد المعيَّن كهذا الظالم لا يجوز، فكيف كل فرد من أفراد الظالمين[١] ؟ .

وفي مذهب الإمام مالك لا يجوز لعن الكافر المعيَّن؛ لأن حاله عند الموافاة لا تعلم، وفي قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَمَاتُواْ وَهُمْ كُفَّارٌ ﴾[٢] شرط الموافاة على الكفر، وأما لعن الكفار من غير تعيين فلا خلاف فيه، ولكن هذا ليس بواجب بل هو مباح لمن فعله وذلك لجحدهم الحق والعداوة للدين وأهله، وكذلك كل من جاهر بالمعصية، كشرَّاب الخمرَ وآكلي الربا وغيرهما ممن ورد في الأحاديث لعنه، كالمتشبهات من النساء بالرجال ومن الرجال بالنساء، وكما يجوز لعن الكفار من غير تعيين يجوز لعن العاصي مطلقاً؛ لما روي أن النبي ﷺ قال لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده[٣].

وفي مذهب الإمام الشافعي أن لعن الأعيان فيه خطر لأن الأعيان تنقلب في الأحوال إلا من أعلم به رسول الله ﷺ ووجه الدلالة أن

---

(١) حاشية رد المحتار لابن عابدين، ج٣، ص ٤١٦.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٩١.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي، ج٢، ص ١٨٨- ١٩٠، وأحكام القران لابن العربي، ج١، ص ٥٠، والحديث أخرجه البخاري في كتاب الحدود باب لعن السارق إذا لم يسّم، برقم (٦٧٨٣) فتح الباري، ج١٢، ص ٨٣.

رسول الله ﷺ لما كان يلعن في قنوته الذين قتلوا أصحاب بئر معونة نزل عليه قول الله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴾ فدل ذلك على أنهم ربما يسلمون فلا يجوز إذاً لعنهم. وحتى لو بان موته على الكفر، وفي لعنه أذى لمسلم لم يجز لعنه. ووجه الاستدلال أن رسول الله ﷺ سأل أبا بكر - رضي الله عنه - عن قبر مر به وهو يريد الطائف، فقال: هذا قبر رجل كان عاتياً على الله ورسوله وهو سعيد بن العاص، فغضب ابنه عمرو بن سعيد، وقال: يا رسول الله، هذا قبر رجل كان أطعم للطعام وأضرب للهام من أبي قحافة، فقال أبو بكر: يكلمني هذا يا رسول الله بمثل هذا الكلام ؟ فقال رسول الله ﷺ: **اكفف عن أبي بكر**، فانصرف ثم أقبل على أبي بكر فقال: **يا أبا بكر، إذا ذكرتم الكفار فعمموا فإنكم إذا خصصتم غضب الأبناء للآباء فكف الناس عن ذلك**[1].

وفي مذهب الإمام أحمد لا يجوز لعن الذمي؛ لأنه معصوم وعرضه محرم فمن فعل ذلك أُدّب إلا أن يكون قد صدر من الذمي ما يقتضي ذلك، والمراد أن يلعن فاعل الذنب على العموم مثل أن يقول: لعن الله فاعل كذا، أما لعنة معين بخصوصه فالظاهر أنها لا تجوز[2] .

قلت: ومع ما ذكره الإمام ابن عابدين مما أشير إليه آنفاً من أن

---

(١) إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، ج ٣، ص ١٢٠.

(٢) كشاف القناع عن متن الإقناع، ج ٦، ص ١٢٥ - ١٢٦.

