الجمعية الفقهية السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه وأصوله

تصدر عن الجمعية الفقهية السعودية

العدد الرابع والخمسون - شوال - ذو الحجة ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

موضوعات العدد

- موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي والغلو في الدين — د. ماجد بن عبدالله الجوير
- حكم إخراج زكاة الفطر من التمر — د. عمر بن عبدالعزيز السعيد
- التكييف الفقهي لبيع العقار على الخارطة — أ. د. مزيد بن إبراهيم بن صالح المزيد
- مستجدات وصل الشعر - دراسة فقهية — د. محمد بن عبدالله بن محمد الطيار
- اعتراضات أبي الخطّاب على شيخه أبي يعلى في روايات الإمام أحمد الأصوليّة — د. محمد بن إبراهيم بن عبدالله الكلثم
- حكم شراء مدة الخدمة الاعتبارية — د. سالم بن عبيد المطيري
- التثويب حكمه ومحله - دراسة فقهية مقارنة — د. محمد صلاح أحمد
- القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز - دراسة تأصيلية فقهية — د. ياسر بن راشد الدوسري
- أحكام طعام المجوس في الفقه الإسلامي — منصور بن محمد بن عبدالرحمن العسبلي
- التمثيل بجثة الإنسان - دراسة فقهية — د. ناصر بن محمد العبدالمنعم
- استدلال الأصوليين بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ على بعض المسائل الأصولية — د.توفيق عبدالرحمن سالم العكايلة
- عقد النقل الإلكتروني - دراسة فقهيّة مقارنة — د. عاصم بن عبدالله المطوع
- التطبيقات الأصولية في سورة الفاتحة — د. أمل بنت عبدالله القحيز
- الأحكام الفقهية المتعلقة بالمتاحف الشمعية — د. صالح نبيل صالح الدريب

البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
الجمعية الفقهية السعودية

مجلة الجمعية الفقهية السعودية

مجلة علمية محكمة متخصصة في الفقه وأصوله

العدد الرابع والخمسون
شوال - ذو الحجة
١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م

ضوابط النشر في المجلة

١ أن تتوافر في البحث صفات الأصالة، واستقامة المنهج، وسلامة اللغة والأسلوب.

٢ ألا يكون البحث منشورًا أو مقبولًا للنشر في وعاء آخر.

٣ ألا يكون مستلًا من عمل علمي سابق.

٤ ألا تزيد صفحاته عن خمسين صفحة، ولهيئة التحرير الاستثناء من ذلك.

٥ أن يكون في تخصص المجلة (الفقه وأصوله).

٦ أن تجعل حواشي كل صفحة أسفلها.

٧ أن يتقدم الباحث برغبته في نشر بحثه كتابة مع التزامه بعدم نشر بحثه قبل صدور المجلة إلا بعد موافقة خطية من هيئة تحرير المجلة.

٨ أن يقدم الباحث ثلاث نسخ مطبوعة على الحاسوب، وملخصًا موجزًا لبحثه، ويمكن إرسال البحوث عن طريق بريد المجلة الإلكتروني.

٩ يجعل مقاس الحرف في الصلب (١٨) وفي الحاشية (١٤)، ونوع الخط (Traditional Arabic).

١٠ يحكم البحث من قبل متخصصين اثنين على الأقل.

١١ لا تعاد البحوث إلى أصحابها؛ نشرت أو لم تنشر.

١٢ للمجلة الحق في نشر البحث في موقع الجمعية وغيره من أوعية النشر الإلكتروني بعد اجتياز البحث للتحكيم.

١٣ يعطى الباحث ثلاث نسخ من العدد الذي تم نشر بحثه فيه.

١٤ البحث المنشور في المجلة يعبر عن رأي صاحبه.

الهيئة العلمية الاستشارية للمجلة

سماحة الشيخ/ عبدالعزيز بن عبدالله بن محمد آل الشيخ
المفتي العام للمملكة العربية السعودية، ورئيس هيئة كبار العلماء

معالي الشيخ الدكتور/ عبدالله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ
رئيس مجلس الشورى، وعضو هيئة كبار العلماء

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور/ صالح بن عبدالله بن حميد
رئيس مجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمستشار في الديوان الملكي،
وعضو هيئة كبار العلماء

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور/ عبدالله بن محمد المطلق
عضو هيئة كبار العلماء، والمستشار في الديوان الملكي

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور/ عبدالله بن علي الركبان
الأستاذ بكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية،
وعضو هيئة كبار العلماء سابقًا

معالي الشيخ/ عبدالله بن محمد بن سعد آل خنين
عضو هيئة كبار العلماء سابقًا

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور/ سعد بن ناصر الشثري
المستشار في الديوان الملكي، وعضو هيئة كبار العلماء

معالي الشيخ الأستاذ الدكتور/ عبدالرحمن بن عبدالله السند
الرئيس العام لهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور /عياض بن نامي السلمي
رئيس تحرير مجلة البحوث الإسلامية،
وعضو هيئة التدريس بالمعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية سابقًا

هيئة التحرير

المشرف العام

أ. د. سعد بن تركي الخثلان

رئيس مجلس إدارة

الجمعية الفقهية السعودية

والأستاذ بقسم الفقه بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

رئيس التحرير

أ. د. محمد بن سليمان العريني

نائب رئيس مجلس إدارة الجمعية

والأستاذ بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. محمد بن عبدالله بن عابد الصواط

الأستاذ بقسم الشريعة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى

أ.د. عبدالله بن أحمد الرميح

الأستاذ بقسم الفقه في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة القصيم

د. حسين بن معلوي الشهراني

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية في كلية التربية بجامعة الملك سعود

مدير التحرير

د. محمد معلم أحمد

العدد الرابع والخمسون

شوال - ذو الحجة ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م

حقوق الطبع محفوظة

للجمعية الفقهية السعودية

رقم الإيداع ١٤٢٧/٢٩١٣

بتاريخ ١٤٢٧/٥/١هـ

الرقم الدولي المعياري (ردمد) ٢٩٦٩-١٦٥٨

عنوان المجلة

ص.ب: ٥٧٦١ الرمز: ١١٤٣٢ الرياض

هاتف: ٢٥٨٢١١٨ ٠١١ - ٢٥٨٢٣٣٢ ٠١١

فاكس: ٢٥٨٢٢٤٤ ٠١١

mfiqhiah@gmail.com

http: //www.alfiqhia.org.sa

بسم الله الرحمن الرحيم

المحتويات

افتتاحية العدد ٧

كلمة رئيس التحرير ١١

موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي والغلو في الدين ١٣
د. ماجد بن عبدالله الجوير

حكم إخراج زكاة الفطر من التمر ٧٩
د. عمر بن عبدالعزيز السعيد

التكييف الفقهي لبيع العقار على الخارطة ١١٧
أ. د. مزيد بن إبراهيم بن صالح المزيد

مستجدات وصل الشعر - دراسة فقهية ١٨٧
د. محمد بن عبدالله بن محمد الطيار

اعتراضات أبي الخطَّاب على شيخه أبي يعلى في روايات الإمام أحمد الأصوليَّة ٢٤٩
د. محمد بن إبراهيم بن عبدالله الكلثم

حكم شراء مدة الخدمة الاعتبارية ٣٢٩
د. سالم بن عبيد المطيري

التثويب حكمه ومحله - دراسة فقهية مقارنة ٣٦٧
د. محمد صلاح أحمد

القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز - دراسة تأصيلية فقهية ٤١٥
د. ياسر بن راشد الدوسري

أحكام طعام المجوس في الفقه الإسلامي ٤٦٣
منصور بن محمد بن عبدالرحمن العسبلي

التمثيل بجثة الإنسان - دراسة فقهية ٥٣٧
د. ناصر بن محمد العبدالمنعم

استدلال الأصوليين بقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ على بعض المسائل الأصولية ٦٠١
د. توفيق عبدالرحمن العكايلة

عقد النقل الإلكتروني - دراسة فقهيَّة مقارنة ٦٩٣
د. عاصم بن عبدالله المطوع

التطبيقات الأصولية في سورة الفاتحة ٧٤٧
د. أمل بنت عبدالله القحيز

الأحكام الفقهية المتعلقة بالمتاحف الشمعية ٨١٣
د. صالح نبيل صالح الدريب

افتتاحية العدد

لسماحة مفتي عام المملكة العربية السعودية
الشيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشيخ
رئيس شرف الجمعية

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك لك، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أما بعد.

فإنه ما من فرد من الناس إلا ويتمنى أن يكون سعيدًا في حياته، فغاية أمنيته أن يحقق لنفسه السعادة في هذه الدنيا، ولكن كيف ينال الإنسان هذه السعادة؟ إن ذلك مما اختلفت مفاهيم الناس فيه.

فمن الناس من يعُدُّ سعادته في الدنيا أن يكون ذا مالٍ كثير، وأن ينال من حطام هذه الدنيا ما يريد، فإذا توفر له ذلك عدَّ نفسه سعيدًا، فهو يتعب قلبه وبدنه في البحث عن المال، وهو وراءه في كلِّ آن وحين، بأي طريق كان من حلال أو من حرام، المهم الحصول على هذه المادة؛ لأنه يراها غاية سعادته.

ومن الناس من يرى سعادته في الدنيا أن يعطي نفسه مناها، وأن يحقق لها مرادها ويوفر لها متع الحياة، ولو كان في ذلك فساد دينه وخسارة آخرته، فإذا حقق ذلك عدَّ نفسه سعيدًا.

ومن الناس من يتصور السعادة في الحياة أن يكون ذا قول مسموع وأمر مطاع، وأن يكون ذا جاه، وذا شأن في الدنيا، فيعُدّ بذلك نفسه سعيدًا.

ومن الناس من يرى السعادة في طول العمر وكثرة الولد.

ولكن الحقيقة وإن كان لأولئك قسط من السعادة، فإنها سعادة وقتية، وسعادة منقضية تعقبها الندامة والحسرة إن لم يقارنها الإيمان والعمل الصالح.

فالسعادة الحقيقية إنما هي في الإيمان والعمل الصالح، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بيّن السبب الذي ينال به العبد سعادة الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، فالإيمان بالله والعمل الصالح وملازمة ذكر الله هي الأسباب التي ينال بها العبد السعادة الحقيقية.

والسعادة في الدنيا مرتبطة بسعادة الآخرة، فالسعادة الدنيوية لا تكون سعادة حقيقية ما لم ترتبط بها السعادة الأخروية، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۖ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨].

الحياة الطيبة التي تُنال بالإيمان والعمل الصالح هي الحياة التي يطمئن فيها القلب وينشرح فيها الصدر وتقرُّ بها العين، وليس ذلك إلا للمؤمن؛ لأن المؤمن سعيد في الدنيا بإيمانه وعمله الصالح في كل الأحوال، في غناه أو فقره، في شدته أو رخائه، في سرائه أو في ضرائه، فهو على حالة واحدة، فإن نزلت به الضراء تلقاها بالصبر والاحتساب، يرجو بذلك ثواب الله، وإذا أقبلت عليه الدنيا تلقاها بالشكر وصرفها فيما يرضي الله، فلم تكن الضراء لتسخطه ولم يكن الرخاء ليطغيه، إن أنعم الله عليه في الدنيا تذكر قول النبي الصالح سليمان عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: ﴿قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى لِيَبْلُوَنِىٓ ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ﴾ [النمل: ٤٠]، ولم يكن ممن قال الله ذامًا له على كفره على نعم الله عليه وادعائه أنها من عنده اكتسبها بقوته ومعرفته: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلْمٍ عِندِىٓ ۚ أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِۦ مِنَ ٱلْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا﴾ [القصص: ٧٨].

فالمؤمن صابر في ضرائه، شاكر في رخائه، ثابت على إيمانه، يقول النبي ﷺ:

«عَجَبًا لأَمْرِ المُؤْمِنِ، إنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وليسَ ذاكَ لأَحَدٍ إلّا لِلْمُؤْمِنِ، إنْ أصابَتْهُ سَرّاءُ شَكَرَ، فَكانَ خَيْرًا له، وإنْ أصابَتْهُ ضَرّاءُ، صَبَرَ فَكانَ خَيْرًا له».

وأما غير المؤمن فلا يرجو ثواب الله ولا يخاف عقابه، إن أصابته ضراء سخط واعترض على الله في قضائه وقدره، وإن حصل له رخاء ازداد طغيانًا وشرًا، قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ﴾ [العلق: ٦-٧].

إن المؤمن الحق سعيد بإيمانه، فهو طيب القلب منشرح الصدر كريم النفس؛ لأنه يؤدي للناس ما يحب أن يؤدوه إليه، فليس في قلبه غلٌّ ولا غش ولا حقد على أحد، بل هو مؤمن مثالي بأخلاقه الكريمة وسيرته النبيلة وأعماله الفاضلة، قال تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢]، وقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ﴾ [الرعد: ٢٨]، فهو بتوفيق الله له دائم الخير والبركة على نفسه وعلى بيته وعلى مجتمعه.

وكما يسعد الفرد المؤمن بهذا الدين، فإن المجتمع الذي يطبق فيه دين الله، ويحكم فيه شرعه يسعد بذلك أيضًا.

إن المجتمع الذي يحكم فيه شرع الله، ويُؤمر فيه بالمعروف وينهى فيه عن المنكر، ويربي جيله التربية الصالحة النافعة، سيكون مجتمعًا سعيدًا مترابطًا متماسكًا كالبنيان يشد بعضه بعضًا، ويرحم غنيه فقيره، ويحسن قويه إلى ضعيفه، وتسوده المحبة والوئام والتعاون والتراحم بين أفراده، فهو مجتمع تُحترم فيه الدماء، وتُصان فيه الأعراض، وتُحفظ فيه الأموال.

إن غير المسلمين حاولوا عبثًا أن يوجدوا مجتمعًا سعيدًا، فعجزوا عن ذلك، ولم يستطيعوا أن يحققوا لمجتمعاتهم السعادة التي حققها الإسلام لأبنائه، وذلك لفساد مبادئهم وأفكارهم.

الرأسماليون غلوا في حرية المال، وأعطوا الإنسان الحرية المطلقة في المال يتصرف فيه كيف يشاء، أرادوا أن يحققوا بذلك سعادة لمجتمعهم فعجزوا؛ لأن

هذا المجتمع الرأسمالي مجتمع متفكك طغت فيه المادية، يرى الفقير المال الذي بيد الغني فيزداد حقدًا على الغني؛ لأنه لا زكاة بينهم ولا حقوق مالية إلزامية لبعضهم على بعض، إن هي إلا المادة، يركضون وراءها، فكثر فيهم الانتحار، ونشأت فيهم البطالة، وانتشرت بينهم عصابات الإجرام والنهب والسلب، فلم يستطيعوا تحقيق السعادة لمجتمعهم مهما بلغوا من رقي الدنيا ما بلغوا، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ﴾ [طه: ١٢٤].

وبضد ذلك المجتمعات الشيوعية التي أرهقت الإنسان وجعلته كالآلة تسخره كيف تشاء، لا رأي ولا حرية ولا سعادة عنده، وإن زعموا أنهم يحققون السعادة، فذلك المجتمع مجتمع متفكك ويتمنى أن يتخلص من تلك الأغلال والقيود التي أثقلته، فلم يبق سوى الإسلام، دين العدل، ودين الرحمة، ودين المحبة، ودين المواساة، ودين التكافل الاجتماعي، والدين الذي يرعى للإنسانية حقها، فبالتمسك بالإسلام تتحقق السعادة للإنسان.

وعلى المسلمين شعوبًا وحكامًا التمسك بالإسلام وتطبيق أحكامه؛ لتعم السعادة ويحصل الخير والهناء، ويعيش الجميع في غاية من الأمن والرخاء والاطمئنان ورغد العيش والعزة والكرامة.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وأصحابه ومن سار على دربه واقتفى أثره إلى يوم الدين.

كلمة رئيس التحرير

أ.د. محمد بن سليمان العريني

رئيس التحرير

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، وبعد:

فها هي مجلة الجمعية الفقهية السعودية تُطلُّ بعدد جديد، وبهيئة تحرير جديدة، بعد أن أبلت هيئة تحريرها السابقة بلاءً حسناً، وبذلت جهداً كبيراً طيباً شهد به قرّاء مجلتنا الأعزاء.

وهيئة التحرير الجديدة بأعضائها الأجلاء تستشعر عظيم الدور المنوط بها في إكمال المسيرة المباركة للمجلة، وتقديم المزيد من العطاء والتميز، لا سيما مع الإقبال الكبير من الباحثين الفقهاء والأصوليين الذين يرغبون النشر في مجلتهم الغرّاء.

وقد تبنت هيئة التحرير شعاراً لعملها يقوم على اختيار أميز المتميز من بحوث علمية تُنشر في مجلة الفقه والفقهاء، سائلين الله العون والتوفيق والسداد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي والغلو في الدين وجهودهم في تحقيق مقصد الوسطية

إعداد:
د. ماجد بن عبدالله الجوير
الأستاذ المساعد بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فمنذ بزوغ فجر الإسلام برسالته الساطعة للبشرية، سعى رجال لا تزحزحهم شواغل عن الذب عن دين الله تعالى، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، يأخذون بأيدي من سقطوا في حضيض التعصب وينتشلونه منه إلى جادة الحق والصواب، عبر وسطية ناصعة بمنهجية ناجعة.

وإن من أخطر السلوكيات على الدين التعصب المذهبي؛ فهو يعمي عن قبول الحق خارج المذهب، والغلو في الدين، وقد تظافرت أدلة الشريعة للتحذير منه لما له من آثار على الدين والدنيا.

فسمة الدين ومنهاجه هو السماحة والتيسير، والوسطية، وعدم الغلو والتعصب الناتج منه، وإدراكا لهذه الحقيقة لم يألُ أئمة الإسلام جهدًا إلا وبذلوه في سبيل تحقيق مقصد الوسطية والاعتدال.

ومن هنا كان إبراز مواقف الأئمة المجتهدين ومتبعي السلف من الأهمية بمكان للفت الخلف إلى آثارهم، وإظهارًا للوسطية ومعالمها في دين الإسلام.

وقد ارتأيت أن يكون هذا الموضوع تحت عنوان (**موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي، والغلو في الدين، وجهودهم في تحقيق مقصد الوسطية**).

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١. الحاجة إلى إبراز موقف أئمة الإسلام لا سيما الأئمة المقتدى بهم من التعصب المذهبي، والغلو في الدين.

٢. إظهار طريقة الأئمة في اتخاذ الوسطية منهجًا في معالجة الظواهر المخالفة للإسلام.

٣. إبراز القواعد العقدية والأصولية المنهجية التي كانت ضابطة للمنهج الوسطي في تعامله مع الظواهر المخالفة.

٤. بيان أثر علم أصول الفقه والعناية به في الحماية من المناهج والظواهر المخالفة للوسطية.

خطة البحث:

وقد جعلت البحث في مقدمة، ومدخل، ومبحثين، وخاتمة، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة، وفيها بينت أهمية الموضوع، وخطة البحث، ومنهج الكتابة فيه.

ثم مدخل ببيان أهمية العناية بكلام أئمة الإسلام في معالجة الظواهر السلبية.

المبحث الأول: موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي، وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

التمهيد في بيان المراد بالتعصب المذهبي، والفرق بينه وبين التمذهب، مع ذكر بعض مظاهر التعصب المذهبي. وفيه فرعان:

الفرع الأول: المراد بالتعصب المذهبي، والتمذهب.

الفرع الثاني: الفرق بين التعصب المذهبي والتمذهب.

المطلب الأول: كلام الأئمة في نبذ التعصب المذهبي، وبيانهم لأسبابه، وتحذيرهم منها، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: كلام الأئمة في نبذ التعصب المذهبي.

المسألة الثانية: بيان الأئمة لأسباب التعصب المذهبي، وتحذيرهم منها.

المطلب الثاني: تأصيل الأئمة للمسائل الأصولية التي تنبذ التعصب المذهبي، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: بيان أئمة الإسلام لمراتب الخلاف، وطرق التعامل معها.

المسألة الثانية: القول باطراح زلة العالم، وعدم عصمته، والاعتدال في بيان خطئه.

المسألة الثالثة: عدم وجوب التزام مذاهب معينة.

المطلب الثالث: بيان أئمة الإسلام لآثار التعصب المذهبي وعلاجهم لها، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: فتح باب الحيل.

المسألة الثانية: رد النصوص وتأويلها.

المسألة الثالثة: التفرقة والخصومة بين المسلمين.

المبحث الثاني: التعريف ببعض مظاهر الغلو وأثر التمثل بالمنهج الوسطي في علاجها، وفيه تمهيد، ومطلبان:

التمهيد: وفيه التعريف بالغلو.

المطلب الأول: بعض مظاهر الغلو في الدين، وعلاج الأئمة لها.

المطلب الثاني: جهود أئمة الإسلام في تحقيق الوسطية، ونبذ الغلو.

الخاتمة: وفيها ملخص البحث، وأهم نتائجه، وبعض التوصيات.

الدراسات السابقة:

موضوع التعصب المذهبي، والغلو في الدين من الموضوعات التي تناولتها دراسات كثيرة، ومن ذلك:

١. الغلو في الدين، د. عبدالرحمن اللويحق (رسالة ماجستير مقدمة إلى قسم الثقافة الإسلامية في كلية الشريعة بالرياض) وهي دراسة موسعة عن ظاهرة الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، تكلم فيه عن مفهوم الغلو، وجذوره في حياة المسلمين المعاصرة، ومجالاته كالغلو العقدي، والتشريعي، والغلو في التكفير، والغلو السلوكي، ولم يكن فيه حديث عن التعصب المذهبي وبيان موقف أئمة الإسلام منه، ولا عن أثر علم أصول الفقه وقواعده في الحصانة والوقاية من التعصب المذهبي والغلو في الدين.

٢. التمذهب، دراسة نظرية نقدية، د. خالد الرويتع، (وهي رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم أصول الفقه في كلية الشريعة بالرياض)، وهي كذلك دراسة موسعة عن التمذهب من بابين: الأول كان دراسة نظرية عن التمذهب، وأركانه، وطرق إثبات أقوال إمام المذهب، ومحل التمذهب، وشروط نقل المذهب، وتاريخ التمذهب، وأنواعه، وحالاته، والباب الثاني عن دراسة نقدية عن التمذهب بيّن فيه آثار التمذهب الإيجابية، وآثاره السلبية التي منها التعصب المذهبي وبين أبرز سماته، وأسباب ظهوره.

وبحثي فيه بيان أثر قواعد أصول الفقه ورعايتها للوقاية والحصانة من التعصب المذهبي، وأثر التمثل بالمنهج الوسطي الذي سار عليه أئمة الإسلام في مسائل الاعتقاد في طريقة التعامل مع أصحاب الآراء المخالفة.

٣. بدعة التعصب المذهبي، عيد العباسي، وهو كتاب يتحدث عن الالتزام بمذهب معين، وآثار ذلك على الفقه والعلم، ومن ذلك التعصب المذهبي، وبحثي فيه بيان أثر علم أصول الفقه وقواعده، ورعاية مقصد الوسطية في الوقاية من

الغلو في الدين، والتعصب المذهبي وذلك بذكر أقوال أئمة الإسلام، وبيان طريقتهم العقدية والأصولية التي ترسم المنهج العلمي الوسطي في التعامل مع الظواهر المخالفة.

فهذا البحث يتجه نحو إبراز التأصيل العلمي الأصولي، وبيان أثر الوسطية لأئمة الإسلام في السير على طريقة السلف الصالح مما يقي من الانحرافات العلمية والعقدية.

منهج البحث:

١. لقد سلكت في كتابة هذا الموضوع منهجًا وصفيًا لموقف أئمة الإسلام، وحرصت أن يكون بيان الموقف مدعَّمًا بنقل كلامهم، واكتفيت في بعض المباحث ببعض النقولات بما يبين منهجهم.

٢. عزو نصوص العلماء إلى كتبهم مباشرة، وعدم اللجوء إلى الواسطة إلا عند عدم إمكان توثيق النص من كتب العالم.

٣. عزو الآيات القرآنية ببيان اسم السورة، ورقم الآية.

٤. تخريج الأحاديث الواردة في صلب البحث من مصادرها الأصلية.

هذا، واللهَ أسأل أن يجعل هذا البحث خالصًا لوجهه، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين، إنه سميع مجيب الدعوات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

مدخل إلى البحث

يعدّ بيان منهج أئمة الإسلام الربانيين الذين ذاع صيتهم، وارتفعت منزلتهم في الدين علمًا وعبادة وسلوكًا، وتأثيرًا بين المسلمين ركيزة مهمة وترجمة عملية لمنهج الشريعة تجاه الظواهر المخالفة للشريعة ومعالجتها؛ لأجل إبراز منهجهم والقواعد العلمية التي أصّلها أولئك الأئمة استنادًا إلى نور الكتاب والسنة والتي يتجلَّى بها مقصد الوسطية التي جاءت الشريعة لتحقيقه، سواءً كان ذلك ببيان وسطية الإسلام بين الملل، أو وسطية منهج أهل السنة والجماعة بين النحل.

وقد أمرنا الله تعالى باتباع أولئك الأئمة، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١٠٠]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَإِن جَٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [لقمان: ١٥]، ولا شك أن بيان منهج الأئمة واتباع سبيلهم وقاية -بإذن الله- من الجفاء والغلو.

وقال الحسن (١١٠هـ): "دين الله وضع فوق التقصير ودون الغلو"(١)، فهو هدى بين ضلالتين، ووسط بين طرفين ذميمين، ما بين مقصِّر عن الحد المشروع، أو متجاوز له، ولعل هذا البحث يكون فيه إبرازٌ لمعالم ومنهج أولئك الأئمة الأفذاذ رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ.

(١) انظر: الاعتصام للشاطبي ١/ ٣٩١.

المبحث الأول

موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي

وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب:

التمهيد

بيان المراد بالتعصب المذهبي، والتمذهب والفرق بينه وبين التمذهب، مع ذكر بعض مظاهر التعصب المذهبي

وفيه فرعان:

الفرع الأول: المراد بالتعصب المذهبي، والتمذهب.

التعصب من التفعل أصله عصب، وله معان لغوية كثيرة، ويعود أصلها إلى الربط بين شيئين، قال ابن فارس (٣٩٥هـ): "العين والصاد والباء أصل صحيح واحد يدل على ربط شيء بشيء، مستطيلًا أو مستديرًا"[١].

وتعصب القوم: إذا تجمعوا، واعصوصب القومُ إذا اجْتَمعُوا. فَإذا تجمّعوا على فريق آخَرين قيل: تعصَّبوا[٢]. (وتعصب بالشيء، واعتصب: تقنع به ورضي)[٣]. ولما كان المتعصب للشيء ملازمًا له، راضيًا به، مدافعًا عنه، لا يبغي به بديلًا سمّي به.

والمذهب: المعتقد الذي يذهب إليه، والطريقة، والأصل[٤].

(١) مقاييس اللغة ٣٣٦/٤.

(٢) انظر: تهذيب اللغة ٣٠/٢.

(٣) لسان العرب ٦٠٣/١.

(٤) انظر: الكليات ٨٦٨، وتاج العروس ٤٠٥/٢، والمعجم الوسيط ٣١٧/١.

ويُراد بالمذهب في هذا البحث المذهب الفروعي، والطريقة التي سلكها إمام من الأئمة في فقهه رواية واستنباطًا وتخريجًا على مذهبه.

وقد صار لفظ المذهب حقيقة عرفية في الأحكام الاجتهادية التي تؤثر عن الإمام نصًا أو استنباطًا، أما ما كان من الأحكام منصوصًا عليه بنص صريح من الكتاب والسنة فلا يختص بمذهب إمام دون آخر، ولا يشمله التمذهب، كوجوب الصلوات الخمس، إذ ليس محلًا للاجتهاد، ولا تقليد فيه لإمام دون آخر، وهذا اللفظ (المذهب) قد اختص عرفًا بأئمة أربعة من أئمة الإسلام، وهم:

أبو حنيفة (١٥٠هـ)، مالك بن أنس (١٧٩هـ)، الشافعي (٢٠٤هـ)، أحمد بن حنبل (٢١٤هـ)[١].

وأما التعصب المذهبي فالمراد به: الدفاع عن المذهب، واعتقادُ خطأِ كل ما خالفه، واعتقاد أن الحق لا يكون خارج المذهب، دون اعتبار للأدلة، ويتبع ذلك معاملة المخالف بما يغضّ منه[٢].

والتمذهب في الاصطلاح هو: التزام العامي أو من لم يبلغ درجة الاجتهاد مذهبًا معينًا التزامًا كاملًا بأن يأخذ برخصه وعزائمه، أو التزامًا أكثريًا بأن يأخذ بالمذهب في أكثر المسائل[٣].

الفرع الثاني: الفرق بين التعصب المذهبي والتمذهب.

بعد أن تعرفنا فيما سلف على تعريف كل من التعصب المذهبي، والتمذهب، أذكر في هذا الفرع الفرق بينهما، وهو أن التمذهب قد يكون خاليًا عن التعصب لما يُذهب إليه كما هو حال كثير من أئمة السلف، وهو بهذا المعنى جادة سار عليها طلاب العلم قديمًا وحديثًا لأغراض التدرج والترقي في الفقه، واتخاذ التمذهب قنطرة

(١) انظر: المدخل المفصل ١/ ٣٢.

(٢) انظر: التمذهب للرويتع ١/ ١٣٠.

(٣) انظر: التمذهب لليافعي٣٥.

إلى الدليل، وليس الكلام عنه، وقد يكون مقرونًا بالتعصب، وعليه يكون التمذهب أعم من جهة خلوه عن التعصب في أصله، وأيضًا فإن التعصب المذهبي يكون مقرونًا غالبًا بترك الدليل، وهذا غير لازم من التمذهب.

المطلب الأول

كلام الأئمة في نبذ التعصب المذهبي وبيانهم لأسبابه، وتحذيرهم منها

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: كلام الأئمة في نبذ التعصب المذهبي:

ورد عن طائفة كبيرة من أئمة الإسلام بيان منهجهم في نبذ التعصب المذهبي، فقد صح عن الأئمة الأربعة النهي عن تقليدهم، معلنين بذلك عقيدتهم في أن الحق قد يكون في غير قولهم، وثبت عنهم ما يفيد القول بأنه إذا صح الحديث فهو مذهبهم[1]، وجاء عن الإمام أبي حنيفة (١٥٠هـ)، وتلميذه أبي يوسف (١٨٢هـ) أنهما قالا: "لا يحل لأحد أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه"[2].

وقال الإمام مالك بن أنس (١٧٩هـ): "ما من أحد إلا ويُؤخذ من قوله ويُترك إلا صاحب هذا القبر"، وأشار إلى قبر النبي ﷺ.

وقال: "ما منَّا إلا رادٌّ أو مردودٌ عليه إلا صاحب هذا القبر، وأشار إلى قبر النبي

(١) انظر: حاشية ابن عابدين ١/ ٣٨٥، إيقاظ الهمم ٦٢، عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ٢٧. هذا، وقد بيّن أهل العلم المراد بهذه المقولة، وأن صحة الحديث لا تعني نسبة القول للإمام، فيجب أن يكون الناظر في الحديث مجتهدًا عالمًا بالنصوص، وما يعارضها، لأن العمل بالنص يشترط له أن يكون سالمًا من المعارض، فقد يكون الإمام قد علم بالنص وصحته، وترك العمل به لأجل وجود المعارض الذي قد يعلمه من بعده، وقد لا يعلمه، ولكن مع عدم العلم بالمعارض، فذلك لا يخول للمتبع للمذهب تقليد الإمام، بل عليه الذهاب مع الحديث، وإن كان إمامه له عذره إما بعدم العلم بالحديث أو وجود معارض عنده يمنعه من العمل بالحديث، انظر: شرح تنقيح الفصول ٤٥٠، حاشية ابن عابدين ١/ ٦٨. وهذه المقالة على كل حال تبين أن الأئمة يرون أن الحق قد يكون في غير قولهم.

(٢) انظر: التنبيه على مشكلات الهداية ٢/ ٥٤١.

ﷺ"[1]، وقال أيضًا: "لما حج أبو جعفر المنصور دعاني فدخلت عليه فحادثته، وسألني فأجبته، فقال: إني عزمت أن آمر بكتبك هذه التي قد وضعت -يعني الموطأ- فتنسخ نسخًا، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها، ويَدَعُوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدَث؛ فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم، قال فقلت: يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا؛ فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به، من اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ وغيرهم، وإنّ ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم"[2].

وقال الشافعي (٢٠٤هـ): "إذا صح الحديث، فاضربوا بقولي الحائط"[3].

وقال الإمام أحمد (٢١٤هـ): "لا تقلدني، ولا تقلد مالكًا ولا الشافعي ولا الأوزاعي ولا الثوري، وخذ من حيث أخذوا"[4].

وقد تواترت مثل هذه الأقوال عن كثير من أئمة الإسلام[5]، وبينوا منهجية التعامل مع العالم المقلَّد بما يحجب المقلِّد عن التعصب إذ بينوا أن العالم لا يُتَعَبَّد الله تعالى بقوله، وإنما يصير إليه من لا يحسن الاجتهاد باعتباره وسيلة إلى حكم الله تعالى.

قال الشاطبي (٧٩٠هـ): "تحكيم الرجال من غير التفات إلى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعًا ضلال... وإن الحجة القاطعة والحاكم الأعلى هو الشرع لا غير"[6]، وقال: "فلا يتعصب لمتبوعه بالتمادي على اتِّباعه فيما ظهر فيه خطؤه؛ لأن تعصبه يؤدي إلى مخالفة الشرع، ثم إلى مخالفة متبوعه"، ثم قال:

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول ٣٤٥.
(٢) انظر: الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ٤١.
(٣) انظر: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٣٥.
(٤) انظر: إعلام الموقعين ٣/ ٤٦٩.
(٥) انظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٢٥.
(٦) الاعتصام ٢/ ٨٧٢.

"وأما خلافه لمتبوعه؛ فلخروجه عن شرط الاتباع، لأن كل عالم يصرح أو يُعرِّض بأن اتِّباعه إنما يكون على شرط أنه حاكمٌ بالشريعة لا بغيرها، فإذا ظهر أنه حكم بخلاف الشريعة: خرج عن شرط متبوعه، فلم يكن تابعًا له، فتأملوا كيف خرج عن تقليد متبوعه، بالتصميم على تقليده"(١).

وقال الغزالي (٥٠٥هـ): "عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق"(٢).

وهذه المقالات من أئمة الإسلام التي فيها بيان احتمال وقوعهم في الخطأ، بيان لمنهجهم في نبذ التعصب المذهبي الذي يقوم على اعتقاد أن الحق في مذهبِ إمام من الأئمة دون سواه.

المسألة الثانية: بيان الأئمة لأسباب التعصب المذهبي، وعلاجهم لها:

في سبيل علاج أئمة الإسلام للتعصب المذهبي، كان لهم توقف ودراسة للأسباب التي أدت إليه؛ وذلك أن توصيف المشكلة وبيانَ أسبابها طريق إلى وضع الحلول لها، ومعايرتها بالمعايير الشرعية، ومن المهم -قبل بيان الأسباب- التنبيه إلى أن وقوع المتمذهبين في هذه الأسباب ناشىء عن الخطأ في فهم التمذهب أو تطبيقه، فالتمذهب لا يعني التعصب ألبتة(٣).

ومن الأسباب التي تؤدي إلى التعصب المذهبي، ما يلي:

١- الغلو في الأئمة:

وذلك باعتقاد أن أقوالهم كلها حق، وأنهم لا يمكن أن تغيب عنهم النصوص، ولا يتصور أن يقعوا في الخطأ، وذلك يضفي أن يسبل على الأئمة عصمة لا شعورية تؤدي إلى نتائج شنيعة من ردٍّ للنصوص الصريحة مقابل أقوالهم، أو تُؤَوَّل، كما تدل على

(١) المصدر السابق ٢/٨٦١.

(٢) المنقذ من الضلال٥٢.

(٣) انظر: التمذهب للرويتع ٣/١٤٣٥.

ذلك بعض أقوال من تعصب لإمامه، فقال في شأن النصوص المخالفة لقول الأئمة: "كل آية تخالف ما عليه أصحابنا، فهي مؤوّلة أو منسوخة، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ"، وقال آخر: فلعنة ربنا أعداد الرمل، على من رد قول أبي حنيفة[١].

وقد كان هذا الغلو بابًا كبيرًا من أبواب التعصب، قال ابن عقيل: "الغلو في تعظيم الأوائل بحط المتأخرين عن مناصبهم غير محمود في الشرع والعقل"[٢].

ومن عجائب الغلو في الأئمة ما حكاه الشاطبي (٧٩٠هـ) قائلًا: "حدثني بعض الشيوخ أهلِ العدالة والصدق في النقل أنه قال: "أقمت زمانًا في بعض القرى البادية، وفيها من هذه الطائفة المشار إليها كثير"، قال: "فخرجت يومًا من منزلي لبعض شأني، فرأيت رجلين منهم قاعدين يتحدثان، فاتهمت أنهما يتحدثان في بعض فروع طريقتهم، فقربت منهما على استخفاء لأسمع من كلامهم -إذ من شأنهم الاستخفاء بأسرارهم-، فتحدثا في شيخهم وعظم منزلته، وأنه لا أحد في الدنيا مثله، فقال أحدهما للآخر: أتحب الحق؟ هو النبيّ، قال: نعم، وطربا لهذه المقابلة طربًا عظيمًا، ثم قال أحدهما للآخر: أتحبُّ الحق؟ هو كذا، قال: نعم، هذا هو الحق". قال المخبر لي: "فقمت من ذلك المكان فارًّا أن يصيبني معهم قارعة"[٣].

وقد علم أئمة الدين ما قد يجلبه تقليدهم واتباعهم من غلو يتجاوز فيه الحد المشروع في التقليد، فنهوا عن تقليدهم، ليس لأنهم ليسوا أهلًا للتقليد، ولا لأن التقليد لا يجوز مطلقًا، وإنما لأسباب منها بيان أنهم بشر يصيبون ويخطئون، ولأجل أن يرفعوا من همم طلاب العلم للنظر في النصوص الشرعية، ولهذا كان الإمام أحمد يقول لمن قلده: "حرام على الرجل أن يقلد في دينه الرجال"، وقال: "لا تقلد في دينك الرجال، فإنهم لن يسلموا من أن يغلطوا"[٤].

(١) انظر: المدخل المفصل١/ ٥٥.

(٢) الواضح٥/ ٤٢٥.

(٣) انظر: الاعتصام١/ ٣٣٠.

(٤) الفتاوى الكبرى ٥/ ١٢٤.

وهذا الإمام أبو حنيفة (١٥٠هـ) يقول عندما سأله أحد طلابه: يا أبا حنيفة، هذا الذي تفتي، والذي وضعت في كتبك، هو الحق الذي لا شك فيه؟ قال: فقال: "والله ما أدري، لعله الباطل الذي لا شك فيه"، وقال زفر: "كنا نختلف إلى أبي حنيفة ومعنا أبو يوسف ومحمد بن الحسن، فكنا نكتب عنه، قال زفر: فقال أبو حنيفة لأبي يوسف يومًا: ويحك يا يعقوب، لا تكتب كل ما تسمع مني، فإني قد أرى الرأي اليوم فأتركه غدًا، وأرى الرأي غدًا وأتركه بعد غد".

وقال أبو حنيفة لأبي يوسف: "لا ترو عني شيئًا، فإني والله ما أدري أمخطئ أنا أم مصيب"(١).

وقد التزم أبو يوسف بهذا المنهج، فعلمه طلابه فهو يقول: "لا يحل لأحد أن يقول مقالتنا حتى يعلم من أين قلنا"(٢).

والإمام أحمد رغم نهيه عن تقليده، وتقليد الأئمة في زمانه، وإرشاده بأن يأخذ الطالب من حيث أخذوا، فإنه كان يقلد الشافعي في المسائل التي لم يصح فيها حديث، فقد قال رجل لأحمد في مسألة: إنه لا يصح فيها حديث، فقال أحمد: "إن لم يصح فيها حديث ففيه قول الشافعي، وحجته أثبت شيء فيه"(٣).

وهذه الأقوال وما شابهها تبين منهج أئمة الإسلام في طريقة معالجتهم لسبب من أسباب التعصب المذهبي، وهو اعتقاد أن الإمام معصوم، وقد بيّن الشاطبي (٧٩٠هـ) منزلة العالم بأن تقليده واتباعه باعتباره مبلغًا عن الشريعة، فقال: "العالم بالشريعة إذا اتُّبِع في قوله، وانقاد إليه الناس في حكمه، فإنما اتُّبع من حيث هو عالم وحاكم بها وحاكم بمقتضاها، لا من جهة أخرى، فهو في الحقيقة مُبلِّغ عن رسول الله ﷺ المبلغ عن الله عَزَّوَجَلَّ، فيتلقى منه ما بلغ، على العلم بأنه بلَّغ، أو على غلبة الظن بأنه بلَّغ، لا من جهة كونه منتصبًا للحكم مطلقًا، إذ لا يثبت ذلك لأحد على الحقيقة"(٤).

(١) انظر هذه النقول في: تاريخ بغداد ١٥/ ٥٤٤.

(٢) انظر: فصول البدائع ٢/ ٤٩٥، والتقرير والتحبير٣/ ٣٤٦.

(٣) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي٢/ ١٥٤.

(٤) الاعتصام ٢/ ٨٥٧.

٢- اتباع الهوى:

فإذا كان المتمذهب متبعًا لهواه فسيرد القول الراجح إذا بان له، قال ابن تيمية: "أما ترجيح بعض الأئمة والمشايخ على بعض، مثل من يرجّح إمامه الذي تفقه به... فهذا الباب أكثر الناس يتكلمون فيه بالظن وما تهوى الأنفس... بل كل إنسان تهوى نفسه أن يرجحَ متبوعَه فيرجحه بظن يظنه، وإن لم يكن معه برهان على ذلك، وقد يفضي ذلك إلى... قتالهم وتفرقهم، وهذا مما حرم الله ورسوله"(١).

وقد بيّن الشوكاني حال أولئك المتعصبة، وذكر أنه شاهَدَ منهم ممن يحلف بالأيمان على أنه على صواب، ثم إذا ذهبت عنه سورة الغضب وقت الجدل، يعترف بأن ما قاله ليس بصواب(٢).

ومن العلامات الدالة على اتباع الهوى في التمذهب التي بينها أهل العلم ألا تؤخذ الأدلة مأخذ الافتقار إليها، والتعويل عليها، بل تؤخذ -كما يقول الشاطبي-(٧٩٠هـ): "مأخذ الاستظهار على صحة غرضه في النازلة العارضة... بل المقصود منه تنزيل الدليل على وفق غرضه، وهذا الوجه هو شأن اقتباس الزائغين الأحكام من الأدلة"(٣).

وأخذ الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها هو ما يعني بالاصطلاح المعاصر عدم التحيّز، فلا يتحيز العالم عند نظره في النص إلا لما سيؤدي إليه النص، وهذا المنهج في أخذ الأدلة من المعالم المهمة الراسمة لمنهج أهل السنة والجماعة، والمحققة لمقصد الوسطية والاجتماع بين المسلمين، فإن النص إن كان هو القائد دون تحيزات تستخرج منه ما لا يحتمله لأجل نصرة المذاهب والجماعات، فإن ذلك النص سيقود أتباعه لجمع المسلمين.

ومن العلامات التي بينها العلماء لاتباع الهوى المؤدي إلى التعصب: أن يفرض المتمذهب أنه وقف على حديثين لا يعرف صحتهما ولا ضعفهما، أحدهما يوافق قولًا

(١) مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٩١.
(٢) أدب الطلب ٦٧.
(٣) الموافقات٣/ ٢٩٠، وانظر: الاعتصام ٢/ ٦٨٣.

لإمامه، والآخر يخالفه، أيكون نظره في الحديثين سواء فلا يبالي أن يصح سند كل منهما أو يضعف أو يكون مهتمًّا بصحة الحديث الموافق لمذهبه. وإجابة المتمذهب على مثل هذا السؤال تبين مدى اتباعه لهواه[١].

٣- الجدال والمراء وحب الظهور على المخالف والبغي عليه:

وهذا السبب يدفع بالمخالف إلى التشبث بمذهبه، والتعصب له، والانتصار له بأية وسيلة، وهذا أمر نفسي، نبه العلماء إلى أهمية مراعاته عند بيان الحق، نقل الشاطبي عن الغزالي(٥٠٥هـ) قوله: "أكثر الجهالة إنما رسخت في قلوب العوام بتعصب جماعة من جهال أهل الحق، أظهروا الحق في معرض التحدي والإدلاء، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، فثارت من بواطنهم دواعي المعاندة والمخالفة، ورسخت في قلوبهم الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها مع ظهور فسادها..."[٢].

وعقب على ذلك الشاطبي بقوله: "هذا ما قال، وهو الحق الذي تشهد له العوائد الجارية"[٢].

ومن الأمثلة على ذلك أن بعض المتعصبة كان يسمى المدوَّنة -وهي من كتب المالكية المشهورة- بالمدَوّدة، فهجره علماء المالكية[٣].

ولو نظرنا إلى منهج أئمة الإسلام في الجدل لتبين أن مقصدهم من البيان العلمي هو نشر العلم الشرعي وصولًا إلى نيل الأجر والثواب من الله تعالى بتعبيد الناس لرب العالمين، فهذا الإمام الشافعي (٢٠٤هـ) يقول: "ما ناظرت أحدًا فأحببت أن يخطئ"[٤]، وقال أيضًا: "ما ناظرت أحدًا إلا سألت الله أن يُظهِر الحق على لساني أو على لسانه".

(١) انظر: التنكيل ٢/ ١٩٦، التمذهب للرويتع ٣/ ١٤٤٣.