اللعن لبيان أن تلك الأوصاف للتنفير عنه والتحذير منه، لا لقصد اللعن على كل فرد من هذه الأجناس إلا أن اللعن كلمة عظيمة لأنها تعني الدعاء بالطرد من رحمة الله واليأس من عفوه، وهل هناك أعظم من أن يكون المرء مطروداً من رحمة الله آيساً من عفوه ليكون بذلك من زمرة إبليس؟ لهذا فلعل من الجائز عدم جواز اللعن لمعيَّن أو غير معيَّنين إذا لم يكن منهم ما يقتضي ذلك؛ استدلالاً بقول الله -عزوجل-: ﴿ لَيْسَ لَكَ مِنَ ٱلْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ ﴾[1] وقوله وفي العموم: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾[2]. وقوله في الخصوص ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ ﴾[3] فهذا يقتضي المخاطبة والمجادلة بالحسنى، باستثناء ما إذا كانوا ظالمين كما لو اعتدوا أو شنوا الحرب أو بارزوا بالعداوة، فلا يجادلوا حينئذٍ إلا بما يستحقوه؛ لأن الجزاء من جنس العمل.

وخلاصة المسألة: أنه لا يجوز لعن المعيَّن سواء كان كافراً أم عاصياً؛ لما ورد عن رسول الله ﷺ أنه أتي بشارب خمر عدة مرات فقال بعض الصحابة: اللهم العنه، ما أكثر ما يؤتى به! فقال رسول الله ﷺ:

---

(١) سورة آل عمران: الآية ١٢٨.

(٢) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٣) سورة العنكبوت: الآية ٤٦.

(**لا تلعنه، فوالله ما علمت أنه يحب الله ورسوله**). وهذا هو القول عند عامة الفقهاء، وقال بعضهم يجوز لعن المعين. أما غير المعينين من الكفار والعصاة فيجوز لعنهم؛ لأن رسول الله ﷺ لعن غير المعينين كآكلي الربا، والواصلة، والمستوصلة، والواشمة، والمستوشمة ونحوهم. ولما كان اللعن كلمة عظيمة لما تعنيه من الدعاء بالطرد من رحمة الله واليأس من عفوه، ليكون المدعو عليه من زمرة إبليس، فلعل من الجائز عدم لعن المعيَّنين في عمومهم، مالم يكن منهم ما يقتضي ذلك، كالظلم والعداوات.

٤٢٥- حكم وصف المرض بالخبيث أو المستعصي.

سؤال عن حكم وصف الأطباء وغيرهم مرض السرطان بالخبيث أو المستعصي.

الخبيث: كثير الخبث وهو النجس، والخبث من الخبائث وهو من أسماء الشياطين[١] وقد أمر رسول الله ﷺ بالتعوذ من الخبث والخبائث عند دخول الحمام، بأن يقول من يريد دخوله: **اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث**[٢]. والمراد بهم ذكور الشياطين وإناثها. وكثيراً ما ينتاب الإنسان الفزع والرهبة عند ذكر مرض السرطان لما

(١) تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي الحنفي، ج١، ص ٦١٧- ٦١٨.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الوضوء باب ما يقول عند الخلاء، برقم (١٤٢)، فتح الباري ج١، ص٢٩٢.

استقر في ذهنه من الأطباء أو من المتداول بين الناس أن هذا المرض ميؤوس من شفائه، وأن من أصيب به مفارق حتماً للحياة الدنيا، وغالباً ما ينشأ عن هذا الفزع سوء حالة من أصيب به وانهيار مناعته وازدياد مرضه وانعكاس ذلك على ذويه، وما كان هذا ليحدث لو كانت تسمية هذا المرض ووصفه بغير ما يسمى ويوصف به من الخبث والاستعصاء.

والأصل أن المرض في عمومه أو خصوصه لا يسمى خبيثاً، ولا يوصف بهذا الوصف؛ لأنه من قدر الله - عز وجل - وأفعاله، وحكمته، وتصرفه في خلقه، وهذا مما يحرم سبه؛ ولهذا قال رسول الله ﷺ: (**يقول الله لاتسبوا الدهر فأنا الدهر أقلب الليل والنهار**)[1]. وفي حديث عائشة - رضي الله عنها - أن رسول الله ﷺ قال : (**لا يقل أحدكم خبثت نفسي، ولكن ليقل لقست نفسي**)[2] وهذا من هديه - عليه الصلاة والسلام - في تعليم أمته حسن الألفاظ وآداب الكلام، والابتعاد عما يثير النفوس ويهيجها، وفي حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ دخل على أم السائب فقال: (**مالك يا أم السائب تزفزفين؟**) -ترتعدين من البرد- قالت: الحمّى لا بارك الله

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير سورة الجاثية بلفظ: قال الله - عز وجل - يؤذيني ابن آدم بسبّ الدهر... برقم (٤٨٢٦)، فتح الباري، ج ٨، ص ٤٣٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب لا يقل (خبثت نفسي) برقم (٦١٧٩)و (٦١٨)، فتح الباري ج١٠، ص ٥٧٩.