(٢) انظر: الموافقات٥/ ٢٨٩.

(٣) انظر: العبر في أخبار من عبر ١/ ٤٤٣

(٤) انظر: مناقب الشافعي ١/ ١٧٤.

قال ابن رجب (٧٩٥هـ) -معلقًا على هذا النص من الشافعي-: "وهذا يدل على أنه لم يكن له قصد إلا في ظهور الحق، ولو كان على لسان غيره ممن يناظره أو يخالفه، ومن كانت هذه حاله فإنه لا يَكره أن يُردّ عليه قوله ويبين له مخالفته للسنة، لا في حياته ولا في مماته، وهذا هو الظن بغيره من أئمة الإسلام، الذابين عنه، القائمين بنصره من السلف والخلف، ولم يكونوا يكرهون مخالفة من خالفهم أيضًا، بدليل عرض له ولو لم يكن ذلك الدليل قويا عندهم بحيث يتمسكون به ويتركون دليلهم له"(١).

ولأجل أن الجدال مظنة دخول الشيطان نبه الأئمة إلى ضبط المناظرات، والتذكير بمقصدها القائم على إحقاق الحق دون تبكيت المخالف، وإظهار جهله.

وقد أصَّل الشاطبي في كتابه (الموافقات) قواعد تُعدُّ منارًا لأهل العلم، وقدم لتلك القواعد بمقدمات علمية ومنهجية تضبط سير طالب العلم بما يبعده عن الانحراف به عن مساره، ومن تلك المقدمات تذكيره بالمقصد الأصلي من طلب العلم فقال: "كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون من حيث هو وسيلة إلى التعبد به لله تعالى، لا من جهة أخرى، فإن ظهر فيه اعتبارٌ جهة أخرى؛ فبالتبع والقصد الثاني، لا بالقصد الأول"(٢).

فتذكرُ أن القصد من العلم هو التعبد لله تعالى، يجعل طالب العلم معرضًا عن أي جدل لا تكون نتيجته إلا إشعال العداوة والبغضاء التي تتنافى مع مقصد الشارع في تحقيق الألفة بين المؤمنين.

٤- الضعف العلمي:

طلاب العلم ليسوا على درجة واحدة في العلم، بل هم متفاوتون في ذلك تفاوتًا كبيرًا، والمتمذهب مع عدم علمه برتب المسائل ومآخذها، قد يظن من كل مخالف

(١) الفرق بين النصيحة والتعيير ٩.

(٢) الموافقات ١/٧٣.

لمذهبه أنه يتعمد مخالفة الحق الذي يراه في مذهبه، وهذا الضعف يُعد من الأسباب الكبرى في التعصب المذهبي، فقد يعتاد الطالب على طريقة استدلال معينة، ويألفها، ويجد نفسه تنفر عن طرائق وأصول مذاهب أخرى، ومن جهل شيئًا عاداه كما قال الشاطبي: "اعتياد الاستدلال لمذهب واحد ربما يُكسب الطالب نفورًا وإنكارًا لمذهب غير مذهبه"(١).

ولعلاج هذا الضعف، كانت رحلات الأئمة إلى الأمصار لملاقاة الشيوخ، والأخذ عن أكبر عدد ممكن من العلماء.

وكان مثل قول الخليل بن أحمد (١٧٠هـ): "لا يعرف الرجل خطأ معلمه حتى يجالس غيره"(٢)، وقول أبي سعيد الضرير (٢١٧هـ): "إذا أردت أن تعرف خطأ أستاذك فجالس غيره"(٣)، يمثّل منهاجًا لهم في تلقي العلم، فلا تكاد تجد أحدهم إلا كثير الشيوخ أو صاحب رحلات إلى البلدان للقاء العلماء.

وقد ذكر بعض العلماء أن الناس في العلم على ثلاث طبقات:

الطبقة العالية: العلماء الأكابر، وهم يعرفون أصول العلم، وإذا اختلفوا لم ينشأ عن اختلافهم الفتن، لعلمهم بما عند بعضهم، والطبقة الدنيا: وهم العامة الذين على الفطرة لا ينفرون عن الحق، وهم أتباع من يقتدون به، والطبقة المتوسطة: وهم الذين لم يمعنوا في العلم حتى يرتقوا، ولا تركوه حتى يكونوا من الطبقة الدنيا، وهم إذا رأوا أحدًا يقول ما لا يعرفون وجهوا له سهام التقريع، ونسبوه إلى كل قول شنيع... وهذا من أسباب الفتن.

وقد علق الشوكاني على هذا القول بأن قال: "صدق، فإن من تأمل ذلك، وجده كذلك"(٤).

---

(١) المصدر السابق٣/ ١٣١.

(٢) انظر: سير أعلام النبلاء٧/ ٤٣١.

(٣) انظر: الوافي بالوفيات ٦/ ٢٢٨.

(٤) البدر الطالع ١/ ٣٢٣-٣٢٤.

٥- النشوء في بلد متمذهب بمذهب معين:

فإذا نشأ طالب العلم في بلد يتمذهب بمذهب واحد، فقد يخيل إليه أنه الحق، وما عداه هو الباطل، قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): "وأكثر الناس إنما التزموا المذاهب بل الأديان بحكم ما تبين لهم، فإن الإنسان ينشأ على دين أبيه أو سيده أو أهل بلده، كما يتبع الطفل في الدين أبويه... وأهل بلده، ثم إذا بلغ الرجل فعليه أن يقصد طاعة الله ورسوله حيث كانت، ولا يكون ممن إذا قيل له: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠] فكل من عدل عن اتباع الكتاب والسنة، وطاعة الله والرسول إلى عادته، وعادة أبيه وقومه فهو من أهل الجاهلية المستحقين للوعيد"(١).

وقال الشوكاني (١٢٥٠هـ): "فأهل هذا المذهب يعتقدون أن الحق بأيديهم وأن غيرهم على الخطأ والضلال والبدعة وأهل المذهب الآخر يقابلونهم بمثل ذلك، والسبب أنهم نشأوا فوجدوا آباءهم وسائر قراباتهم على ذلك، ورثه الخلف عن السلف، والآخر عن الأول، وانضم إلى ذلك قصورهم عن إدراك الحقائق، بسبب التغيير الذي ورد عليهم ممن وجدوه قبلهم، وإذا وجد فيهم من يعرف الحق فهو لا يستطيع أن ينطق بذلك مع أخص خواصه"(٢).

المطلب الثاني
تأصيل الأئمة للمسائل الأصولية التي تنبذ التعصب المذهبي

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: وجوب عمل المجتهد بظنه، وعدم جواز تقليده لغيره بعد اجتهاده:

(١) مجموع الفتاوى ٢٠ / ٢٢٤.

(٢) أدب الطلب ٤٠.

وقد أجمع الأصوليون أن المجتهد يجب عليه العمل بالظن الذي يؤدي إليه اجتهاده.

قال الأصفهاني (٧٤٩هـ): "الإجماع منعقد على أن المجتهد إذا ظن وجوب الفعل أو حرمته؛ وجب اتباع ظنه"(١).

وقال الأنصاري(١٢٢٥هـ): "الإجماع القاطع دل على وجوب العمل بمقتضى الظن الحادث من الشرع"(٢).

كما حكى الإجماع الجويني (٤٧٨هـ)(٣)، والرازي (٦٠٦هـ)(٤)، وابن تيمية (٧٢٨هـ)(٥)، والزركشي (٧٩٤هـ)(٦).

ومن آثار وجوب عمل المجتهد بظنه عدم جواز تقليده لغيره، وهذا أمر مجمعٌ عليه أيضًا.

قال الآمدي (٦٣١هـ): "المكلف إذا كان حصلت له أهلية الاجتهاد بتمامها في مسألة من المسائل، فإن اجتهد فيها، وأدّاه اجتهاده إلى حكمٍ فيها، فقد اتفق الكل على أنه لايجوز له تقليد غيره من المجتهدين"(٧).

المسألة الثانية: بيان أئمة الإسلام لمراتب الخلاف، وطرق التعامل معها.

من المسالك المنهجية والمعالم المهمة في نفي التعصب المذهبي، ما رسمه أئمة الإسلام، من بيان أن مسائل العلم ليست على وزان واحد، فتارة تكون المسائل من المسائل القطعية التي ينكَر على المخالف فيها، ويُرَدُّ قوله فيها، وتارة تكون من مسائل الاجتهاد التي لا يُنكر على المخالف فيها.

(١) بيان المختصر ٣/٣١٣.
(٢) فواتح الرحموت ٢/١٣٥، وانظر: ٢/٣٩٤ منه.
(٣) انظر: البرهان ٢/٨٦٦
(٤) انظر: المحصول ٦/٨٣.
(٥) انظر: الاستقامة ١/٥٢، ٥٣، والفتاوى ١٩/٢٦١.
(٦) انظر: البحر المحيط ٦/٢٦٠.
(٧) الإحكام ٤/٤٣٠.

وتضبط المسائل القطعية بأنها المسائل التي عليها نص صريح أو ما كان في معنى المنصوص على وجه يُقطَع به[١].

والمسائل القطعية أو التي في معناها، إذا خالف فيها أحدٌ اصطَلَح بعضُ العلماء على تسميتها بمسائل الخلاف، ثم ضبطوها بأنها المسائل التي اختلف فيها علماء الأمة، وعلى أحد الأقوال فيها دليلٌ ظاهر، لا معارض له من جنسه[٢].

وليس المراد بمسائل الخلاف عندهم هنا ما اختلف فيه أهل العلم مطلقًا، وهذا بخلاف مسائل الاجتهاد، التي تضبط بأنها المسائل التي اختلف العلماء فيها، ولا نص فيها ظاهر، أو يوجد مع كل قول نص يعارض به.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ): "قولهم: ومسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح؛ فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول بالحكم أو العمل.

أما الأول: فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعًا قديمًا وجب إنكاره وفاقًا، وإن لم يكن كذلك، فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول المصيب واحد، وهم عامة السلف والفقهاء.

وأما العمل إذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضًا بحسب درجات الإنكار... وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنة، وإن كان قد اتّبع بعض العلماء..."[٣].

وقال ابن القيم (٧٥١هـ) بعد إيراده لبعض المسائل التي أنكرها أهل العلم: "وهذا يَردُّ قول من قال: (لا إنكار في المسائل المختلف فيها)، وهذا خلاف إجماع الأئمة، ولا يعلم إمام من أئمة الإسلام قال ذلك"[٤]، ثم نقل كلام شيخه المتقدم.

(١) انظر: المستصفى ٤١٢/٢، ونهاية الوصول ٣٨٤٦/٩، والبحر المحيط ٢٥٥/٦، والآيات البينات ٣٥٢/٤.

(٢) انظر: بيان الدليل على بطلان التحليل ١٥٩-١٦٠، إعلام الموقعين ٢٤٢/٥، الآداب الشرعية ١٩٩/١.

(٣) بيان الدليل على بطلان التحليل ١٥٩.

(٤) إعلام الموقعين ٢٤٢/٥.

وتفريق العلماء بين رتب المسائل هنا سبيل إلى ضبط الإنكار على المخالف، فمسائل الخلاف -حسب الضابط المذكور- ينكر على المخالف فيها، إذ ليست محلًا للاجتهاد[١]، وقد بين الأصوليون أنها ليست موضعًا لمسألة التصويب والتخطئة المشهورة، بل الصواب فيها واحد، والحق فيها واحد بالإجماع.

قال ابن السبكي (٧٧١هـ): "أما الجزئية التي فيها قاطع فالمصيب فيها واحد وفاقًا"[٢].

وقال المرداوي (٨٨٥هـ): "إذا كان في الجزئية نص قاطع؛ فالمصيب فيها واحدٌ بالاتفاق، وإن دق مسلك ذلك القاطع"[٣].

وهذا بخلاف مسائل الاجتهاد، والتي يحصل فيها الخلاف بين المذاهب، فهذه المسائل لا ينكر على المخالف فيها في الجملة، وهي موضع الخلاف بين الأصوليين في مسألة التصويب والتخطئة فقد اختلف الأصوليون في تصويب كل مجتهد خلافًا مشهورًا، فذهب الجمهور إلى أن المصيب من المجتهدين واحد، وذهب بعض الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وأكثر المتكلمين والمعتزلة إلى تصويب كل مجتهد[٤]، مع اتفاقهم إلى أن المجتهد مصيب في اجتهاده، وإن أخطأ القول الحق.

وهذا النوع من المسائل بيَّن العلماء أنها ليست محلًا لإنكار العوام وطلاب العلم، بل محل الكلام فيها بين المجتهدين فقط؛ لأن معرفة مراتب المسائل والأدلة وما يعارضها، وتنزيل ذلك على الواقع شأن المجتهدين، فالإنكار فيها مقام من مقامات أهل الاجتهاد، ولهذا لما ذكر الشاطبي (٧٩٠هـ) أمثلة لتلك المسائل، طرح سؤالًا علم أنه يجول في أذهان طلبة العلم، وهو كيف تعرف تلك المسائل؟ ثم أجاب عنه، فقال:

(١) انظر: المستصفى ٣٤٥.

(٢) جمع الجوامع ١٢٠.

(٣) التحبير ٣٩٥٢/٧.

(٤) انظر: شرح العمد ٢٣٨/٢، والعدة ١٤٤٩/٥، ١٥٥٠، وإحكام الفصول ٧١٤/٢، وشرح اللمع ١٠٤٨/٢، والبرهان٨٦١/٢، والمستصفى ٣٦٣/٢، والتمهيد ٣١٤/٤، ونهاية الوصول ٣٨٤٦/٨، وشرح مختصر الروضة ٦١٤/٣، وبيان المختصر ٣٠٩/٣، والبحر المحيط ٦٤٦/٦، فواتح الرحموت ٣٨١/٢.

"فإن قيل: فبماذا يعرف من الأقوال ما هو كذلك مما ليس كذلك؟ فالجواب: أنه من وظائف المجتهدين، فهم العارفون بما وافق أو خالف، وأما غيرهم فلا تتميز لهم في هذا المقام، ويعضد هذا أن المخالفة للأدلة الشرعية على مراتب..."[1].

وهذا ما أكد عليه الغزالي (٥٠٥هـ) - أعني الإنكار في مثل هذه المسائل بذلك الضابط - فإن مسائل العلم قد لا تقع في إدراك كل أحد، ولا يسارع أحد بإنكار ما لا يدرك تفاصيله، ولهذا نَهَى العاميَّ عن الاحتساب في تلك المسائل، وقال: "فهذه دقائق واقعة في محل الاجتهاد، وعلى المحتسب اتباع اجتهاده في ذلك كله، ولهذه الدقائق نقول: العامي ينبغي له ألا يحتسب إلا في الجليات المعلومة، كشرب الخمر، والزنا، وترك الصلاة..."[2].

وأما ابن دقيق العيد (ت٧٠٢هـ) فنهر العوام من الدخول في ذلك، وأن ذلك ليس مما كلفوا به، فقال: "يشترط في الآمر والناهي أن يكون عالمًا بالمعروف والمنكر، وفيما نحن فيه[3] يجب أن يكون محققًا لكون الفعل ظلمًا، وقد يختلف العلماء في ذلك... وهذا الشرط إذا انتفى انتفى الوجوب والجواز معًا؛ لأن من لا علم عنده بذلك قد يرى المنكر معروفًا، والمعروف منكرًا، كما نشاهد من العامة العمياء، ولهذا قيل: ينبغي أن لا يحتسبَ -يعني العامي- إلا في الجليَّات المعلومات، كشرب الخمر والزنا وترك الصلاة"[4].

وقد أشار إلى التفريق بين رتب المسائل الإمام الشافعي (٢٠٤هـ)، فقال: "الاختلاف من وجهين: أحدهما: مُحرَّمٌ، ولا أقول ذلك في الآخر، قال: فما الاختلاف المحرّم؟ قلتُ: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيه منصوصًا بيّنًا، لم يحل الاختلاف فيه، وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسًا، فذهب المتأول

(١) الموافقات ٥/١٣٩-١٤٠، وانظر: أضواء البيان ٢/١٧٣.

(٢) إحياء علوم الدين ٣/٢٢.

(٣) يعني نصرة: (أخاك ظالمًا أو مظلومًا).

(٤) شرح الإلمام ٢/٢٠٤-٢٠٥.

أو القايس إلى معنىً يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره - لم أقل إنه يضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص"[1].

ولهذا فإن معرفةَ رتب المسائل والخلاف طريقٌ إلى إضعاف التعصب، والانتصار للآراء والاجتهادات، إذ يجب على من ينتصر لرأيه وينكر على غيره أن يتأكد من رتبة مسألته، وهل هي من مسائل الخلاف التي ينكر على المخالف فيها مطلقًا أو من مسائل الاجتهاد التي يسع فيها الخلاف.

المسألة الثالثة: القول باطراح زلة العالم، وعدم عصمته، والاعتدال في بيان خطأه

وهذا مما يترتب على ما مضى في المسألة الأولى، وهو أن المسائل إذا كانت مخالفة للأدلة القطعية، فلا يتابع من قال بها، مهما علت رتبته.

قال عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "ثلاث يهدمن الدين: زلة العالم، وجدال منافق بالقرآن، وأئمة مضلون"[2].

وقال أبو الدرداء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "إن مما أخشى عليكم: زلة العالم، وجدال المنافق بالقرآن"[3].

وقد بين أهل العلم أن العالم قد يزل ويخالف النصوص الصريحة، وقد يكون له عذر ينفي عنه الإثم، كعدم معرفته بالنص، لكن لا تجوز متابعته بحال.

وقد أجمع المسلمون على عدم اتباع العالم في زلّته، قال ابن القيم (٧٥١هـ): "المخُوف في زلّة العالم تقليده فيها، إذ لولا التقليد لم يُخف من زلّة العالم على غيره، فإذا عَرَف -يعني المقلد- أنها زلّة لم يجز له أن يتبعه فيها باتفاق المسلمين، فإنه اتباع للخطأ عن عمد"[4].

(١) الرسالة ٥٦٠ الفقرة ١٦٧١فما بعدها، وانظر منها: ٤٥٨ فقرة ١٢٥١، و٤٦٠ فقرة ١٢٥٩.

(٢) رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٧٩، وصحح إسناده أبو الأشبال الزهيري.

(٣) رواه ابن عبدالبر في جامع بيان العلم وفضله ٢/٩٨٠، رجاله ثقات وهو منقطع بين الحسن البصري وأبي الدرداء كما ذكر ذلك أبو الأشبال الزهيري.

(٤) إعلام الموقعين ٣/٤٥٤، وانظر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٩١٠، وبيان الدليل على بطلان =

ومما يترتب على عدم اعتبار زلَّة العالم، عدم اعتبارها ضمن الخلاف؛ لأن تلك الزلات المخالفة للنصوص اجتهادات لم تصادف محلًا للاجتهاد، إن فُرض أنها صادرة من مجتهد، قال الشاطبي (ت٧٩٠هـ): "إنما يُعدّ من الخلاف الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة، كانت مما يقوى أو يضعف، وأما إذا صدرت عن مجرد خفاء الدليل أو عدم مصادفته فلا، فلذلك قيل: إنه لا يصح أن يُعتد بها في الخلاف، كما لم يَعتدّ السلف الصالح بالخلاف في مسألة ربا الفضل، والمتعة، ومحاش النساء[١]، وأشباهها من المسائل التي خفيت فيها الأدلة على من خالف فيها"[٢].

وضابط هذه الزلات هو مخالفتها للدليل القطعي، وهو النص الصريح المحكم الذي لا معارض له، وسبب اطراحها هو أنها صادفت محلًا غير قابل للاجتهاد، وهو جود النص الصريح[٣].

ومع تحذير أئمة الإسلام من زلة العالم، وتقليده، فإنهم نبهوا على أمر مهم، وهو أن العالم قد تكون له أعذار ترفع عنه الملام، كأن يغيب عنه النص ولا يعلم به وقت الاجتهاد، أما المقلد فليس معذورًا في تقليده، وهذا التحذير من زلة العالم يبين منهجية أهل العلم في علاج التعصب للعالم، وأن أقواله لا تؤخذ وتعامل كأنها الحق الذي لا يدخله الخطأ[٤].

المسألة الرابعة: عدم وجوب التزام المذاهب

التمذهب بأحد المذاهب الأربعة خاصة جادة سار عليها كثير من أهل العلم قديمًا وحديثًا، ولا يعدّ التمذهب معارضًا لاتباع الأدلة، والنظر فيها، وملازمة طالب العلم مدرسة فقهية أو أصولية يترقى فيها في درج العلم مع العناية بالدليل، والتفقه

= التحليل ١٥٤-١٥٥، والموافقات ١٣٦/٥.

(١) المَحَشّة الدبر، والمحاش الأدبار، انظر: لسان العرب ٢٨٦/٦.

(٢) الموافقات ١٣٩/٥.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: رفع الملام عن الأئمة الأعلام في مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٣١/٢٠.

في مسائل العلم وسيلة من أهم الوسائل في الوصول إلى مراتب الرسوخ العلمي، إذ هو في حقيقته اطلاع على طرائق كبار الفقهاء في العلم، واتباع لأدلتهم، ولا يمنع الغالبية العظمى من علماء المسلمين من الانتساب إلى أحد المذاهب لأجل ذلك[(١)].

والالتزام بالمذهب له درجات، والذي أعنيه هنا هو التزام المتمذهب بقول إمامه في كل حال بحيث لا يحيد عنه ألبتة، وهذا النوع من الالتزام قد كان سائدًا في بعض العصور، وهو الذي أنكره بعض العلماء، وبينوا مخالفته لطريقة الصحابة والتابعين، وهو الذي عناه بالكلام من فُهم منه أنه ينكر التقليد مطلقًا.

يقول ابن حزم (٤٥٧هـ) واصفًا التقليد الذي ينتقده: "ثم إنهم لا يفارقون قول صاحبهم بوجه من الوجوه"[(٢)].

ويقول: "فمن اتخذ رجلًا إمامًا يعرض عليه قول ربه تعالى، وقول نبيه ﷺ، فما وافق فيه قول ذلك الرجل قبله، وما خالفه ترك قول ربه، وقول نبيه ﷺ، وهو يقر أن هذا هو قول الله عَزَّوَجَلَّ، وقول رسوله ﷺ، والتزم قول إمامه فقد اتخذ دون الله تعالى وليًا"[(٣)].

ويقول: "فنحن نسألهم أن يعطونا في الأعصار الثلاثة المحمودة عصر الصحابة، وعصر التابعين وعصر تابعي التابعين رجلًا واحدًا قلد عالمًا كان قبله فأخذ بقوله كله، ولم يخالف في شيء..."[(٤)].

ويقول ابن القيم: "نحن نعلم بالضرورة أنه لم يكن في عصر الصحابة رجل واحد اتخذ رجلًا منهم يقلده في جميع أقواله فلم يسقط منها شيئًا، وأسقط أقوال غيره فلم يأخذ منها شيئًا، ونعلم بالضرورة أن هذا لم يكن في عصر التابعين، ولا تابعي التابعين، فليكذبنا المقلدون برجل واحد سلك سبيلهم الوخيمة... وإنما حدثت

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١١/ ٥١٢، التمذهب للرويتع ٢/ ٧٦٧.
(٢) الإحكام ٦/١١٧.
(٣) المصدر السابق ٦/١٢٤.
(٤) المصدر السابق ٦/١٤٦.

هذه البدعة في القرن الرابع... ونقول لكل من قلد واحدًا من الناس دون غيره، ما الذي خص صاحبك أن يكون أولى بالتقليد من غيره"[١].

ويقول: "إنما ننكر نصب رجل معين يُجعَل قوله عيارًا على القرآن والسنة، فما وافق منها قُبل، وما خالفه لم يقبل، ويقبل قوله بغير حجة، ويرد قول نظيره أو أعلم منه والحجة معه، فهذا الذي أنكرناه، وكل عالم على وجه الأرض يعلن إنكاره"[٢].

وبين ابن تيمية أن من دعا إلى اتباع إمام من أئمة العلم في كل ما قاله وأمر به، ونهى عنه مطلقًا، فقد ضل في ذلك، ثم بين أن حال الأكابر من العلماء هو التمذهب، لكن إن تبين لهم الدليل في غير قول الإمام ذهبوا إليه، فيقول: "الأكابر من أتباع الأئمة الأربعة لا يزالون إذا ظهرت لهم دلالة الكتاب أو السنة على قول يخالف قول متبوعهم، اتبعوا ذلك"[٣].

وقد بين أهل العلم أن كبار العلماء المنتسبين إلى المذاهب كأبي يوسف ومحمد بن الحسن يخالفون أئمتهم فيما تبين لهم الحجة فيه[٤].

وهذه المعالم المذكورة تبين منهجية التمذهب، وأنها لا تكون بحيث يكون المذهب معيارًا للحق والباطل، فما وافقه كان حقًا، وما خالفه كان باطلًا.

المطلب الثالث

بيان أئمة الإسلام لآثار التعصب المذهبي وعلاجهم لها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: فتح باب الحيل

(١) إعلام الموقعين ٣/ ٤٨٤.
(٢) المصدر السابق ٣/ ٥٦٦.
(٣) الفتاوى ٢٠/ ١٠.
(٤) انظر: المصدر السابق ٢٢/ ٣٥٢، ٣٥٣.

الحيل هي أن يقصد المكلف سقوط الواجب أو حل المحرم بفعل لم يَقصُد به ما شُرع له الفعل[١].

فالمتعصب لمذهبه الذي لا يرى جواز الإفتاء بما هو خارج عن المذهب بأي حال، قد تعرض له مسائل قد يكون فيها شيء من الشدة، وربما تكون في مذهب آخر ليست بتلك الشدة، فلا يتبع الدليل، ويقوم بالتحقق من المسألة والحكم الشرعي، بل يتحايل على الحكم بمسائل أخرى من مذهبه.

يقول تقي الدين ابن تيمية مبينًا حال أولئك المتعصبة: "إنه لابد أن يضطر إلى إجازة ما حرّمه: فإما أن يخرج عن مذهبه الذي يُقلِّده في هذه المسألة وإما أن يحتال"[٢].

ومن أمثلة الحيل: ما أفتى به بعضهم من أن الرجل إذا قال لزوجته في أمر لا بد لها من فعله إن فعلت كذا فأنت طالق ثلاثًا بأن أمر الزوج بأن يخالع زوجته، لتفعل المحلوف عليه ثم يعقد عليها، التزامًا منه في جعل هذه الصيغة تعليقًا للطلاق، دون النظر إلى نية الزوج، هل أراد بها تعليق الطلاق أو حث الزوجة على الترك[٣].

المسألة الثانية: رد النصوص وتأويلها

وهذه من أشد الآثار السلبية التي يجنيها التعصب على أهله، إذ إن اعتقاد المتعصب أن الحق كل الحق في مذهبه يجعله لا يتجاسر على تخطئة المذهب، بينما يتجاسر على رد النصوص أو تأويلها.

وقد أشار إلى هذا البلاء وحذر منه عدد من العلماء:

قال العز بن عبدالسلام (٦٦٠هـ): "ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه؛ بحيث لا يجد لضعفه مدفعًا، وهو مع هذا

(١) انظر: بيان الدليل ٢٦.

(٢) القواعد النورانية ص ١٨٨.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩١/٣٥.

يقلِّده فيه، ويترك مَن شهد الكتابُ والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه، جمودًا على تقليد إمامه، بل يتحيل لدفع ظواهر الكتاب والسنة، ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالًا عن مقلده، وقد رأيناهم يجتمعون في المجالس، فإذا ذكر لأحدهم خلافُ ما وطّنَ نفسه عليه تعجب منه غاية التعجب من غير استرواح إلى دليل، بل لما ألفه من تقليد إمامه، حتى ظن أن الحق منحصر في مذهب إمامه، ولو تدبره لكان تعجبه من مذهب إمامه أولى من تعجبه من مذهب غيره، فالبحث مع هؤلاء ضائع مفضٍ إلى التقاطع والتدابر من غير فائدة يُجديها"[1].

وقد تعجب الرازي (٦٠٦هـ) من حال أولئك المقلدة في طريقة تعاملهم من النصوص فقال: "قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء، قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله تعالى في بعض المسائل، وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات، فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها وبقوا ينظرون إلي كالمتعجب، يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها، ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريًا في عروق الأكثرين من أهل الدنيا"[2].

وقال ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) عن بعض المتعصبة: "إن أُورد عليهم نص مخالف قوله -أي مخالف لقول الإمام أبي حنيفة - تأولوه على غير تأويله، ليدفعوه عنهم"[3].

وبين ابن القيم (٧٥١هـ) أن هؤلاء عكسوا الأمر في التعامل مع المذهب، فبدل أن يوزن المذهب بالنصوص الشرعية تحول الأمر إلى أن توزن النصوص بالمذهب، فما وافق المذهب منها قبل وإلا رد وأُول، فقال: "أما المتعصبون فإنهم عكسوا القضية ونظروا في السنة، فما وافق أقوالهم منها قبلوه، وما خالفها تحيلوا في رده أو رد دلالته"[4].

(١) قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/ ٢٧٤-٢٧٥.
(٢) مفاتيح الغيب١٦/ ٣١.
(٣) الاتباع ٣٠.
(٤) إعلام الموقعين٢/ ١٤٣.

المسألة الثالثة: التفرقة والخصومة بين المسلمين.

الاجتماع مقصد من مقاصد الشريعة التي جاءت الشريعة لتحقيقه، ورد كل ما يخالفه، وقد كان من آثار التعصب المذهبي المخالفة لذلك المقصد أنه في بعض صوره يؤدي إلى حصول التفرقة والخصومة بين المسلمين فقد وصل الحال ببعض المتعصبين بأن طالب بتقسيم المسجد بين أهل مذهبه، والمذهب الآخر، وهما مذهبان من المذاهب الأربعة، وقد كانت المقامات الأربعة في وقت من الأوقات في الحرم المكي شاهدًا على آثار التعصب في التفرقة بين المسلمين، وقد يمتنع شخص من الصلاة في مسجد لأن إمامه يجهر بالبسملة مثلًا، والتمذهب الذي يؤدي إلى ذلك مما نهى الله عنه.

فالخلاف الذي يورث الفرقة والبغضاء بين المسلمين ليس خلافًا شرعيًا، وقد جعل العلماء علامة من علامات الخلاف المذموم، بل علامة من علامات الفرق الضالة هو وجود الفرقة والبغضاء، قال الشاطبي (٧٩٠هـ) بعد ذكر مثل ذلك: "وهو ظاهرٌ في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف، فكل رأي أدى إلى خلاف ذلك، فخارج عن الدين"(١).

قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): "أما الانتساب الذي يفرِّق بين المسلمين، وفيه خروج عن الجماعة والائتلاف إلى الفرقة، فهذا مما يُنهى عنه"(٢).

وهذه الحال التي يوصل إليها التعصب لا ريب أنها تجاوزت مرحلة التفقه إلى مرحلةٍ للشيطان منها أعظم النصيب، ولم يكن هذا هو حال أئمة الدِّين.

قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): "وأما الاختلاف في (الأحكام) فأكثر من أن ينضبط ولو كان كلما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا لم يبق بين المسلمين عصمة ولا أخوة، ولقد كان أبو بكر وعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا سيدا المسلمين يتنازعان في أشياء لا يقصدان إلا الخير"(٣).

(١) الموافقات٥/١٦٤.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/ ٥١٤.

(٣) المصدر السابق ٢٤/ ١٧٣.

المسألة الرابعة: إغلاق باب الاجتهاد:

التعصب للأئمة، واعتقاد أن شروط العمل بالنصوص لا يمكن أن توجد إلا عندهم أدى إلى القول بإغلاق باب الاجتهاد، وتلك الشروط التي ذكرها أهل الأصول للمجتهد من مثل إدراكه للأحكام الشرعية من الأدلة الشرعية العامة والخاصة وأحكام الحوادث منها، وأن يعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام، وحقيقة ذلك ومجازه، وأمره ونهيه، ومجمله ومبينه، ومحكمه ومتشابهه، وخاصه وعامه، ومطلقه ومقيده، وناسخه ومنسوخه، والمستثنى والمستثنى منه، وصحيح السنة من ذلك وسقيمها، وتواترها وآحادها ومرسلها ومسندها ومتصلها ومنقطعها، ويعرف الوفاق والخلاف في مسائل الأحكام الفقهية[1]، ومثل هذه الشروط وغيرها رأى بعضهم أنه لا يمكن أن توجد إلا في الأئمة الكبار، ولهذا تنادوا بإغلاق باب الاجتهاد بما يؤدي إلى إفقار الفقه، وأن يكون الاجتهاد من مجتهدي المذاهب قاصرًا على أقوال الأئمة وفتاويهم، إلا إن هذه الدعوى -أعني القول بإغلاق باب الاجتهاد- لم يرتضها الأصوليون، ولم تكن تتناسب مع طبيعة علم أصول الفقه وقواعده، العلم الحي المنتج للمعرفة الشرعية، فقد بيّن الأصوليون أن مثل هذه الشروط فيها تخفيف، وفيها حدٌ أدنى هو الشرط الأساس للاجتهاد، سماه الغزالي تخفيفًا، فقال عن بعض تلك الشروط: "والتخفيف فيه يعني في اشتراط معرفة لسان العرب أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه"[2]، ثم قال عن اشتراط معرفة الناسخ والمنسوخ: "والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعم الكتاب والسنة"[3].

(١) انظر: صفة الفتوى ١٦، إعلام العباد بحقيقة فتح باب الاجتهاد ١٨.

(٢) المستصفى ٢/٣٨٦.

(٣) المصدر السابق.

على أن ابن حمدان (٦٩٠هـ) لما ذكر شروط الاجتهاد تلك بيّن أن الحصول عليه في زمنه بات أيسر من الزمان السابق، وذلك لتدوين العلوم الشرعية، وقرب الحصول عليها لأهل الهمم العالية، فقال: "ومن زمنٍ طويل عُدم المجتهد المطلق، مع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول؛ لأن الحديث والفقه قد دونا، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات والآثار، وأصول الفقه والعربية وغير ذلك، لكن الهمم قد قصرت، والرغبات فاترة، ونار الجدّ والحذر خامدة"[١].

ومن جهة أخرى فإن أكثر الأصوليين يرون أن الاجتهاد يتجزأ، فيمكن الاجتهاد في مسألة أو باب دون بقية المسائل والأبواب[٢]، وهذه حواجز أصولية تحول دون القول بإغلاق باب الاجتهاد.

(١) انظر: صفة الفتوى١٧، وانظر: البحر المحيط ٢٠٨/٦.

(٢) انظر: البحر المحيط ٢٠٩/٦، وسيأتي في المطلب الثاني من المبحث الثاني كلام عن أصول الفقه وأثره في رد القول بإغلاق الاجتهاد.

المبحث الثاني

بعض مظاهر الغلو وجهود أئمة الإسلام في التأصيل الأصولي وأثره في تحقيق مقصد الوسطية، ونبذ الغلو، والتعصب

وفيه تمهيد، ومطلبان:

التمهيد

التعريف بالغلو

الغلو لغة: مجاوزة الحد، والتجاوز لقدر ما يجب، وكل شيء تجاوز عن حده، ومنه سمي الشيء الغالي بذلك لتجاوزه حده[(١)].

وهو في الشرع لا يخرج عن المعنى اللغوي إذ هو: المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد[(٢)]، ومجاوزة الحد والقدر المشروع إلى ما ليس بمشروع[(٣)].

ودين الله تعالى بين الجافي والغالي، وهو ما كان عليه الرعيل الأول، فعن عمر بن إسحاق (١٥٤هـ) قال: "أدركت من أصحاب رسول الله ﷺ فما رأيت قومًا أيسر سيرة ولا أقل تشديدًا منهم"[(٤)].

---

(١) انظر: جمهرة اللغة ٢/ ٩٦١، المخصص٢/٤١، مختار الصحاح٢٢٩، لسان العرب١٥/ ١٣٣، تاج العروس٢٩/ ١٧٨- ١٧٩.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/ ٢٧٨، والاعتصام للشاطبي ١/ ٢٩٢.

(٣) انظر: تفسير السعدي (ص: ٢١٦).

(٤) رواه الدارمي في سننه ١/٢٤٥ برقم ١٢٨ بإسنادٍ حسن.

المطلب الأول

بعض مظاهر الغلو في الدين، وعلاجها عن طريق تحقيق مقصد الوسطية في الدين

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: الغلو في باب الأسماء والأحكام:

من معالم منهجية أهل السنة والجماعة هو أنهم وسط في الأمور اعتقادًا وعملًا وسلوكًا، ويجد من منَّ الله عليه بالنظر في علومهم مقصد الوسطية بارزًا في منهجهم، من مظاهر ذلك وسطيتهم في باب الأسماء والأحكام، وهو من أوائل المسائل التي حصل فيها النزاع بين أهل القبلة، فأهل السنة وسطٌ في هذا الباب بين الخوارج والمرجئة.

والغلو في هذا الباب من بعض الفرق المعاصرة امتدادٌ لغلو الخوارج الذي يتسم منهجهم بالتكفير بما ليس مُكفِّرًا شرعًا كالتكفير بالمعصية، والتكفير بالحكم بغير ما أنزل الله مطلقًا، وتكفير المعين دون اعتبار ضوابط التكفير الشرعية، وغير ذلك من أنواع الغلو في التكفير.

وقد كان منهج أئمة الإسلام صارمًا إزاء الغلو في التكفير، فقد بيَّنوا ووضحوا وأطالوا القول وفعلوا مقصد الوسطية في ذلك الباب، ومن معالم منهجهم في هذا الباب ما يلي:

١. بيانهم أن الكفر حكم خطير، إذ هو توقيع باسم الله بطرد المكفَّر من رحمة الله تعالى، قال ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ): "إنه من أعظم البغي أن يُشهَد على معيَّن أن الله لا يغفر له، ولا يرحمه، بل يخلده في النار، فإن هذا هو حكم الكافر بعد الموت"[(١)].

(١) شرح الطحاوية ص ٣١٨.

وقال ابن دقيق العيد الشافعي (٧٠٢هـ) -معلقًا على قول النبي ﷺ-: «من دعا رجلًا بالكفر أو قال عدو الله، وليس كذلك إلا حار عليه»[١]: "وهذا وعيد عظيم لمن كفّر أحدًا من المسلمين، وليس هو كذلك، وهي ورطة عظيمة، وقع فيها خلق من العلماء، اختلفوا في العقائد، وحكموا بكفر بعضهم بعضًا"[٢].

٢. عدم التكفير بالكبائر: وهم في هذا يخالفون الخوارج، والمعتزلة، قال الإمام البخاري(٢٥٦هـ): "باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يُكفّر صاحبها بارتكابها إلا الشرك، لقول النبي ﷺ: «إنك امرؤ فيك جاهلية»[٣]، وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٤٨]، وعلق على ذلك ابن حجر (٨٥٢هـ): "ومحصل الترجمة أنه لما قدم أن المعاصي يطلق عليها الكفر مجازًا على إرادة كفر النعمة لا كفر الجحد، أراد أن يبين أنه كفر لا يخرج عن الملّة، خلافًا للخوارج الذين يكفرون بالذنوب، ونص القرآن يرد عليهم، وهو قوله تعالى: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ فصيّر ما دون الكفر تحت إمكان المغفرة"[٤].

وقال أبو عبيد القاسم بن سلام (٢٢٤هـ): "إن الذي عندنا في هذا الباب كله أن المعاصي والذنوب لا تزيل إيمانًا، ولا توجب كفرًا، ولكنها إنما تنفي من الإيمان حقيقته وإخلاصه الذي نعت الله به أهله"[٥].

(١) رواه البخاري٨/ ١٨، كتاب الأدب باب ما ينهى من السباب واللعن، برقم ٦٠٤٥، ومسلم ١/ ٧٩، كتاب الإيمان، برقم ١١٢، عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ واللفظ لمسلم، ومعنى (حار عليه) أي رجع عليه، انظر: شرح صحيح مسلم للنووي٢/ ٥٠.

(٢) إحكام الأحكام ٢/ ٢١٠.

(٣) الحديث رواه البخاري ١/١٥، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفّر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك، رقم ٣٠، ومسلم ٣/ ١٢٨٢كتاب الأيمان، رقم ١٦٦١، عن أبي ذر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

(٤) فتح الباري ١/ ٨٥.

(٥) الإيمان ص ٧٨.

وقال الطحاوي (٣٢١هـ): "ولا نكفر أحدًا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله"(١).

٣. بيانهم أن الكفر الوارد في النصوص منه ما هو كفر أكبر هو المقابل للإيمان، والموجب للخلود في النار، وكفر أصغر موجب للوعيد بالنار دون الخلود فيها.

وقد أخذ ذلك العلماء من مثل قوله ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفارًا يضرب بعضكم رقاب بعض»(٢)، وقوله: «اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت»(٣).

فقوله: هما بهم كفر، قال ابن تيمية: "أي هاتان الخصلتان هما كفر قائم بالناس فنفس الخصلتين كفر؛ حيث كانتا من أعمال الكفار وهما قائمتان بالناس لكن ليس كل من قام به شعبة من شعب الكفر يصير كافرًا الكفر المطلق حتى تقوم به حقيقة الكفر، كما أنه ليس كل من قام به شعبة من شعب الإيمان يصير مؤمنًا حتى يقوم به أصل الإيمان"(٤).

فبينوا أن الكفر هناك كفر أكبر، وكفر أصغر، ووضع بعض العلماء ضوابط للتفريق بين نوعي الكفر في النصوص الشرعية(٥).

فإذًا، ليس كل ما أطلق عليه في النصوص كفرٌ يكون كفرًا أكبر مخرجًا عن الملّة، ومثل ذلك يقال في الأسماء الدينية الأخرى مثل الظلم، والفسق، والجهل، فمنها ما ينقل عن الملة، ومنها ما لا ينقل(٦).

(١) العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز ص ٤٣٢.

(٢) رواه البخاري كتاب الحج، باب حجة الوداع برقم٤٤٠٣، ومسلم ١/ ٨١، كتاب الإيمان برقم ١١٨ عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(٣) رواه مسلم ١/ ٨٢، كتاب الإيمان ١٢١عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم١/ ٢٣٧، وانظر: مدارج السالكين ٢/ ٩٠١.

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم١/ ٢٣٧، والضابط أن الكفر المعرف (الكفر) = يراد به غالبًا الكفر الأكبر، والكفر المنكر في الإثبات يراد به الكفر الأصغر، كما في النصوص أعلاه.

(٦) انظر: مدارج السالكين ٢/ ٨٩٩ وما بعدها، الغلو في الدين ٢٥٨.

ومعرفة ذلك مجنب للغلو في هذا الباب.

٤. ليس كل من وقع في الكفر الأكبر يطلق عليه كافرًا، ففرق عند أهل السنة بين إطلاق الكفر على فعل معين، وبين التكفير، فالكفر هو بيان مرتبة الفعل، والتكفير هو بيان حال الفاعل؛ ولا يكون إلا عند وجود الشروط وانتفاء الموانع، قال ابن تيمية (٧٢٨هـ) -متكلمًا عن بعض إطلاقات الكفر في النصوص-: "اعتقد المستمع أن هذا اللفظ شامل لكل من قاله، ولم يتدبروا أن التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين، وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين، إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، يبين هذا أن الإمام أحمد وعامة الأئمة الذين أطلقوا هذه العمومات لم يكفروا أكثر من تكلم بهذا الكلام بعينه"[١] - يعني القول بخلق القرآن-.

ومن الضوابط التي وضعها أهل السنة في ذلك: قيام الحجة، وانتفاء الشبهة، والتأويل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ): "من ثبت إيمانه بيقين لم يزل عنه اسم الإيمان بمجرد الشك، أو شبهة عرضت أو تأويل تأوله، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة، وإزالة الشبهة"[٢].

ولا ريب أن التحقق من وجود تلك الضوابط لا يقوم به إلا عالم بما تقوم به الحجة، وعالم برتب الشبهات، وأنواع التأويل المقبول والمردود، قال شيخنا صالح آل الشيخ: "إقامة الحجة تحتاج إلى أمرين:

الأول: مقيم الحجة، والثاني: صفة الحجة.

أما المقيم: فهو العالم بمعنى الحجة، العالم بحال الشخص واعتقاده، وأما صفة الحجة فهي أن تكون حجة رسالية بينةً من قول الله تعالى، ومن قول رسوله ﷺ، أما

(١) مجموع الفتاوى ١٢/ ٤٨٧.

(٢) المصدر السابق ١٢/ ٥٠١.

إن كانت عقلية -وليس هذا المأخذ العقلي من النص- فإنه لا يكتفى بها في إقامة الحجة، بل لا بد أن تكون رسالية"[1].

المسألة الثانية: الغلو في الولاء والبراء:

الولاء هو الحب والنصر، والبراء البغض والبعد[2]، فالولاء: حب الله ورسوله، ودين الإسلام وأهله، ونصرة الله ورسوله وأهل الإسلام، والبراء: بغض الكفر وأهله، ومعاداتهم.

والولاء والبراء هو أعظم عرى الإيمان، ومداره على الحب والبغض، حب الإيمان وأهله، وبغض الكفر وأهله، وقد وقع من بعض الغلاة بعض مظاهر الغلو في هذا الباب، ومن ذلك حصر الولاء للجماعة والحزب، والبراء ممن لا ينتمي إليهم، أو الغلو في البراءة من المجتمعات المسلمة[3].