فيها، فقال: (**لا تسبي الحمّى فإنها تذهب خطايا بني آدم كما يذهب الكير خبث الحديد**)[1].

قلت: ولا يجوز أيضاً أن يوصف المرض بالمستعصي؛ لأن وصفه بهذا الاسم يعني امتناع علاجه لشدته، والتيئيس من شفائه، وخطورته، وهذا ليس صحيحاً؛ لأن الله - عز وجل - هو المنزل له والقادر على الشفاء منه؛ لأنه ما من شيء يعجزه كما قال عز ذكره: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعۡجِزَهُۥ مِن شَيۡءٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلۡأَرۡضِۚ إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمٗا قَدِيرٗا﴾[2] وعدم قدرة الإنسان على علاج هذا المرض مع أنه بدأ يكشف الكثير من غوامضه، ليس دليلاً البتة على تعذر هذا العلاج، وعليه أن يتعلم من علم الله هذا العلاج؛ لأنه - عزوجل - ما أنزل داء إلا أنزل له الشفاء، والأصل فيه ما رواه أبو هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: (**ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء**)[3] وفي حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: (**لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله - عز وجل-**)[4]

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أوحزن أو نحو ذلك حتى الشوكة يشاكها، برقم(٢٥٧٥)، صحيح مسلم بشرح النووي، ج ١٠، ص ٦٥٨٨.

(٢) سورة فاطر: الآية ٤٤.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الطب باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، برقم (٥٦٧٨)، فتح الباري، ج ١٠، ص ١٤١.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب السلام باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، برقم (٢٢٠٤)، صحيح مسلم بشرح النووي، ج٩، ص ٥٩١٧.

وفي رواية ابن مسعود - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: **(ما أنزل الله داء إلا قد أنزل له شفاء، عَلِمَهُ من عَلِمَهُ وجَهِلَه من جَهِلَه)**[1]

فاقتضى ما ذكر أن السرطان نوع من أنواع الأمراض التي قد يتعرض لها الإنسان ويشفى منها بإذن الله - عز وجل - وأن على الإخوة الأطباء مراعاة نفوس مرضاهم، وعدم تيئيسهم من الشفاء من هذا المرض، وأن ينفسوا لهم في الأجل؛ طاعة لرسول الله ﷺ بقوله إذا زرتم المريض فنفسوا له في الأجل[2]، كما أن عليهم أن يجتنبوا وصف هذا المرض بالخبيث أو الخطير أو المستعصي؛ لأن لكل داء دواء كما دلت على ذلك الأحاديث النبوية الصحيحة، ونسأل الله أن يمنّ على كل مريض بالشفاء العاجل. إنه ولي ذلك والقادر عليه.

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب الطب، ج ٤، ص ٤١٨، والإمام أحمد في المسند، ج١، ص٣٧٧.

(٢) أخرجه ابن ماجة في كتاب الجنائز باب ما جاء في عيادة المريض، برقم(١٤٣٨).

رسائل وردت من القراء إلى المجلة

تلقت المجلة عدداً من الرسائل والاتصالات من الإخوة الباحثين والقراء والعاملين في المؤسسات الأكاديمية والخيرية الإسلامية تتضمن ثناءهم وكريم مشاعرهم وإعجابهم بمحتوى المجلة والبحوث العلمية التي تنشر فيها. وهي إذ تقدر هؤلاء الإخوة والأخوات على ما أبدوه من المشاعر الكريمة، فإنها تؤكد لهم أنها ستكون بإذن الله عند حسن ظنهم لخدمة شرع الله وسنة نبيه محمد ﷺ.