وقد بيّن علماء الإسلام قواعد منهجية في الولاء والبراء تحقق مقصد الوسطية في هذا الباب، والعصمة من الغلو فيه، ومن ذلك:

١. أن مدار الولاء والبراء يقوم على وجود الإيمان وعدم وجوده، فكل من كان فيه إيمان من المؤمنين فله ولاء في ذلك بحسبه، ولا يختص مطلق الولاء بالانخراط في جماعات أو أحزاب معينة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ): "الطائفة التي تتحزب -أي تصير حزبًا- فإن كانوا مجتمعين على ما أمر الله به ورسوله من غير زيادة ولا نقصان فهم مؤمنون، لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، وإن كانوا قد زادوا في ذلك ونقصوا، مثل التعصب لمن دخل في حزبهم بالحق والباطل، والإعراض عمن لم يدخل في حزبهم سواء كان على الحق والباطل، فهذا من التفرق الذي ذمه الله تعالى ورسوله فإن الله ورسوله أمرا بالجماعة والائتلاف، ونهيا عن التفرقة والاختلاف،

(١) شرح الطحاوية ١/ ٥٨٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ١١/ ١٦٠، الولاء والبراء ٩٠.

(٣) انظر: الغلو في الدين ٢١٢، ٢٤٨.

وأمرا بالتعاون على البر والتقوى ونهيا عن التعاون على الإثم والعدوان"[1].

٢. الولاء والبراء متبعض، فليس هو شيء واحد خلافًا للغلاة الذين يرون الولاء والبراء شيئًا واحدًا، فإما ولاء وإما براء، بل قد يكون في المسلم ولاء وبراء بحسب ما عنده من الإيمان والخير والفسق والشر، وهذا من أهم معالم الوسطية في باب الولاء والبراء التي بينها علماء الإسلام.

قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): "فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله فيكون الحب لأوليائه، والبغض لأعدائه، والإكرام لأوليائه، والإهانة لأعدائه، والثواب لأوليائه، والعقاب لأعدائه. وإذا اجتمع في الرجل الواحد خير وشر، وفجور وطاعة، ومعصية وسنة وبدعة: استحق من الموالاة والثواب بقدر ما فيه من الخير، واستحق من المعادات والعقاب بحسب ما فيه من الشر، فيجتمع في الشخص الواحد موجبات الإكرام والإهانة، فيجتمع له من هذا وهذا، كاللص الفقير تُقطع يده لسرقته، ويعطى من بيت المال ما يكفيه لحاجته. هذا هو الأصل الذي اتفق عليه أهل السنة والجماعة، وخالفهم الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم عليه، فلم يجعلوا الناس إلا مستحقًا للثواب فقط، وإلا مستحقًا للعقاب فقط"[2].

وقال ابن القيم (٧٥١هـ): "وعلى هذا على أصول أهل السنة... فإنهم متفقون على أن الشخص الواحد يكون فيه ولاية لله وعداوة من وجهين مختلفين، ويكون محبوبًا لله مبغوضًا له من وجهين أيضًا، بل يكون فيه إيمان ونفاق، وإيمان وكفر، ويكون إلى أحدهما أقرب منه إلى الآخر، فيكون من أهله، كما قال تعالى: ﴿وَلِيَعْلَمَ ٱلَّذِينَ نَافَقُوا۟ ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا۟ قَٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَوِ ٱدْفَعُوا۟ ۖ قَالُوا۟ لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّٱتَّبَعْنَٰكُمْ ۖ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَٰنِ ۚ

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ٩٢.

(٢) مجموع الفتاوى ٢٨/ ٢٠٩.

يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ۗ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٧]"[١].

٣. بيان أن الولاء منه ما هو كفر، ومنه ما ليس كذلك، فليس كل الولاء للكافرين كفرًا مخرجًا عن الملة، وقد قسم بعض أئمة الإسلام الولاء بالنظر إلى النصوص الشرعية قسمين:

القسم الأول: التولي: وهو محبة الكفر وأهله، أو نصرتهم على أهل الإسلام قصدًا لظهور الكفر على الإسلام، وهذا النوع من الولاء كفر أكبر مخرج عن الملّة، وهو الذي ينصرف إليه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [المائدة: ٥١].

القسم الثاني: الموالاة: وهي أن تكون محبة الكفار لأجل الدنيا، وليس لأجل نصرتهم، وهذه ليست كفرًا، لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ يُخْرِجُونَ ٱلرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ ۙ أَن تُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ رَبِّكُمْ إِن كُنتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَٰدًا فِى سَبِيلِى وَٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِى ۚ تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَأَنَا۠ أَعْلَمُ بِمَآ أَخْفَيْتُمْ وَمَآ أَعْلَنتُمْ ۚ وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [الممتحنة: ١]، قال العلماء: نادى الله باسم الإيمان من اتخذ المشركين والكفار أولياء بإلقاء المودة إليهم، كما جاء في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت في حاطب بن أبي بلتعة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عندما كتب للمشركين يخبرهم بأن النبي ﷺ وأصحابه قادمون إليهم، فقد استفسر منه ﷺ: «ما حملك على ما صنعت؟»[٢]، فدل ذلك على اعتبار القصد؛ لأنه إن كان القصد ظهور المشركين على المسلمين فهذا كفر أكبر ونفاق، وإن قصدًا آخر فله حكمه، وحاطب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لم يزل مؤمنًا، ولهذا منع النبي ﷺ من قتله، فإلقاء المودة

(١) مدارج السالكين ١/ ٢٩٢.

(٢) رواه البخاري ٨/٥٧، كتاب الاستئذان، باب من نظر في كتاب ممن يحذر على المسلمين ليستبين أمره، رقم ٦٢٥٩، ومسلم٤/ ١٤٩٤، كتاب فضائل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ برقم ٢٤٩٤ عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

للكفار، وموالاتهم لها أقسام، فليست قسمًا واحدًا[1].

المسألة الثالثة: الغلو في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

يشغل مبحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيزًا في كتب عقائد أهل السنة على اعتبار اختلاف منهج أهل السنة والجماعة فيه عن غيرهم، قال شيخ الإسلام في آخر العقيدة الواسطية -لما بين أصول أهل السنة -: "ثم هم مع هذه الأصول يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر على ما توجبه الشريعة".

وقد بيّن الشراح أن هذه الجملة من شيخ الإسلام يراد بها مخالفة من يترك الأمر والنهي وذلك بقوله: "يأمرون... وينهون"، كما يُراد بها مخالفة طريقة الخوارج والمعتزلة الذين خالفوا طريقة الصحابة في هذا الأصل في قوله: "على ما توجبه الشريعة"، فالخوارج يأمرون وينهون لكن لا على ما توجبه الشريعة، بل غلوا في هذا الباب، وقد كان من مظاهر غلوهم أن أدرجوا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الخروج على ولاة الجور.

ومع بيان علماء المسلمين لضوابط الأمر والنهي من العلم، والرفق والصبر، فقد بينوا أن إنكار المنكر على درجات -كما ذكر ذلك ابن القيم (٧٥١هـ)-:

الأولى: أن يزول ويخلفه ضده.

الثانية: أن يقل وإن لم يزل بجملته.

الثالثة: أن يخلفه ما هو مثله.

الرابعة: أن يخلفه ما هو شر منه.

فالدرجتان الأوليان مشروعتان، والثالثة موضع اجتهاد، والرابعة محرمة[2]، فليس كل منكر يجب إنكاره إلا في حال اليقين أو غلبة الظن بأنه سيزول أو يقل،

(١) انظر: شرح الأصول الثلاثة لشيخنا صالح آل الشيخ ٤٠.

(٢) انظر: إعلام الموقعين ٤/ ٤٩٩.

أو لن يُحدِث ضررًا، أما إن كان يحدث ضررًا أكبر من المنكر نفسه فهذا لا يجوز الإقدام على إنكاره.

والذي دل عليه التاريخ أن الخروج على ولاة الأمر يُحدث من الضرر أكبر من ضرر إزالتهم، قال ابن تيمية (٧٢٨هـ) بقوله: "ولهذا لا يجوز إنكار المنكر بما هو أنكر منه؛ ولهذا حرّم الخروج على ولاة الأمر بالسيف؛ لأجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن ما يحصل بذلك من فعل المحرمات وترك الواجب أعظم مما يحصل بفعلهم المنكر والذنوب"(١)، وذلك أن هذا الخروج يترتب عليه - كما يقول القرطبي - "استبدال الأمن بالخوف، وإراقة الدماء، وانطلاق أيدي السفهاء، وشن الغارات على المسلمين، والفساد في الأرض"(٢)، ولهذا كان أهل السنة والجماعة على القول بتحريم الخروج على ولاة الجور (٣).

وقد بيّن أهل العلم معالم الوسطية في هذا الباب بين الإفراط والتفريط؛ بما يخالف الفرق الضالّة المُضعِفة من شأن هذا الأصل وصولًا إلى تركه، أو الغالية فيه وصولًا إلى الخروج على ولاة أمور المسلمين والتكفير بما ليس مُكفّرًا وإراقة دماء المسلمين.

المطلب الثاني
التأصيل الأصولي وأثره في تحقيق مقصد الوسطية، ونبذ الغلو، والتعصب

كل هذا الغلو الذي ذكر في هذا المبحث والذي قبله يعود إلى أسباب اجتهد أئمة الإسلام في بيانها وعلاجها، وقد تبين بعضها خلال هذه البحث القصير، ومن المعالم الأصولية التي رسمها أهل العلم لتمثل الوسطية، والبعد عن الغلو في الدين

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٤٧٢.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢/ ١٠٩.
(٣) ذكر ذلك ابن حجر في تهذيب التهذيب ٢/ ٢٨٨.

والتعصب المذهبي ما يلي:

المسألة الأولى: أخذ العلم عن أهله المعتبرين:

شدد أهل العلم على أخذ العلم من أهله المعتبرين، فكثيرًا ما تبدأ مظاهر الانحراف ممن يُعدّ عالمًا مجتهدًا، ولا يعتبر كذلك عند أهل العلم العارفين بمراتب الاجتهاد[١]، وقد اشتكى من أولئك من قبْلُ عليُّ بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فقال: "شر الناس لرجل قمش أقاويل[٢] في أوباش[٣] من الناس... ركاب جهالات، سماه أشباه له من الناس عالمًا، فانتصب قاضيًا ضامنًا لتخليص ما التبس على غيره، إن نزلت به إحدى المبهمات هيأ لها حشوًا من رأيه ثم قطع، إن أصاب أخطأ؛ لأنه لا يدري أصاب أم أخطأ، وإن أخطأ لم يعلم، لم يعض على العلم بضرسٍ قاطع فيعلم، ولا سكت عما لم يعلم ليسلم، فويل للدماء والأموال والفروج من أمثاله"[٤].

وقد بيّن أهل العلم أن أنفع طرق العلم الموصلة إلى غاية التحقق به أخذه عن أهله المتحققين، والصبر على الشيوخ في مسائل الإشكال التي قد لا يحيط به طالب العلم، ويذكر أهل العلم لذلك مثلًا ما حصل في قصة الحديبية عندما انقاد الصحابة لحكم رسول الله ﷺ، مع ما نزل عليهم من الحزن والكآبة لشدة الإشكال عليهم والتباس الأمر، لكنهم سلموا، قال الشاطبي (٧٩٠هـ) معلقًا على ذلك: "وصار مثلُ ذلك أصلًا لمن بعدهم؛ فالتزم التابعون في الصحابة سيرتهم مع النبي ﷺ حتى فقهوا، ونالوا ذروة الكمال في العلوم الشرعية، وحسبك من صحة هذه القاعدة[٥] أنك لا تجد عالمًا اشتهر في الناس الأخذ عنه إلا وله قدوة واشتهر في قرنه بمثل ذلك،

(١) انظر: الاعتصام٢/ ٦٧٩.

(٢) قمش: أي جمع من هنا ومن هنا، وقماش كل شيء فتاته، والقَمْش: الرديء من كل شيء، انظر: الصحاح ٣/ ١٠١٦، مقاييس اللغة ٥/ ٢٧، تاج العروس ١٧/ ٣٤٠ مادة قمش.

(٣) أوباش من الناس أي أخلاط متفرقين من الناس، وخصه بعض أهل اللغة: بالرعاع والسَّفلة منهم، انظر: أساس البلاغة ٢/ ٣١٧، تاج العروس٢/ ٢٧، لسان العرب ١/ ٧٩٦ مادة وبش.

(٤) انظر: مختصر تاريخ دمشق لابن منظور١٤/١٦١.

(٥) يعني أخذ العلم عن أهله المعتبرين.

وقلما وجدت فرقة زائغة، ولا أحد مخالف للسنة إلا وهو مفارق لهذا الوصف"[١].

ومن اللطائف المذكورة في هذا الباب ما وقع بين الإمام عماد الدين ابن كثير المفسر (٧٧٤هـ)، وبين إبراهيم بن محمد ابن القيم (٧٦٧هـ)[٢] من منازعة فقال ابن كثير لإبراهيم: أنت تكرهني لأني أشعري، فقال إبراهيم: لو كان من رأسك إلى قدمك شعرٌ ما صدقك الناس في قولك إنك أشعري، وشيخك ابن تيمية[٣].

وكما أن أهل العلم حضّوا على أخذ العلم من المشايخ، فقد حذروا غاية التحذير من أخذه من أصحاب العقائد الفاسدة، فإن ذلك كفيل بإفساد عقائد الطالب، ومما يذكر عن أحد الزنادقة أنه كان يلازم الرافضة والملاحدة، فإذا عوتب في ذلك، قال: إنما أريد أن أعرف أقوالهم، حتى انتهى به الحال إلى العقائد الفاسدة[٤].

المسألة الثانية: تعلم علم أصول الفقه:

وهذا العلم من العلوم الإسلامية المعيارية التي تضبط التعامل مع النصوص الشرعية، وهو في الوقت نفسه علم شرعي منتج للمعرفة الشرعية، ولهذا تضيق بهذا العلم نفوس المتعصبة والغلاة في كل زمان، فالغلاة المعاصرون من أصحاب الأفكار التي تروم تجاوز النصوص أو تفسيرها بما يتوافق مع الأهواء والرغبات يجدون فيه سدًا منيعًا، لأنه علم يبحث في الأدلة الإجمالية التي تعتمد عليها الأحكام وتستنبط منها، بغض النظر عن المذهب الفقهي، وهذا يحول دون التشبث غير القائم على الدليل أو القاعدة الأصولية الصحيحة، ويحد من التعصب المذهبي المجرد عن الدليل، ويتركز الهجوم على الشافعي بكتاباته الأصولية، وقد استغرب هذا الهجوم أحد الحداثيين متسائلًا: "ماذا تقولون في صنيع الأصوليين أيضًا"[٥]، فليس هو

(١) الموافقات ١/ ١٣٩- ١٤٤.

(٢) وهو ابنٌ للعالم المشهور محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية صاحب المؤلفات المشهورة، انظر ترجمته في الدرر الكامنة ١/ ٥٨.

(٣) انظر: الدرر الكامنة ١/٥٨.

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء١٤/٥٩.

(٥) انظر: موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي٥٧.

علم ابتدعه ووضعه الشافعي، بل هو علم كان للشافعي الفضل في أن يقود قاطرة التصنيف فيه فقط.

ومن القواعد التي قعدها علماء الأصول ولها الأثر في كسر حدة التعصب والغلو القول بوجوب تجديد الاجتهاد، قال شيخنا د.عياض السلمي: "وهذه المسألة من أهمّ مسائل الاجتهاد؛ إذْ يترتّبُ على القول الراجح وجوبُ إعادة النظر في أكثر المسائل التي تحدث بعد تغيُّر الأحوال، لاحتمال أنْ تكونَ المصلحةُ فيها قد تغيّرتْ وتبدّلت.

وهذا يكفلُ للفقه الإسلاميّ التجدُّدَ المستمرَّ وعدمَ الوقوف عند اجتهاد المتقدِّمين"[1].

وقد نقل أبو الخطاب (٥١٠هـ) الإجماع على تجديد المجتهد لاجتهاده[2]، وهو واجبٌ في حال بناء المسألة على عرف، ومستحب مطلقًا[3].

ولا شك أن هذا التجديد إنما يكون للفقيه الأصولي العالم بالأدلة ومراتبها، وبطرق الاستنباط، ولهذا لا يعبأ الأصوليون بما يسمى غلق الاجتهاد، بل الاجتهاد عندهم لازم متجدد باقٍ ما بقي التكليف، ولهذا كان علم الأصول علمًا مثريًا كاسرًا لقفل باب إغلاق الاجتهاد، ولهذا قال الذهبي: "أصول الفقه لا حاجة لك به يا مقلِّد، ويا من يزعم أن الاجتهاد قد انقطع، وما بقي مجتهد، ولا فائدة في أصول الفقه إلا أن يصير محصله مجتهدًا به، فإذا عرفه ولم يفك تقليد إمامه لم يصنع شيئًا، بل أتعب نفسه وركب على نفسه الحجة في مسائل"[4].

(١) أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله٤٦٩.

(٢) التمهيد ٣٤١/٤، وانظر: المسودة ٩٦٠/٢.

(٣) انظر: الإجماعات المحكية في مسائل دلالات الألفاظ، والاجتهاد والتقليد، والتعارض والترجيح١٣٠٠ وما بعدها(رسالة دكتوراه).

(٤) زغل العلم ٤١.

المسألة الثالثة: الحث على تعلم لغة العرب:

فهذه الشريعة المباركة عربية ولا يمكن فهمها إلا بفهم لغة العرب، وقد بيّن أئمة الإسلام أن الجهل بلغة العرب هو سبب الانحراف عن الشريعة، فقال الحسن البصري عن بعض المبتدعة (١١٠هـ): "أهلكتهم العُجمة"[١].

وقد كان الأصوليون مدركين للغة العرب وأثرها في معرفة مراد الله تعالى، فكان من أهم الشروط التي اشترطوها في المجتهد هي علمه باللغة العربية

وقد ذكر الشاطبي (٧٩٠هـ) في الموافقات أن المبتدئ في فهم لغة العرب يعتبر مبتدئًا في فهم الشريعة، والمتوسط فيها متوسط في فهم الشريعة، ثم قال عن من قَصُر فهمه في لغة العرب: "وكل من قَصُرَ فهمه لم يعد حجة، ولا كان قوله مقبولا"[٢].

وقد افتتح الشافعي (٢٠٤هـ) كتابه الرسالة ببيان أمور مفصلية يترتب عليها فهم الخطاب الشرعي، ويترتب عليها الخلاف، وهو بيان أهمية لغة العرب، ونزول الوحي على وفقها، وتنوع أساليبها، ولهذا كان تعلم لغة العرب من الدين -كما قال ابن تيمية (٧٢٨هـ)-: "نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يُفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية"[٣]، وقد بيّن الشاطبي في كتابه الاعتصام -الذي يعده بعض العلماء مفتاحًا لمجملات الموافقات- أن الجهل بلغة العرب هو أعظم أسباب الابتداع في الدين[٤]، فالجهل بلغة العرب سبب للوقوع في أنواع من البدع والضلالات والتي منها الغلو في الدين، وتنزيل النصوص في غير منازلها.

(١) انظر: التاريخ الكبير للبخاري٥/٩٣، تهذيب الكمال ١٠/١٢٢.

(٢) الموافقات٥/٥٣.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٥٢٧.

(٤) انظر: الاعتصام ٢/ ٨٠٤.

المسألة الرابعة: الأخذ بالمحكمات، ورد المتشابهات إليها:

القرآن فيه المحكم والمتشابه كما قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران: ٧]، وقد بين أهل العلم أن العبرة ليست بوجود الاستدلال بالقرآن والسنة، بل العبرة أن يكون الاستدلال على وفق قواعد الشريعة، فكم من مستدلٍ بالقرآن معتضدٍ على متشابهات تاركٍ للمحكمات، ولهذا حث أهل العلم على الأخذ بالمحكمات، ورد المتشابهات إليها، لأن هذا الباب من أعظم الأبواب التي نفذ منها الانحراف إلى الشريعة، فقد استدل الخوارج بمتشابه من القرآن دون رده إلى محكمه، كما في استدلالهم على أن فاعل الكبيرة مخلد في النار بمثل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٩٣].

وقد بيّن أئمة الإسلام أن النصوص يصدّق بعضها بعضًا فتؤخذ النصوص كلها، ومن المعالم الظاهرة للأخذ بالمتشابه دون المحكم، وللأخذ ببعض الكتاب دون بعض، ما قاله الشاطبي (٧٩٠هـ): "من اتباع المتشابهات الأخذ بالمطلقات قبل النظر في مقيداتها، أو في العمومات من غير تأمل، هل لها مخصصات أم لا؟ وكذلك العكس؛ بأن يكون النص مقيدًا فيطلق، أو خاصًّا فيعم بالرأي من غير دليل سواه، فإن هذا المسلك رمي في عماية، واتباع للهوى في الدليل، وذلك أن المطلق المنصوص على تقييده مشتبه إذا لم يقيد، فإذا قُيِّد صار واضحًا..."[(١)].

ولهذا اشتد نكير الأصوليين على من أجاز الهجوم بالعمل بالعام دون تريث وإفساح النظر للبحث عن مخصصه، بل نقل الغزالي (٥٠٥هـ)[(٢)]، وابن الحاجب (٦٤٦هـ)[(٣)]، وغيرهما[(٤)] الإجماع على امتناع العمل بالعام دون البحث عن مخصصه، ونقل في المسألة خلاف، وبين بعض أهل العلم أن ذلك ليس خلافًا

(١) الاعتصام ٣١٢١٢/١.

(٢) المستصفى ١٧٦/٢.

(٣) مختصر ابن الحاجب بشرحه رفع الحاجب ٤٤٤/٣، ونقل الاتفاق في المنتهى ص١٤٤.

(٤) انظر: لباب المحصول ٦٠٣/٢، وزبدة الوصول٤٩.

حقيقيًا، فالغزالي وغيره ممن نقل الإجماع إنما يعنون بذلك جمهرة المتعلمين الذين لم يحيطوا بمدارك الأدلة، فهجومهم على العمومات دون بحث عن مخصصاتها قد يجعلهم يعملون بما لم يرده الله تعالى، بخلاف العالم المجتهد الذي اجتمعت فيه شروط الاجتهاد، فمثله يتوقف برهة من الزمان تطول أو تقصر وقد لا تتجاوز اللحظات لينظر في المخصصات بقوته العلمية الفعلية حفظًا أو بقوته العلمية القريبة من الفعل بمعرفته بمظان وجود المخصصات[1].

ولهذا قال ابن القيم (٧٥١هـ) عن الخوارج:

من لي بشبه خوارج قد كفروا ... بالذنب تأويلًا بلا إحسان

ولهم نصوص قصروا في فهمها ... فأتوا من التقصير في العرفان[2]

فللخوارج نصوص يستدلون بها، لكن ليست العبرة بالدليل دون معرفة طريقة الاستدلال، وهذا يبين أهمية معرفة طرق الاستدلال التي أصّلها العلماء في علم أصول الفقه، وقد قال أحد شيوخنا من علماء الأصول، وهو الشيخ عبدالله الغديان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "علم الأصول سور النصوص من اللصوص".

المسألة الخامسة: التكليف بالشريعة قائم على شروط:

أكد أهل العلم على شرطين أساسيين منها، وهما شرط العلم، وشرط القدرة، فليس كل تكليف يجب القيام بمقتضاه إلا مع وجود القدرة على فعله، فكونه من مقتضيات الشريعة علمًا، لا يعني أنه مقتضى الشريعة في حال عدم الإمكان، قال ابن تيمية (٧٢٨هـ): "الأمر والنهي الذي يسميه بعض العلماء التكليف الشرعي هو مشروط بالممكن من العلم والقدرة، فلا تجب الشريعة على من لا يمكنه العلم كالمجنون والطفل، ولا تجب على من يعجز كالأعمى والأعرج والمريض في الجهاد؛ وكما لا تجب الطهارة بالماء والصلاة قائمًا والصوم وغير ذلك على من يعجز عنه

(١) انظر: الإجماعات المحكية في مسائل دلالات الألفاظ، والاجتهاد والتقليد، والتعارض والترجيح ص٧٨٣ وما بعدها (رسالة دكتوراه).

(٢) النونية ١٣٨.

سواء قيل: يجوز تكليف ما لا يطاق أو لم يجز؛ فإنه لا خلاف أن تكليف العاجز الذي لا قدرة له على الفعل بحالٍ غير واقع في الشريعة بل قد تسقط الشريعة التكليف عمن لم تكمل فيه أداة العلم والقدرة تخفيفًا عنه وضبطًا لمناط التكليف، وإن كان تكليفه ممكنًا كما رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم وإن كان له فهم وتمييز؛ لكن ذاك لأنه لم يتم فهمه"[1].

وقال الشاطبي (٧٩٠هـ): "ثبت في الأصول أن شرط التكليف أو سببه القدرة على المكلف به، فما لا قدرة للمكلف عليه لا يصح التكليف به شرعًا وإن جاز عقلا"[2].

والعلم بمثل هذه الشروط يفتح آفاقًا في فهم الشريعة، والتكليف بمقتضاها، فليس كل ما هو من الشريعة يجب تطبيقه في كل زمان ومكان على الأفراد بل ذلك مشروط بالتمكن من الفعل.

وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان والأفراد والمجتمعات، وهذا أثرٌ من آثار رفع الحرج في هذه الشريعة المباركة، ورفع الإصر عنهم.

قال ابن القيم (٧٥١هـ): "أحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكن من العلم والقدرة"[3]، وقال: "والفقيه من يُطبِّق بين الواقع والواجب، وينفِّذ الواجب بحسب استطاعته، لا من يلقي العداوة بين الواجب والواقع، فلكل زمان حكم، والناس بزمانهم أشبه منهم بآبائهم"[4].

هذا جانب من جهود الأئمة في توطيد الوسطية التي جاء بها دين الإسلام، وقيامهم بالبيان والتعليم، فما أعظم أثرهم علينا، ونسأل الله تعالى أن يوفقنا للقيام بحقهم والأخذ منهم، ونشر علمهم.

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٣٤٥.
(٢) الموافقات ٢/ ١٧١.
(٣) إعلام الموقعين٦/ ١٣٨.
(٤) المصدر السابق ٦/ ١٣٩.

الخاتمة

بعد هذه الجولة المختصرة في بيان موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي والغلو في الدين، ألقي الضوء على أبرز معالمه ونتائجه:

- يراد بالتعصب المذهبي: الدفاع عن المذهب، واعتقادُ خطأِ كل ما خالفه، واعتقاد أن الحق لا يكون خارج المذهب، دون اعتبار للأدلة، ويتبع ذلك معاملة المخالف بما يغضّ منه.
- ويراد بالتمذهب: التزام العامي أو من لم يبلغ درجة الاجتهاد مذهبًا معينًا التزامًا كاملًا بأن يأخذ برخصه وعزائمه، أو التزامًا أكثريًا بأن يأخذ بالمذهب في أكثر المسائل.
- من الفروق بين التمذهب والتعصب المذهبي: أن التمذهب يعني اتخاذ مذهب لأغراض منها: التدرج والترقي في الفقه، وكونه وسيلة إلى الدليل، وقد يكون مقرونًا بالتعصب، فيصير تعصبًا مذهبيًا، وعليه يكون التمذهب أعم من جهة خلوه عن التعصب.
- من مظاهر التعصب المذهبي اعتبار أقوال المذهب دون الدليل، واعتبار كل نص خالف المذهب منسوخًا أو مؤولًا، ووضع الأحاديث لمصلحة المذهب.
- أن السلف الصالح وأئمتهم الذين تمسكوا بالمنهج الوسطي قد حذروا من الغلو والتعصب المذهبي، وجماع كلامهم في ذلك قول الإمام مالك بن أنس رَحِمَهُ ٱللَّهُ: (ما من أحد إلا ويُؤخذ من قوله ويُترك إلا صاحب هذا القبر، وأشار إلى قبر النبي ﷺ).
- من الأسباب التي تؤدي إلى التعصب المذهبي، الغلو في الأئمة، واتباع الهوى،

والجدال والمراء، وحب الظهور على المخالف، والبغي عليه، والضعف العلمي، والنشوء في بلد متمذهب بمذهب معين.

- أن علماء الأصول قد بينوا القواعد التي يثمر تطبيقها في إنهاء التعصب المذهبي أو التقليل منه، من تلكم القواعد: قاعدة مراتب الخلاف وطرق التعامل معها، وقاعدة عدم اعتقاد العصمة للعلماء، وقاعدة ترك الالتزام بمذهب معين بالنسبة للعلماء.
- من آثار التعصب المذهبي فتح باب الحيل المذمومة ورد النصوص وتأويلها، والتفرقة والخصومة بين المسلمين، وغلق باب الاجتهاد.
- الغلو: مجاوزة الحد والقدر المشروع إلى ما ليس بمشروع.
- من ملامح الغلو التشدد في تفسير الأمور بما يتعارض مع مقاصد الشريعة، وإلزام النفس والآخرين بما لم يوجبه الله تعالى عليهم، وقد يكون الغلو متعلقًا بالحكم على الآخرين بالكفر والمروق من الدين بما ليس كذلك.
- من الأبواب التي عالج الغلو فيها السلف الصالح عبر مقصد الوسطية باب الأسماء والأحكام، وباب الولاء والبراء، وباب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- من قواعد الأصول التي تعين على تجنب الغلو والتعصب المذهبي: أخذُ العلم عن أهله المعتبرين، والحث على تعلم لغة العرب، والأخذ بالمحكمات، ورد المتشابهات إليها، والتكليف بالشريعة قائم على شروطه.

توصيات:

إن الحاجة إلى تحقيق مقصد الوسطية أشد من أي وقت مضى؛ ذلك أن العالم الإسلامي يمر بمرحلة حرجة من مراحله التاريخية حيث الغلو والتعصب، وهذا الوضع يستدعي حلولًا فاعلة بحجم العالم الإسلامي، ومن هنا أوصي بما يأتي:

- ربط الشباب بالمنهج الوسطي الذي درج عليه السلف الصالح.
- إقامة مؤتمرات وندوات حول تطبيقات السلف العملية لمنهج الوسطية في عباداتهم، وعاداتهم، وفي محاكمهم، وفتاويهم، وعقودهم، وتعاملاتهم كافة.
- توجيه الدراسات العليا في الجامعات الإسلامية نحو مزيد من الاهتمام بموضوع الوسطية في الرسائل العلمية التي يقدمها طلاب العلم والباحثون.
- وضع جائزة بحثية عن الوسطية على مستوى العالم الإسلامي، ويتم طلب دراسة مظاهر الوسطية لدى شعوب دول العالم الإسلامي الأمر الذي سيزيد من مستوى الوعي الاجتماعي حول الوسطية.

أسال الله أن ينفع بهذا البحث، وأن يجنبنا طرق الغواية والضلال، وأن يميتنا على الإيمان والسنة، ويوفقنا وإخواننا المسلمين لما فيه رضاه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١. الاتباع، ابن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)، تحقيق / محمد عطا الله حنيف - عاصم بن عبدالله القريوتي، دار عالم الكتب، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي(ت: ٦٣١هـ)، ضبطه إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري(ت: ٤٥٧هـ)، صححه/ أحمد شاكر، مكتبة الإمام البخاري، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٤. إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي(ت: ٤٧٤هـ)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

٥. إحياء علوم الدين المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، المكتبة التجارية، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٦. الإجماعات المحكية في مسائل دلالات الألفاظ، والاجتهاد والتقليد، والتعارض والترجيح، ماجد بن عبدالله الجوير، رسالة دكتوراه مقدمة إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض في العام الجامعي ١٤٣٤- ١٤٣٥هـ.

٧. الآداب الشرعية والمنح المرعية المؤلف: محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، أبو عبدالله، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ) تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعمر القيّام، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ.

٨. أُصُولُ الفِقهِ الذي لا يَسَعُ الفَقِيه جَهلهُ المؤلف: عياض بن نامي بن عوض السلمي الناشر: دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٩. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن المؤلف: محمد الأمين بن محمد المختار

بن عبدالقادر الجكني الشنقيطي (ت: ١٣٩٣هـ) الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان عام النشر: ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

١٠. إعلام العباد بحقيقة فتح باب الاجتهاد، المؤلف / محمد عيد عباسي، المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١١. الاعتصام المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) تحقيق: سليم بن عيد الهلالي الناشر: دار ابن عفان، السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٢. الإعلام بقواطع دين الإسلام، المؤلف/ أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت: ٩٧٤هـ)، تحقيق: محمد عواد العواد، دار التقوى/ سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٨م.

١٣. إعلام الموقعين عن رب العالمين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) تحقيق: مشهور حسن سلمان، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

١٤. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ) المحقق: ناصر عبدالكريم العقل الناشر: دار عالم الكتب، بيروت، لبنان الطبعة: السابعة، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٥. الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

١٦. الإيمان، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت:

٧٢٨هـ) المحقق: محمد ناصر الدين الألباني الناشر: المكتب الإسلامي، عمان، الأردن الطبعة: الخامسة، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

١٧. البحر المحيط في أصول الفقه المؤلف: أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ) تحرير: عمر بن سليمان الأشقر، والدكتور/ عبدالستار أبو غدة، وعبدالقادر العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

١٨. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ) وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ١٤١٨هـ.

١٩. البرهان في أصول الفقه المؤلف: عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين (ت: ٤٧٨هـ) المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٠. بيان الدليل على بطلان التحليل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢١. بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب المؤلف: محمود بن عبدالرحمن (أبي القاسم) ابن أحمد بن محمد، أبو الثناء، شمس الدين الأصفهاني (ت: ٧٤٩هـ) المحقق: محمد مظهر بقا الناشر: دار المدني، السعودية الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٢. تاج العروس من جواهر القاموس المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ) المحقق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الهداية.

٢٣. المعجم الوسيط المؤلف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبدالقادر / محمد النجار) الناشر: دار الدعوة.

٢٤. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) المحقق: عمر عبدالسلام التدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٢٥. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه المؤلف: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ) المحقق: د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

٢٦. التمذهب، د. خالد الرويتع، دار التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.

٢٧. التمذهب، دراسة تأصيلية للمسائل المتعلقة بالتمذهب، عبدالفتاح اليافعي، دار الجيل، الطبعة الثانية.

٢٨. التنبيه على مشكلات الهداية، ابن أبي العز الحنفي (ت: ٧٩٢هـ)، تحقيق: عبدالحكيم شاكر، أنور أبو زيد، مكتبه الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٩. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل المؤلف: عبدالرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي اليماني (ت: ١٣٨٦هـ) مع تخريجات وتعليقات: محمد ناصر الدين الألباني - زهير الشاويش - عبدالرزاق حمزة الناشر: المكتب الإسلامي الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٣٠. تهذيب التهذيب المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٥هـ.

٣١. تهذيب اللغة المؤلف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (ت: ٣٧٠هـ) المحقق: محمد عوض مرعب الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الأولى، ٢٠٠١م.

٣٢. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه =

صحيح البخاري المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٣. جامع بيان العلم وفضله المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر بن عاصم النمري القرطبي (ت: ٤٦٣هـ) تحقيق: أبي الأشبال الزهيري الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٣٤. جمع الجوامع، لتاج الدين ابن السبكي، علق عليه: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٣٥. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة المؤلف: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ) لا يوجد اسم للدار التي طبعته.

٣٦. رد المحتار على الدر المختار المؤلف: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: ١٢٥٢هـ) الناشر: دار الفكر- بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٣٧. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب المؤلف: تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ) المحقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود الناشر: عالم الكتب - لبنان / بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م-١٤١٩هـ.

٣٨. رفع الملام عن الأئمة الأعلام المؤلف: تقي الدين شيخ الإسلام أبو العَباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ) مطبوع ضمن مجموع فتاوى ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية.

٣٩. الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٥هـ)، تحقيق: أحمد

محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٠. زغل العلم المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) تحقيق: محمد بن ناصر العجمي الناشر: مكتبة الصحوة الإسلامية.

٤١. السنن الكبرى المؤلف: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ) حققه وخرج أحاديثه: حسن عبدالمنعم شلبي أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط قدم له: عبدالله بن عبدالمحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٤٢. سير أعلام النبلاء المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (ت: ٧٤٨هـ) المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٤٣. شرح العقيدة الطحاوية المؤلف: صدر الدين محمد بن علاء الدين عليّ بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذرعي الصالحي الدمشقي (ت: ٧٩٢هـ) تحقيق: د. عبدالله التركي، وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٤٤. شرح العمد، المؤلف: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت: ٤٣٦هـ)، تحقيق / د. عبدالحميد أبو زنيد، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤٥. شرح الإلمام، ابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ)، تحقيق: محمد خلّوف عبدالله، دار النوادر، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ.

٤٦. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لأحمد بن إدريس القرافي، (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

٤٧. شرح الكوكب المنير المؤلف: تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز

بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت: ٩٧٢هـ) المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد الناشر: مكتبة العبيكان الطبعة: الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٨. شرح اللمع، أبو إسحاق إبراهيم الشيرازي، (ت: ٤٧٦هـ)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٩. العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء البغدادي الحنبلي(ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور/ أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٥٠. الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، د. عبدالرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

٥١. الفتاوى الكبرى لابن تيمية المؤلف: تقي الدين أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م.

٥٢. فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، لعبدالعلي بن محمد نظام الدين الأنصاري، مطبوع مع المستصفى، دار الفكر.

٥٣. صفة الفتوى والمفتي والمستفتي، أحمد بن حمدان الحراني (ت: ٦٩٥هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ.

٥٤. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي المعروف بالعز بن عبدالسلام (ت: ٦٦٠هـ)، دار المعرفة، بيروت.

٥٥. القواعد النورانية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: أحمد الخليل، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٥٦. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المؤلف: أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت: ١٠٩٤هـ) المحقق: عدنان

درويش - محمد المصري الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.

٥٧. لسان العرب المؤلف: محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت: ٧١١هـ) الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤١٤هـ.

٥٨. متن القصيدة النونية المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ) الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة الطبعة: الثانية، ١٤١٧هـ.

٥٩. مجموع الفتاوى المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ) المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

٦٠. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، مجموعة محققين، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٦١. المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب المؤلف: بكر بن عبدالله أبو زيد بن محمد بن عبدالله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد (ت: ١٤٢٩هـ) الناشر: دار العاصمة - مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ.

٦٢. المستصفى المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ) تحقيق: د. محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٦٣. مفاتيح الغيب، المؤلف: أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت: ٦٠٦هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠هـ

٦٤. شرح مختصر الروضة المؤلف: سليمان بن عبدالقوي بن الكريم الطوفي

الصرصري، أبو الربيع، نجم الدين (ت: ٧١٦هـ) المحقق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

٦٥. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ المؤلف: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ) المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٦٦. المسودة في أصول الفقه المؤلف: آل تيمية [بدأ بتصنيفها الجدّ: مجد الدين عبدالسلام بن تيمية (ت: ٦٥٢هـ)، وأضاف إليها الأب، عبدالحليم بن تيمية (ت: ٦٨٢هـ)، ثم أكملها الابن الحفيد: أحمد بن تيمية (٧٢٨هـ)، تحقيق: الدكتور/ أحمد بن إبراهيم بن عباس، دار الفضيلة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٦٧. معجم مقاييس اللغة المؤلف: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت: ٣٩٥هـ) المحقق: عبدالسلام محمد هارون الناشر: دار الفكر عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٦٨. المنقذ من الضلال المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ) بقلم: الدكتور عبدالحليم محمود الناشر: دار الكتب الحديثة، مصر.

٦٩. الموافقات المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

٧٠. موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي، عرض ونقد، د.أحمد قوشتي عبدالرحيم، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

٧١. الوافي بالوفيات المؤلف: صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبدالله الصفدي (ت: ٧٦٤هـ) المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى الناشر: دار إحياء التراث - بيروت عام النشر: ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

٧٢. الواضح في أصول الفقه، لعلي بن عقيل البغدادي الحنبلي(ت: ٥١٣هـ)،

تحقيق: الدكتور/ عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٧٣. الولاء والبراء في الإسلام، المؤلف / محمد بن سعيد القحطاني، تقديم / عبدالرزاق عفيفي، دار طيبة، الطبعة السادسة ١٤١٣هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ١٥
مدخل إلى البحث ٢٠
المبحث الأول: موقف أئمة الإسلام من التعصب المذهبي، وفيه تمهيد، وثلاثة مطالب: ٢١
التمهيد: بيان المراد بالتعصب المذهبي، والتمذهب والفرق بينه وبين التمذهب. ٢١
المطلب الأول: كلام الأئمة في نبذ التعصب المذهبي وبيانهم لأسبابه ٢٣
المطلب الثاني: تأصيل الأئمة للمسائل الأصولية التي تنبذ التعصب المذهبي .. ٣٢
المطلب الثالث: بيان أئمة الإسلام لآثار التعصب المذهبي وعلاجهم لها ... ٤٠
المبحث الثاني: بعض مظاهر الغلو وجهود أئمة الإسلام في التأصيل الأصولي وأثره في تحقيق مقصد الوسطية، ونبذ الغلو، والتعصب، وفيه تمهيد ومطلبان: ٤٦
التمهيد: التعريف بالغلو ٤٦
المطلب الأول: بعض مظاهر الغلو في الدين، وعلاجها ٤٧
المطلب الثاني: التأصيل الأصولي وأثره في تحقيق مقصد الوسطية، ونبذ الغلو، والتعصب ٥٥
الخاتمة ٦٣
قائمة المصادر والمراجع ٦٦

فائدة : تربية النفس

على العاقل أن يحصي على نفسه مساويها في الدين وفي الأخلاق وفي الآداب، فيجمع ذلك كله في صدره أو في كتاب، ثم يكثر عرضه على نفسه، ويكلفها إصلاحه، فكلما أصلح شيئاً محاه، وكلما نظر إلى محوٍ استبشر.

الأدب الصغير، لابن المقفع، (ص:٣).

ولطائف الفوائد، للدكتور سعد الخثلان، (ص٣٩٣).

حكم إخراج زكاة الفطر من التمر

إعداد:
د. عمر بن عبدالعزيز السعيد
أستاذ الفقه المشارك بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية
فرع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالأحساء

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أدى الأمانة، وبلّغ الرسالة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حق الجهاد، صلى الله عليه وعلى آله الأطهار، وصحبه الأخيار، من المهاجرين والأنصار، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وسلّم تسليمًا كثيرًا.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ [النساء: ١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَقُولُواْ قَوۡلٗا سَدِيدٗا ٧٠ يُصۡلِحۡ لَكُمۡ أَعۡمَٰلَكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡ ذُنُوبَكُمۡۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ فَازَ فَوۡزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلۡتَنظُرۡ نَفۡسٞ مَّا قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الحشر: ١٨]. أما بعد.

فإن من فضل الله تعالى على عباده المؤمنين أن شرع لهم زكاة الفطر بعد صيامهم لشهر رمضان المبارك، وقد جاء في الحديث ذكر أنواع من الأطعمة تُخرج منها زكاة الفطر، ونظرًا لتغير حال بعض الأطعمة من زمن إلى زمن، فقد كانت في أزمنة سابقة تُعدّ قوتًا وغذاءً رئيسًا، فأصبحت نوعًا من الحلوى، ومن بين تلك الأطعمة التمر، وقد حصل جدل بين بعض أهل العلم عبر وسائل التواصل الاجتماعي، في تخريج حكم إخراج زكاة الفطر من التمر على كلام المتقدمين من الفقهاء، ما بين:

مجيز ومؤيد، وبين محرم ومانع، فأحببت أن أكتب فيها بحثًا، أستقصي فيه أقوال أهل العلم في المسألة، فاستعنت بالله تعالى وجاء البحث بعنوان: **حكم إخراج زكاة الفطر من التمر.**

ضابط الموضوع: البحث يتعلق بحكم إخراج زكاة الفطر من التمر دون ما يتعلق بمقداره أو غير ذلك.

أسباب اختيار الموضوع:

هناك جملة من الأسباب دعتني لاختيار هذا الموضوع، أهمها:

١. أن الموضوع يمس واقع الناس؛ فقد حصل جدل بين أهل العلم في تخريج حكمها على كلام الفقهاء السابقين، ولأنه يتعلق بشعيرة عظيمة يتحرّى المسلم إخراج ما تبرأ به ذمته، أحببت أن أبيّن آراء أهل العلم فيها.

٢. أن التمر منصوص عليه في أحاديث زكاة الفطر، ويُعدّ غذاءً رئيسًا إلى عهد قريب؛ ونظرًا لما أنعم الله تعالى به على عباده فقد تغير الحال، وأصبح نوعًا من الحلوى، وهذا ما جعل الآراء نحوه متباينة، مما يتطلب الاستقصاء في كلام أهل العلم، وبيان عللهم، وأدلتهم، وهذا شأن البحوث العلمية.

الدراسات السابقة:

الأحكام الفقهية المتعلقة بالتمر ولم يتيسر لي الوقوف عليه.

كما كتب جملة من الباحثين عن أحكام زكاة الفطر وإخراجها بالنقد، وغير ذلك، لكني لم أقف حال كتابتي في الموضوع على من خصَّ حكم إخراجها من التمر ببحث مستقل.

خطة البحث:

انتظم عقد هذا البحث على: مقدمة: وتمهيد، ومطلبين، وخاتمة، والفهرس، وهذا تفصيلها.

المقدمة، وتشمل:

أسباب اختيار الموضوع.

الدراسات السابقة.

خطة البحث.

منهج البحث.

التمهيد، وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف زكاة الفطر وبيان حكمها، وحكمتها.

الفرع الثاني: تعريف التمر وفضله وفوائده.

المطلب الأول: حكم إخراج زكاة الفطر من التمر إذا كان قوتًا لأهل البلد.

المطلب الثاني: حكم إخراج زكاة الفطر من التمر إذا لم يكن قوتًا لأهل البلد.

الخاتمة، واشتملت على أهم النتائج.

الفهرس ويشمل:

فهرس المراجع والمصادر.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

اعتمدت في البحث على المنهج الاستقرائي، وسرت في البحث على المنهج الآتي:

١. أبيّن المراد بالمسألة -إن احتاجت إلى ذلك- قبل بيان حكمها؛ ليتضح المقصود من دراستها.