من المملكة العربية السعودية: الأخ/ أ. د أبو أحمد با قادر، الأخ الأستاذ/ صالح بن عبدالعزيز السديس. الأستاذ/ محمد علي الجفري، الأستاذ/ منصور الحارثي، الأستاذ/ عبد الفتاح الشهاري.

من الجمهورية اليمنية: الأستاذ/ عبد الرشيد عبد الرزاق رئيس قسم المعلومات بالهيئة العامة لحماية البيئة.

من الجزائر: الأخ/ نايلي عبدالقادر، والأخ / أحمد، والأخ/ الأستاذ عبدالملك بن عيسى، والأخ/ الحسين بلعباس. الأستاذ/ بلال غزالى، الأستاذة/ كريمة باشيني، الأخت الطالبة/ ليلى رضوان، الأخت/ كثون أم نور الهدى، الأخت/ بلحوت مليكة، الأستاذة/ مريم نايلي، الأستاذة/ خديجة جلالي، الأستاذ/ تقي الدين، الأستاذ/ توفيق باروش، الأستاذ/

أمين سعد الله، الأستاذ/ كمال غسولي، الأستاذ/ ثابتي زواوي، الأستاذ/ رشدي بوغنبور، الأستاذ/ نورين عمر، الأستاذ/ مسعود شبيرة، الأستاذ/ بويلفان فوزي، الأستاذ/ سيف الملوك أبو عبد الله.

من لبنان: الأخ/ توفيق حوري.

من جمهورية مصر العربية: الأخ/ إبراهيم عبدالعزيز عمر الليثي. الأستاذ/ محمد ظريف عفيفي المدرس المساعد بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدسوق، الأخ/ أحمد ماهر طالب بكلية الطب بمحافظة الشرقية.

من غانا: مدرسة نصر الدين الإسلامية (الناصرية). ولجنة الدعوة الإسلامية. الشيخ/ حسام الدين مدير مدرسة التوحيد الابتدائية الإسلامية، الأستاذة/ سميرة هارون مديرة المدرسة الإسلامية النسوية لتعليم القرآن الكريم، الإخوة من جمعية عباد الرحمن، الأستاذ/ يوسف رئيس جمعية الشباب الدعوية، الأستاذ/ عبد القادر يحيى مشرف النشاط بجمعية المؤتمر الإسلامي، الأستاذ/ عبد الله عثمان رئيس جمعية الترابط الأخوي، الأستاذة/ روسما فوزية.

من كينيا: الأستاذ/ عبد الحليم حسين عثمان قاضي الأحوال الشخصية للمسلمين بمنطقة كوالي.

من سلطنة عمان: الأخ/ د. عبدالله بن راشد السيابي.

من الأردن: الدكتور/ رجا غازي رجا العمرات.

من باكستان: المركز الثقافي، الأخ/ مفتي غلام الرحمن مدير الجامعة العثمانية. الأستاذ/ أبو سراج مدير الدار الباكستانية للصحافة والنشر والتوزيع بإسلام آباد.

من الهند: الأستاذ/ محمد كوتاشيرى أمين مجلس الدراسات والبحوث الإسلامية بولاية كيرلا، الأستاذ/ محمد معين الدين سكرتير تحرير أسبوعية صوت الحق التي تصدر من مدينة حيدر آباد.

من الفليبين: الأستاذ/ إبراهيم أوفينج كانادو مدير معهد سلطان لفولس الإسلامي.

من ماليزيا: جامعة المدينة العالمية.

صدر عن المجلة في تسعة مجلدات

التفسير المبين

ألّفه وكتبه:
الفقير إلى عفو ربه

الدكتور/ عبد الرحمن بن حسن النفيسة

صاحب
مجلة البحوث الفقهية المعاصرة

CONTEMPORARY JURISPRUDENCE RESEARCH JOURNAL

A Journal Concerned with Islamic Jurisprudence

Issue No. 93 - Twenty four Year

Mar- Apr- May 2012

ISSN : 1319- ٠٧٩٢ ردمد :

مطابع دار البحوث