٢. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فأذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانّه المعتبرة.

٣. إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، فأتّبع ما يلي:

- تحرير محل الخلاف، إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.
- ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم. ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.
- الاقتصار على المذاهب الفقهية الأربعة، والحرص على توثيق الأقوال من كتب المذهب نفسه، وإذا لم أقف على المسألة فأسلك بها مسلك التخريج.
- استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يُجاب به عنها إن كانت ثمّة إجابة.
- الترجيح مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

٤. الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصيلة، في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع.

٥. كتابة الآيات بخط المصحف، مع بيان اسم السورة، ورقم الآية.

٦. تخريج الأحاديث والآثار مع بيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها -إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما- فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها.

٧. جعل الخاتمة عبارة عن ملخص للبحث، تعطي فكرة واضحة عما تضمنه البحث، مع إبراز أهم النتائج.

٨. إتباع البحث بالفهرس حسب المتبع.

ولا يسعني في هذه المقدمة إلا أن أتوجه بخالص الشكر وأوفاه لله تعالى على ما يسّر وأعان، وأسأله أن يجعله خالصًا لوجه الكريم، وأن ينفع به عموم المسلمين، إنه سميع مجيب.

التمهيد

وفيه فرعان:

الفرع الأول
تعريف زكاة الفطر وبيان حكمها وحكمتها

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: تعريف زكاة الفطر

سنُعرِّف زكاة الفطر باعتبار مفردتيها، وباعتبارها مركبًا.

أولًا: تعريف زكاة الفطر باعتبار مفردتيها: الزكاة، والفطر.

تعريف الزكاة: الزكاة أصلها زكى، والزَّاء والكاف والحرف المعتلّ أصل يدل على نماء وزيادة، ويقال: الطهارة زكاة المال، سمِّيت بذلك؛ لأنها مما يرجى به زكاء المال، وهو زيادته ونماؤه، وقال بعضهم سميت زكاة؛ لأنها طهارة، وحجة ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، والأصل في ذلك كله راجع إلى هذين المعنيين، وهما النماء والطهارة[١].

تعريف الفطر: الفاء والطاء والراء أصل صحيح يدل على فتح شيء وإبرازه، ومن ذلك الفطر من الصوم، والفَطْر: الشَّق، والفطرة: صدقة الفطر، والخلقة التي خلق عليها المولود في رحم أمه[٢].

(١) مقاييس اللغة، (٥٢٩/١)، مادة (زكى). لسان العرب، (٣٥٨/١٤). مادة (زكا).

(٢) مقاييس اللغة، (٣٥٨/٢)، مادة (فطر). القاموس المحيط، (ص١٢٥٣-١٢٥٤). مادة (فطر).

ثانيًا: تعريف زكاة الفطر باعتبارها مركبًا.

تعريف زكاة الفطر سأتناول تعريف زكاة الفطر عند كل مذهب ثم أذكر التعريف المختار:

- تعريف الحنفية: اسم لما يعطى من المال بطريق الصلات والعبادة ترحمًا مقدرًا[١].

ومما يؤخذ عليه: أنه جعل المُخرج من المال، ولم يخصّوه بالطعام؛ بناءً على مذهبهم في جواز إخراج القيمة، وهذا خلاف المنصوص عليه في الحديث كما سيأتي.

- تعريف المالكية: إعطاء مسلم فقير لقوت يوم الفطر صاعًا من غالب القوت[٢].

وهو تعريف جيد، شمل المُخرج، والمقدار، والمعطى، فقد ذكر المخرج بقوله: من غالب القوت. وذكر المقدار بقوله: صاعًا. وذكر الصنف المعطَى بقوله: مسلم فقير.

- تعريف الشافعية: لم أقف لهم على تعريف اصطلاحي لزكاة الفطر، لكن ورد في تعريفهم للزكاة قولهم: اسم لما يُخرج عن مال أو بدن[٣]، وهو شامل لزكاة المال، وزكاة البدن، فيمكن أن يؤخذ منه تعريف زكاة الفطر فيقال: اسم لما يُخرج عن بدن.

- تعريف الحنابلة: صدقة تجب بالفطر من رمضان[٤].

ويؤخذ على تعريف الشافعية والحنابلة أنهما لم يذكرا نوع المخرج، ولا مقداره، ولا الصنف المعطى.

(١) تبيين الحقائق، (٣٠٦/١).
(٢) شرح حدود ابن عرفه، (ص٧٨). الفواكه الدواني، (٣٤٧/١).
(٣) تحفة المحتاج، (٢٠٨/٣).
(٤) كشاف القناع، (٢٤٦/٢).

ولعل تعريف المالكية أقرب التعاريف.

مناسبة الإضافة:

قال ابن حجر: "وأضيفت الصدقة للفطر؛ لكونها تجب بالفطر من رمضان، وقال ابن قتيبة: المراد بصدقة الفطر صدقة النفوس، مأخوذة من الفطرة التي هي أصل الخلقة. والأول أظهر؛ ويؤيده قوله في بعض طرق الحديث: «زكاة الفطر من رمضان»[1]"[2]، وتسمى صدقة الرأس، وزكاة البدن[3].

المسألة الثانية: حكم زكاة الفطر

زكاة الفطر واجبة دل على وجوبها: الكتاب، والسنة، والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ [الأعلى: ١٤-١٥].

وجه الاستدلال: ورد عن جماعة من السلف أن المراد بقوله: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن تَزَكَّىٰ﴾ أنها زكاة الفطر. وقوله: ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِۦ فَصَلَّىٰ﴾ أنها صلاة العيد[4].

واعترض عليه: بأن السورة مكية في قول الجمهور، وزكاة الفطر، وصلاة العيد، إنما شرعتا في المدينة[5]، فزكاة الفطر فرضت في السنة الثانية من الهجرة[6].

وأجيب عنه: لا يبعد أن يكون أثنى على من يمتثل أمره في صدقة الفطر، وصلاة العيد، فيما يأمر به في المستقبل[7].

وأما السنة فحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر

(١) رواه مسلم، من حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير، (٤٨٩).
(٢) فتح الباري، (٣/٤٦٩).
(٣) رد المحتار، (٢/٣٥٨).
(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، (٢٢/٢٣١-٢٣٢). وتفسير ابن كثير، (٥/٣٨٢).
(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، (٢٢/٢٣٣). تفسير جزء عم، أ. د. مساعد الطيار، (ص١٢٤-١٢٥).
(٦) ينظر: التوضيح شرح الجامع الصحيح، (١٠/٦٢٥).
(٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، (٢٢/٢٣٣).

صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة»[١].

وجه الاستدلال: ورد في الحديث (فَرَضَ) وهي بمعنى ألزم، فدل على أن زكاة الفطر واجبة[٢].

وأما الإجماع: فقد قال ابن المنذر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأجمع عوام أهل العلم على أن صدقة الفطر فرض... وقال إسحاق رَحِمَهُ ٱللَّهُ: هو كالإجماع من أهل العلم"[٣].

ومن العلماء من تعقب حكاية الإجماع وحكى الخلاف في وجوبها، كابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد أورد على الإجماع ثلاث اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض على قاعدتهم في التفرقة[٤].

وأجيب عنه: بأن الخلاف في العبارة[٥]، ولا مشاحة في الاصطلاح، وعلى كل فالإجماع على الوجوب[٦].

(١) رواه البخاري، في كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، (ص٣٠٠).

(٢) ينظر: المنتقى، (١٨٥/٢).

(٣) الإشراف، (٦١/٣).

(٤) ينظر: التوضيح شرح الجامع الصحيح، (٦٢٢/١٠). فتح الباري، (٤٦٩/٣). وجاء في كشف الأسرار: "الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من: أن يترجح جانب الأداء فيه، أو جانب الترك، أو لا هذا ولا ذلك. أما الأول فذلك إما: أن يكفر جاحده ويضلل، وهو الفرض. أو لا يكفر وذلك إما: أن يتعلق العقاب بتركه، وهو الواجب". (٣٠٠/٢).

(٥) ينظر: المنتقى، (١٨٥/٢). وجاء في مختصر الروضة: "وهو –أي الواجب– مرادف للفرض على الأصح، وهو قول الشافعي. وعند أبي حنيفة الفرض المقطوع به، والواجب المظنون... والنزاع لفظي؛ إذ لا نزاع في انقسام الواجب إلى ظني وقطعي. فليسمّوا هم القطعي ما شاؤوا". شرح مختصر الروضة، (٢٦٥/١).

(٦) ينظر: التوضيح شرح الجامع الصحيح، (٦٢٢/١٠).

الاعتراض الثاني: أن إبراهيم بن علية[١] وأبا بكر بن كيسان الأصم[٢] قالا: إن وجوبها نسخ[٣].

ويستدل لهما بحديث سعد بن عبادة قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بصدقة الفطر قبل أن تنزل الزكاة، فلما نزلت الزكاة لم يأمرنا ولم ينهنا ونحن نفعله»[٤] [٥].

ويجاب عنه من وجهين:

الأول: وعلى فرض صحته، فليس فيه دليل على النسخ؛ للاكتفاء بالأمر الأول؛ لأن نزول فرض لا يوجب سقوط فرض آخر. وقوله: «لم يأمرنا» لا أثر له؛ لأن الأمر سبق ولا حاجة إلى تكراره[٦].

الثاني: قال الحافظ النووي: "وقد أجمع العلماء على وجوب صدقة الفطر... وهذا يدل على ضعف الرواية عن ابن علية، والأصم، وإن كان الأصم لا يعتد به في الإجماع"[٧].

الاعتراض الثالث: من العلماء من أوّل قوله: "فرض" في الحديث بمعنى قدَّر[٨].

(١) إبراهيم بن إسماعيل بن علية جهمي، كان يناظر، ويقول بخلق القرآن، مات سنة ثمان عشرة ومائتين. سير أعلام النبلاء، (١٠٧/٩).

(٢) هو عبدالرحمن بن كيسان الأصم، كنيته أبو بكر، شيخ المعتزلة، كان دينًا، وقورًا، له تفسير، وكتاب خلق القرآن، مات سنة إحدى ومائتين. تهذيب الأسماء واللغات، (٥٧٢/٢). سير أعلام النبلاء، (٤١٣/١٧).

(٣) ينظر: فتح الباري، (٤٦٩/٣).

(٤) رواه النسائي في كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر قبل نزول الزكاة، (٤٩/٥). ورواه ابن ماجه، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، (٥٨٥/١). ورواه أحمد، في مسند من حديث قيس بن سعد بن عبادة، (٢٦٢/٣٩). قال النووي: "فهذا الحديث مداره على أبي عمار ولا يعلم حاله في الجرح والتعديل". المجموع شرح المهذب، (٦٢/٦). وذكر ابن حجر: "بأن في إسناده راويًا مجهولا". فتح الباري، (٤٦٩/٣). وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي. وصحح إسناده محقق المسند.

(٥) ينظر: فتح الباري، (٤٦٩/٣).

(٦) ينظر: المجموع شرح المهذب، (٦٢/٦). فتح الباري، (٤٦٩/٣).

(٧) ينظر: المجموع شرح المهذب، (٦٢/٦).

(٨) ينظر: فتح الباري، (٤٦٩/٣).

ويجاب عنه: بأن فرض أصله في اللغة قدر، لكن نقل في عرف الشرع إلى الوجوب فالحمل عليه أولى، ويؤيد الوجوب:

- تسميتها زكاة، فهي داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة: ٤٣].
- التصريح بالأمر بها في حديث سعد بن عبادة في قوله: «أمرنا رسول الله ﷺ بصدقة الفطر» على فرض صحته، ويؤيد الوجوب قوله ﷺ: «على كل حر وعبد»[١].

والخلاصة أن زكاة الفطر واجبة، ووجوبها كالإجماع كما حكاه ابن المنذر[٢]، والبيهقي[٣]، والنووي[٤]، ولا يضر وجود خلاف يسير، قد سبقت الإجابة على ما استُدل لهم به.

المسألة الثالثة: الحكمة من زكاة الفطر

الأصل في المسلم التسليم لأمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ، وامتثال أمر الله تعالى وأمر رسوله ﷺ بإخراج زكاة الفطر، سواءً علم الحكمة أم لم يعلمها، ولا بأس من التماس الحكمة من زكاة الفطر، ومما ورد في ذلك حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر، طهرة للصائم من اللغو والرفث، وطعمة للمساكين... الحديث»[٥].

(١) ينظر: فتح الباري، (٤٦٩/٣). قال في البحر المحيط: "على للاستعلاء حسًا نحو ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى ٱلْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٢]. أو معنى نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧]. ونحو لزيد علي كذا؛ لأن الوجوب والدين يعلوه ويركب في المعنى، ولهذا قالوا: إنها تستعمل للإيجاب". (٣٠٦/٢-٣٠٧).

(٢) حكاه ابن المنذر عن إسحاق. ينظر: الإشراف، (٦١/٣).

(٣) ينظر: السنن الكبرى، (١٥٩/٤).

(٤) ينظر: المجموع شرح المهذب، (٦١/٦).

(٥) رواه أبوداود، في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر، (٢٦٢/٢). ورواه ابن ماجه، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر، (٥٨٥/١). قال الحافظ ابن حجر: "رواه أبوداود وابن ماجه وصححه الحاكم". بلوغ المرام، (١٦٣/١). وحسَّنه محقق بلوغ المرام. وحسّنه الألباني، إرواء الغليل، (٣٣٢/٣).

واستنبط العلماء من الحديث أن من حكمة زكاة الفطر أمرين:

أحدهما: أن زكاة الفطر تجبر النقص الطارئ في شهر رمضان، كما تجبر سجدة السهو للصلاة نقص الصلاة، ويؤيده قوله ﷺ: «طهرة للصائم من اللغو والرفث»[1]، وقوله: طهرة أي تطهيرًا لنفس من صام رمضان من اللغو: وهو ما لا ينعقد عليه القلب من القول. والرفث هنا: هو الفحش من الكلام[2].

الثاني: أن في زكاة الفطر إغناءً للفقراء والمساكين بما يُتصدَّق عليهم من أنواع الأطعمة؛ حتى يشاركوا المسلمين فرحة العيد، فالفقير قد لا يجد من يستعمله يوم العيد وثلاثة أيام بعده غالبًا[3].

الفرع الثاني
تعريف التمر وفضله وفوائده

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: تعريف التمر والألفاظ ذات الصلة به

تعريف التمر: التمر المأكول، جمع واحدته تمرة، ويجمع كذلك على تمرات، وتمور، وتُمران. ويقال للذي عنده تمر، أو يطعِم التمر: تامر. والتمّار: الذي يبيع التمر، والتمري: الذي يحبه، وتمّر الرطب تتميرًا، صار في حد التمر[4].

ومما يتصل بالتمر من الألفاظ: الرطب.

وتعريف الرطب: قال ابن فارس: الراء والطاء والباء أصل واحد يدل على خلاف

(١) ينظر: تحفة المحتاج، (٣/٣٠٥).
(٢) ينظر: نيل الأوطار، (٤/٢١٨).
(٣) ينظر: تحفة المحتاج، (٣/٣١٩).
(٤) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (تمر)، (١/١٨٣). القاموس المحيط، مادة (تمر)، (ص١٩٧).

اليبس، ومنه قوله ﷺ: «أينقص الرطب إذا ييبس»[(١)]، والرُّطب: معروف، ويقال: أرطب النخل إرطابًا، حان أوان رطبه، ورطبت القوم وأرطبهم: أطعمتهم الرطب[(٢)].

المسألة الثانية: فضل التمر وفوائده.

للتمر فضائل وفوائد عديدة جاءت الإشارة إليها في الكتاب، والسنة، وما ورد عن أعلام الأمة، وأيد ذلك الطب الحديث ومن ذلك:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَهُزِّيٓ إِلَيۡكِ بِجِذۡعِ ٱلنَّخۡلَةِ تُسَٰقِطۡ عَلَيۡكِ رُطَبٗا جَنِيّٗا﴾ [مريم: ٢٥].

قال الربيع بن خثيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ما للنفساء عندي خير من الرطب، لهذه الآية ولو علم الله شيئًا هو أفضل من الرطب لأطعمه مريم... وإذا عسر ولادها لم يكن لها خير من الرطب"[(٣)]، وجاءت الأبحاث الطبية لتكشف عن آثار الرُّطب التي تعادل آثار العقاقير الميسرة لعملية الولادة، والتي تكفل سلامة الأم والجنين معًا. كما أثبت الباحثون أن التمر يحتوي على مادة تشبه هرمون الأوكسي توسين، والذي يساعد في توسيع الرحم تمهيدًا للولادة، وبعد الولادة يساعد في وقف النزف تدريجيًا، كما يساعد على استعادة الرحم لحجمه الطبيعي، ويساعد في عملية إدرار الحليب للمولود، وبالجملة فيعتبر التمر منجمًا كاملًا من المعادن، والفيتامينات، والهرمونات، التي تحتاجها المرأة الحامل، والتي تلد، وللنفساء المرضع[(٤)].

ثانيًا: في الحديث عن عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهَا أن النبي ﷺ قال: «لا يجوع أهل بيت عندهم

(١) رواه النسائي -من حديث سعد- في كتاب البيوع، باب اشتراء التمر بالرطب، (٢٦٨/٧-٢٦٩). ورواه أبوداود في كتاب، البيوع والإجارات، باب في التمر بالتمر، (٦٥٧/٣). ورواه الترمذي في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، (٥٢٧/٣). ورواه ابن ماجه، في كتاب التجارات، باب بيع الرطب بالتمر، (٧٦١/٢). ورواه أحمد في مسند سعد، (١٠٠/٣). قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني، إرواء الغليل، (١٩٩/٥). وقال محقق المسند: "إسناده قوي".

(٢) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مادة (رطب)، (٤٧٠/١). القاموس المحيط، مادة (رطب)، (ص٦٤٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن، (٤٣٧/١٣). وورد بمعناه عن عمرو بن ميمون، ينظر: تفسير ابن كثير، (٢٢٥/٥). قال ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذكر أثر عمر بن ميمون والربيع: أسانيدها صحيحة. فتح الباري، (٧٠٧/٩).

(٤) ينظر: إعجاز التمر في الشفاء والوقاية من الميكروبات الضارة والممرضة، (ص٢٦).

التمر». وفي لفظ قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة بيت لا تمر فيه جياعٌ أهله، يا عائشة بيت لا تمر فيه جياعٌ أهله، أو جاع أهله». قالها مرتين أو ثلاثًا[١]، وفي الحديث فضيلة التمر، وجواز الادخار للعيال والحث عليه[٢].

ثالثًا: عن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «من تصبَّح كل يوم سبع تمرات عجوة لم يضره في ذلك اليوم سم ولا سحر»[٣]، وفيه "فضيلة تمر المدينة وعجوتها، وفضيلة التصبح بسبع تمرات منه، وتخصيص عجوة المدينة دون غيرها"[٤].

ومما ورد في ذلك ما رواه أبو هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ قال: «العجوة من الجنة، وهي شفاء من السم...»[٥].

رابعًا: عن أنس بن مالك رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كان رسول الله ﷺ يفطر على رطبات قبل أن يصلي، فإن لم يكن رطبات، فتمرات، فإن لم يكن تمرات حسا حسوات من ماء»[٦]. وعن سلمان بن عامر الضبي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «إذا أفطر أحدكم فليفطر على تمر، فإنه بركة...»[٧].

(١) رواه مسلم، في كتاب الأشربة، باب في إدخال التمر ونحوه من الأقوات للعيال، (ص١١٣١).

(٢) شرح مسلم، للحافظ النووي، (١٣/٣٣٠).

(٣) رواه البخاري في كتاب الأطعمة، باب العجوة، (ص١١٧٨). ورواه مسلم، في كتاب الأشربة، باب فضل تمر المدينة، (ص١١٣١-١١٣٢).

(٤) شرح مسلم، للحافظ النووي، (١٤/٥).

(٥) رواه أحمد في المسند، في مسند أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، (١٤/٣٠٤). ورواه الترمذي، في كتاب الطب، باب ما جاء في الكمأة والعجوة، (٤/٣٥٠). وقال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب وهو من حديث محمد بن عمرو ولا نعرفه إلا من حديث سعيد بن عامر عن محمد بن عمرو". وقال الألباني في صحيح سنن الترمذي: حديث حسن صحيح. وقال محقق المسند: حديث حسن.

(٦) رواه أحمد في مسنده، في مسند أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، (٢٠/١١٠). ورواه أبوداود في كتاب الصوم، باب ما يفطر عليه، (٢/٧٦٤-٧٦٥). ورواه الترمذي، في كتاب الصوم، باب ما جاء ما يستحب عليه الإفطار، (٣/٧٧-٧٩). قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. وقال محقق المسند: إسناده صحيح على شرط مسلم. وحسنه الألباني في إرواء الغليل، (٤/٤٥).

(٧) رواه الترمذي، في كتاب الصوم، باب ما جاء ما يستحب عليه الإفطار، (٣/٧٧-٧٩). قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. قال الألباني: "وأما حديث سلمان من قوله ﷺ وأمره فلم يثبت عندي". إرواء الغليل، (٤/٥١).

وفي الحديث دليل على استحباب الإفطار بالرطب، فإن عدم فبالتمر، فإن عدم فبالماء[١].

قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وفي فطر النبي ﷺ من الصوم عليه[٢] أو على التمر، أو الماء تدبير لطيف جدًا، فإن الصوم يخلي المعدة من الغذاء، فلا تجد الكبد فيها ما تجذبه وترسله إلى القوى والأعضاء، والحلو أسرع شيء وصولًا إلى الكبد، وأحبه إليها، ولا سيما إذا كان رطبًا، فيشتد قبولها له، فتنتفع به هي والقوى، فإن لم يكن فالتمر لحلاوته، وتغذيته"[٣]، وإنما شرع الإفطار بالتمر؛ لأنه حلو، وكل حلو يقوي البصر الذي يضعف بالصوم[٤].

وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «نعم سحور المؤمن التمر»[٥].

و«نعم» فعل مدح، وفي الحديث مدح وثناء للسحور بالتمر.

خامسًا: عن أبي موسى قال: ولد لي غلام، فأتيت به النبي ﷺ فسماه إبراهيم وحنَّكه بتمرة[٦]. وثبت أن النبي ﷺ حنَّك عبدالله بن الزبير[٧]، وعبدالله بن أبي طلحة الأنصاري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ[٨]، وعن عائشة أن رسول الله ﷺ كان يؤتى بالصبيان فيبرك عليهم ويحنكهم[٩].

(١) ينظر: تحفة الأحوذي، (٣/٣١١-٣١٢).

(٢) أي الرطب.

(٣) زاد المعاد، (٤/٣١٣).

(٤) ينظر: تحفة الأحوذي، (٣/٣١١).

(٥) رواه أبوداود، في كتاب الصوم، باب من سمى السحور الغداء، (٢/٧٥٧-٧٥٨). وسكت عنه، وصححه الألباني، صحيح سنن أبي داود.

(٦) رواه البخاري في كتاب العقيقة، باب تسمية المولود غداة يولد لمن لم يعقَّ عنه وتحنيكه، (ص١١٨٢). ورواه مسلم، في كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود عند ولادته... (ص١١٨٤).

(٧) رواه البخاري في كتاب العقيقة، باب تسمية المولود غداة يولد لمن لم يعقَّ عنه وتحنيكه، (ص١١٨٢). ورواه مسلم، في كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود عند ولادته... (ص١١٨٤-١١٨٥).

(٨) رواه البخاري في كتاب العقيقة، باب تسمية المولود غداة يولد لمن لم يعقّ عنه وتحنيكه، (ص١١٨٢). ورواه مسلم، في كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود عند ولادته... (ص١١٨٣).

(٩) رواه مسلم، في كتاب الآداب، باب استحباب تحنيك المولود عند ولادته... (ص١١٨٤).

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "اتفق العلماء على استحباب تحنيك المولود عند ولادته بتمر، فإن تعذّر فمما في معناه وقريب منه من الحلو، فيمضغ المحنك التمر حتى تصير مائعة بحيث تبتلع، ثم يُفتح فم المولود ويضعها فيه ليدخل شيء منها جوفه"(١).

إن تحنيك المولود بالتمر فيه عظيم الفوائد الطبية، ففي التمر عناصر حيوية تقي الطفل من الأمراض، وتقوي مناعته المكتسبة من الله، وبما أن المواليد يحتاجون للسكر (الجلوكوز) بعد ولادتهم مباشرة؛ فإن إعطاء الطفل التمر المذاب يقي الطفل من مضاعفات نقص السكر(٢).

"وقد دأبت مستشفيات الولادة والأطفال على إعطاء المولودين محلول الجلوكوز ليرضعه المولود بعد ولادته مباشرة"(٣).

سادسًا: التمر من أكثر الثمار تغذية للبدن بما فيه من الجوهر الحار، وهو فاكهة، وغذاء، ودواء، وشراب، وحلوى(٤)، والتمر مقوٍّ للكبد، مليّن للطبع، يزيد الباه ولا سيما مع حب الصنوبر، ويبرئ من خشونة الحلق(٥)، والتمر سهل الهضم سريع التأثير في تنشيط الجسم، ويدر البول، وينظف الكبد، ويغسل الكلى، وأليافه تكافح الإمساك، وأملاحه القلوية، تعدل حموضة الدم، ولا يمنع التمر إلا على البدينين، والمصابين بالسكر(٦).

هذه جملة من فضائل التمر وفوائده.

(١) شرح مسلم، للحافظ النووي، (١٤/١٧٤).

(٢) ينظر: بحث إعجاز التمر في الشفاء والوقاية من الميكروبات الضارة والممرضة، (ص٦٠).

(٣) ينظر: مجلة الإعجاز العلمي، العدد الرابع، تحنيك المولود وما فيه من إعجاز علمي، د. محمد البار.

(٤) ينظر: زاد المعاد، (٤/٢٩٢).

(٥) ينظر: زاد المعاد، (٤/٢٩١).

(٦) ينظر: بحث إعجاز التمر في الشفاء والوقاية من الميكروبات الضارة والممرضة، (ص٢٥).

المطلب الأول

حكم إخراج زكاة الفطر من التمر إذا كان قوتًا لأهل البلد

قبل الشروع في بيان الحكم، يحسن أن أُبيّن المراد بالقوت، فقد جاء في مقاييس اللغة: "القاف والواو والتاء أصل صحيح، يدل على: إمساك، وحفظ، وقدرة على الشيء.... ومن الباب: القوت ما يمسك الرمق، وإنما سمي قوتًا؛ لأنه مساك البدن وقوته"(١). والقوت: "ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام"(٢)، وأضاف في النظم المستعذب قيدًا فقال: "تغذى به الأجسام على الدوام"(٣)، وخرج بقوله: على الدوام ما يكون قوامًا للأجسام لا على الدوام، بل في أوقات يسيرة: كمن يتغذى في يوم بفاكهة، أو حلوى، فلا تعتبر قوتًا.

ويمكن أن يقال في تعريف القوت: ما يحصل باستعماله إقامة البنية، بحيث لا تفسد عند الاقتصار عليه(٤).

وبناءً على ما سبق فمعنى كون التمر قوتًا: أن يحصل باستعماله إقامة البنية فلا تفسد عند الاقتصار عليه، ولا يخفى أن التمر في عصور كثيرة من عهد النبي ﷺ(٥) إلى عهد قريب يُعتبر الغذاء الرئيس الذي تقوم عليه الأبدان.

(١) (٣٧٦/٢). وينظر: المصباح المنير، (٥١٨/١).

(٢) المطلع، (ص١٣٨). وينظر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، (١٢٢/٣).

(٣) (١٦٠/١).

(٤) ينظر: الشرح الكبير، للدردير، (٤٧/٣).

(٥) ومنه حديث عائشة رضي الله عنها أنها قالت لعروة: ابنَ أختي إن كنا لننظُر إلى الهلال، ثلاثة أهلة في شهرين وما أوقدت في أبيات رسول الله ﷺ نارٌ. فقلتُ: يا خالة ما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء، إلا أنَّه قد كان لرسول الله ﷺ جيرانٌ من الأنصار كانت لهم منائحُ، وكانوا يَمنحون رسول الله ﷺ من ألبانهم فيسقينا. رواه البخاري في كتاب الرقائق، باب: كيف كان عيش النبي ﷺ وأصحابه وتخليهم عن الدنيا؟ (ص١٣٦٥). ورواه مسلم، في كتاب الزهد والرقائق، (ص١٥٨٩).

فإذا كان هذا حال التمر في البلد جاز إخراج زكاة الفطر منه بلا خلاف؛ قال الباجي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولا خلاف في جواز إخراج التمر والشعير في زكاة الفطر"(١)، ويحمل قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ما إذا كان التمر قوتًا للبلد؛ ويدل على ذلك قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وقوله: صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر، (أو) ههنا على قول جماعة أصحابنا لا يصح أن تكون للتخيير، وإنما هي للتقسيم؛ ولو كانت للتخيير لاقتضى أن يخرج الشعيرَ مَن قوتُه غيره من التمر مع وجوده، ولا يقول هذا أحد منهم، فتقديره صاعًا من تمر على من كان ذلك قوته، أو صاعًا من شعير على من كان ذلك قوته"(٢). فدل على أن محل الإجماع فيما لو كان التمر قوتًا لأهل البلد.

ومما يدل على جواز إخراج التمر في زكاة الفطر إذا كان قوتًا:

حديث ابن عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا قال: فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة(٣).

وحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنه يقول: "كنا نُخرج زكاة الفطر صاعًا من طعام أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر أو صاعًا من أقط أو صاعًا من زبيب"(٤).

واختلفوا في تفضيل التمر إذا كان قوتًا على غيره من الأصناف على أربعة أقوال:

القول الأول: أن الدراهم أولى من الدقيق، والدقيق أولى من البر، فيكون التمر عندهم مفضولًا. وهو قول الحنفية(٥).

(١) ينظر: المنتقى، (١٨٦/٢). مجموع فتاوى ابن تيمية، (٦٨/٢٥).

(٢) ينظر: المنتقى، (١٨٦/٢). جواهر الإكليل، (٢٠٠/١). حاشية الصاوي، (٤٣٨/١). وجاء فيه: "ولو وجد شيء من التسعة، وكان غير مقتات لهم فلا عبرة به".

(٣) رواه البخاري، في كتاب الزكاة، باب فرض صدقة الفطر، (ص٣٠٠).

(٤) رواه البخاري، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعًا من طعام، (ص٣٠٠).

(٥) ينظر: الهداية وشرحها فتح القدير، (٣٠٢/٢). جاء في الدر المختار، (٢ / ٣٦٦).: "ودفع القيمة أي الدراهم أفضل من دفع العين على المذهب المفتى به... وهذا في السعة أما في الشدة فدفع العين أفضل كما لا يخفى".

القول الثاني: الأفضل أن يخرج الأحسن من قوت البلد، سواء أكان تمرًا أم غيره. وهو قول المالكية[١].

القول الثالث: أن الأعلى البر، فالشعير، فالتمر، فيكون التمر في المرتبة الثالثة. وهو قول الشافعية[٢].

القول الرابع: أن إخراج التمر أفضل من غيره وهو قول الحنابلة[٣]، ووجه عند الشافعية[٤].

الأدلة والمناقشة:

يمكن أن يستدل لأصحاب القول الأول:

بأن المقصود إغناء المستحقين، والإغناء بالدراهم أكمل من غيرها.

ويجاب عنه من وجهين:

الأول: أن الدراهم لم يرد ذكرها في الحديث، ولو كان إخراج الزكاة بالدراهم أفضل لفعله النبي ﷺ ولو مرة في حياته.

الثاني: يلزم من هذا أن يكون ما فعله النبي ﷺ مفضولًا، وما لم يفعله فاضلًا! ولا يقول بذلك أحد.

استدل أصحاب القول الثاني بدليلين:

الأول: عن أبي مجلز[٥] قلت لابن عمر: قد وسّع الله والبر أفضل من التمر أفلا

(١) ينظر: المنتقى، (١٨٩/٢). شرح الخرشي، (٢٣٢/٢).
(٢) تحفة المحتاج، (٣٢٣/٣). مغني المحتاج، (١١٨/٢).
(٣) ينظر: شرح منتهى الإرادات، (٤٤٣/١). كشاف القناع، (٢٥٤/٢).
(٤) ينظر: المجموع شرح المهذب، (٩٦/٦-٩٧).
(٥) لاحق بن حميد بن سعيد السدوسي البصري أبو مِجلَز بكسر الميم وسكون الجيم وفتح اللام بعدها زاي، مشهور بكنيته، ثقة من كبار الثالثة، مات سنة ست، وقيل: تسع ومائة. ينظر: تقريب التهذيب، (ص٥١٦).

يعطي البر؟ قال: «لا أعطي إلا كما يعطي أصحابي»[١].

وجه الاستدلال: استنبط من ذلك أنهم كانوا يخرجون من أعلى الأصناف التي يُقتات بها؛ لأن التمر أعلى من غيره[٢].

الثاني: أن ذكر الأصناف يجعلها متساوية، فيفضل بينها بما هو الأفضل في كل بلد بحسبه.

استدل أصحاب القول الثالث:

بأنه مروي عن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[٣]. قال: «أما إذا أوسع الله عليكم فأوسعوا أعطوا صاعًا من بر وغيره»[٤].

ويجاب عنه من وجهين:

الأول: أن الأثر ضعيف، كما في تخريجه.

الثاني: أنه معارض بفعل ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا كما سيأتي.

استدل أصحاب القول الرابع بدليلين:

الدليل الأول: بفعل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فعن أبي مجلز قلت لابن عمر: «قد وسّع الله والبر أفضل من التمر أفلا يعطي البر؟ قال: لا أعطي إلا كما يعطي أصحابي»[٥].

(١) لم أقف على من خرّجه، ونسبه في شرح الزركشي وغيره إلى أحمد. قال د. عبدالله ابن جبرين في تحقيقه لشرح الزركشي معلقًا: "لم أجده في مسند أحمد ولا في كتاب الزهد في مظنته... ولم أجده في مسائل أحمد". شرح الزركشي، (٥٣٢/٢). وجاء في ما صح من آثار الصحابة في الفقه: "أخرجه ابن زنجويه، وهو صحيح". (١٠٠/٢).

(٢) ينظر: شرح الزرقاني على الموطا، (٢٠١/٢).

(٣) المجموع شرح المهذب، (٩٦/٦-٩٧).

(٤) رواه النسائي، في كتاب الزكاة، باب الحنطة، (٥٣/٥). وضعف إسناده الألباني، ينظر: ضعيف سنن النسائي، (ص٩١).

(٥) سبق تخريجه.

وجه الاستدلال: "وظاهره أن جماعة من الصحابة كانوا يخرجون التمر"[١]

وممن ثبت عنه ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. فعن نافع: أن عبدالله بن عمر كان لا يخرج في زكاة الفطر إلا التمر، إلا مرة واحدة، فإنه أخرج شعيرًا[٢].

وجه الاستدلال: فيه دلالة على أن التمر أفضل ما يخرج في صدقة الفطر[٣].

الدليل الثاني: أن التمر قوت وحلاوة، وأقرب تناولًا، وأقل كلفة[٤].

الترجيح:

بعد تأمل الأقوال وأدلتهم، يظهر رجحان القول الثاني وهو أن الأفضل أن يخرج الأحسن من طعام وقوت البلد؛ لأن تعليلهم منضبط، والناس متفاوتون في أطعمتهم، ويؤيد ذلك قوله تعالى: ﴿لَن تَنَالُوا۟ ٱلْبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُوا۟ مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنفِقُوا۟ مِن شَىْءٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: ٩٢]، ولا يعارض ما ورد عن ابن عمر وغيره من الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فلعلهم كانوا يرون التمر أفضل الأصناف التي في بلدهم.

---

(١) شرح منتهى الإرادات، (٤٤٣/١).

(٢) رواه مالك، في كتاب الزكاة، باب مكيلة زكاة الفطر. (ص٢٣٧). وأخرجه البخاري، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر عن الحر والمملوك. (ص٣٠١)، ولفظه: "فإن ابن عمر يُعطي التمرَ، فأعوز أهلُ المدينة من التمر فأعطى شعيرًا...".

(٣) شرح الزرقاني على الموطأ، (٢٠١/٢).

(٤) ينظر: شرح منتهى الإرادات. (٤٤٣/١).

المطلب الثاني

حكم إخراج زكاة الفطر من التمر إذا لم يكن قوتًا لأهل البلد

يظهر ارتباط المسألة بالعلة الجامعة للأصناف الواردة في زكاة الفطر، والتي وردت في حديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين[١]، وحديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: كنا نخرج زكاة الفطر صاعًا من طعام أو صاعًا من شعير أو صاعًا من تمر أو صاعًا من أقط أو صاعًا من زبيب[٢]، وحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: أمر النبي ﷺ بزكاة الفطر صاعًا من تمر أو صاعًا من شعير قال عبدالله: فجعل الناس عدله مُدّين من حنطة[٣].

وقد اختلف الفقهاء في العلة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العلة الإغناء؛ فالمنصوص عليه معلول بكونه مالًا متقومًا على الإطلاق، لا من حيث أنه عين، فيجوز أن يعطي عن جميع ذلك القيمة: دراهم، أو دنانير، أو فلوسًا، أو عروضًا، أو ما شاء. وبناءً عليه فيجزئ إخراج التمر إذا حصل به الإغناء وإن لم يكن قوتًا. وإليه ذهب الحنفية[٤].

القول الثاني: أن العلة أن يكون الطعام قوتًا مما تجب فيه الزكاة. وبناءً عليه فلا يجزئ إخراج التمر إذا لم يكن قوتًا. وإليه ذهب المالكية[٥]، والشافعية[٦].

(١) سبق تخريجه.

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه البخاري، في كتاب الزكاة، باب صدقة الفطر صاعًا من تمر، (ص٣٠١).

(٤) ينظر: بدائع الصنائع، (١١٠/٢). الهداية وشرحها فتح القدير، (٢٩٥/٢) وما بعدها.

(٥) ينظر: المنتقى، (١٨٦/٢، ١٨٨). الشرح الصغير وحاشيته، (٤٣٧/١-٤٣٨). وجاء فيه: "من أغلب قوت أهل المحل من أصناف تسعة: قمح، أو شعير، أو سلت، أو ذرة، أو دخن، أو أرز، أو تمر، أو زبيب، أو أقط... إلا أن يقتات غيرها أي غير هذه الأصناف: كعلس ولحم وفول وعدس وحمص ونحوها فمنه يخرج، فإن غلب شيء تعين الإخراج منه، وإن ساوى غيره خير". كذا في المطبوع بالموحدة التحتية، ولعله خير بالمثناة.

(٦) حيث نص الشافعية: "لا يجزئه إلا من المعشر من غالب قوت بلده، وإن كان في بلد لا قوت فيه، =

القول الثالث: أن الواجب أحد الأصناف المنصوص عليها، وإن لم يكن قوتًا له، ومع عدم الأصناف الخمسة[١]، يجزئ ما يقوم مقامه من حب أو ثمر يقتات. وبناءً عليه فيجزئ إخراج التمر وإن لم يكن قوتًا. وإليه ذهب الحنابلة[٢].

الأدلة والمناقشة:

استدل أصحاب القول الأول:

بحديث: «أغنوهم عن الطلب»[٣].

وجه الاستدلال: أن الحكمة من صدقة الفطر حصول الإغناء للفقير يوم العيد وليلته، فما حصل به الإغناء جاز الإخراج منه، وما لا يحصل به الإغناء فلا يخرج منها[٤]، ومن الإغناء الإخراج بالقيمة[٥].

ويُجاب عنه: بأن الحديث ضعيف كما في تخريجه.

استدل أصحاب القول الثاني:

الدليل الأول: أن ذكر الأصناف المنصوص عليها في الحديث إنما هو لمعنى فيها، وهي كونها غالب قوت البلد؛ فالاقتيات ضروري للحياة؛ لذا أوجب الشارع إخراج

= أخرج من قوت أقرب البلاد إليه". ينظر: البيان، (٣/٣٧٤، ٣٧٦). المجموع شرح المهذب، (٦/٩٢). تحفة المحتاج، (٣/٣٢١).

(١) هي: البر، أو التمر، أو الزبيب، أو الشعير، أو الأقط. ينظر: شرح منتهى الإرادات، (١/٤٤٢).

(٢) ينظر: المغني، (٤/٢٩٥). شرح منتهى الإرادات، (١/٤٤٣). وقال في الإنصاف: "ولا يجزئ غير ذلك يعني إذا وجد شيء من الأجناس التي ذكرها لم يجزئه غيرها، وإن كان يقتاته، وهو الصحيح، وهو من المفردات... وظاهر كلامه: إجزاء أحد الأجناس المتقدمة، وإن كان يقتات غيره، وهو صحيح، لا أعلم فيه خلافًا". (٣/١٨١).

(٣) رواه البيهقي، في كتاب الزكاة، باب إخراج زكاة الفطر، السنن الكبرى، (٤/١٧٥). ولفظه: «أغنوهم عن طواف هذا اليوم». ضعف إسناده الحافظ ابن حجر، وقال: فيه أبو معشر ضعيف. ينظر: فتح الباري، (٣/٤٧٨). بلوغ المرام، (١/١٦١-١٦٢). وضعفه الألباني، ينظر: إرواء الغليل، (٣/٣٣٢).

(٤) ينظر: المغني، (٤/٢٩٣).

(٥) ينظر: بدائع الصنائع، (٢/١٠٩).

زكاة الفطر منه؛ ليعطى الفقراء وأصحاب الحاجات، وما خرج من تلك الأصناف عن كونه قوتًا لم يجز الإخراج منه؛ لعدم كمال الانتفاع به وإنما يؤكل تنعمًا أو تأدمًا[١].

واعترض عليه من وجهين:

الوجه الأول: لا يصح التعليل بالقوت؛ إذ من شروط العلة: أن لا ترجع على حكم الأصل الذي استنبطت منه بإبطال[٢]، والتعليل بكونه قوتًا مستنبط من الأصناف المذكورة في الحديث: التمر، والزبيب، والشعير، وهي الآن لا تعتبر قوتًا في زمننا، فيؤدي إلى عدم جواز إخراجها كلها؟!.

الوجه الثاني: بعدم التسليم بأن المعنى فيها كونها قوت البلد؛ بدليل ذكر الزبيب والأقط في الحديث، ولم يكن الزبيب، والأقط، قوتًا لأهل المدينة، وبناءً عليه فلا يصح أن تكون العلة القوت[٣].

وأجيب عنه: بما ورد في الحديث: «كنا نُخرج في عهد رسول الله ﷺ يوم الفطر صاعًا من طعام. قال أبو سعيد: وكان طعامنا الشعير والزبيب والأقط والتمر». وفي قوله دليل على أن ذلك كان قوتهم الغالب في ذلك الزمان[٤].

ويمكن أن يُجاب عنه: بأنه قد يكون الزبيب والأقط طعامًا لهم، ولا يلزم أن يكون قوتًا لهم.

ويمكن أن يناقش: بأن الأقط قوت أهل البادية؛ فالغالب أنه لا يقتاته غيرهم[٥].

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، (٦٩/٢٥). تحفة المحتاج، (٢٤٠/٣).

(٢) قال الفتوحي رَحِمَهُ اللَّهُ: "ومن شروط العلة أيضًا أن لا ترجع عليه أي على حكم الأصل الذي استنبطت منه بإبطال... وذلك لأن الأصل مُنشئها، فإبطالها للأصل إبطال لها؛ لأنها فرعه، والفرع لا يُبطل أصله". ينظر: شرح الكوكب المنير، (٨٠/٤). البحر المحيط، (١٥٢/٥).

(٣) ينظر: المغني، (٢٩٥/٤).

(٤) ينظر: المنتقى، (١٨٨/٢).

(٥) ينظر: المغني، (٢٩٤/٤).

ويمكن أن يجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول: بأن الخطاب في الأحاديث الواردة في زكاة الفطر لعموم المسلمين من بدو وحاضرة، فالأصل جواز إخراج الأقط وغيره من الأصناف لأهل المدينة وغيرهم، وقد سبق أنه ليس قوتًا لهم، وقصر إخراج الأقط على فئة كأهل البادية يحتاج إلى دليل.

الوجه الثاني: أن قصر جواز إخراج الأقط على أهل البادية فقط –على التسليم بأنه قوتهم– قد يدخل في حمل اللفظ العام على الصورة النادرة، وقد منع منه جمع من الأصوليين[1].

استدل أصحاب القول الثالث بدليلين:

الدليل الأول: أن النبي ﷺ فرض صدقة الفطر، وذكر أجناسًا معدودة، فلم يجز العدول عنها؛ لأن ذكر الأجناس بعد ذكر الفرض تفسير لجنس المفروض، فتكون هذه الأصناف مفروضة فيتعين الإخراج منها، في حال وجودها ولو لم تكن قوتًا، ومن تلك الأصناف التمر[2].

وأجيب عنه: بأن ذكر المنصوص عليه ليس للحصر؛ وإنما للتيسير؛ لأن تلك الأصناف قوت أهل المدينة في وقتها، ولأنهم كانوا يتبايعون بها على عهد رسول الله ﷺ[3].

الدليل الثاني: أن في إخراج غير الأصناف المنصوص عليها –ومنها التمر– مع وجودها عدولًا عنها، وهذا غير جائز؛ قياسًا على عدم جواز إخراج زكاة المال من غير جنسه[4].

(١) قال الزركشي رَحِمَهُ اللَّهُ: "حكوا في باب التأويل الخلاف في تنزيل العام على الصورة النادرة". البحر المحيط، (٣/٥٥).

(٢) ينظر: المغني، (٤/٢٩٣).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، (٢/١٠٨).

(٤) ينظر: المغني، (٤/٢٩٣).

وأجيب عنه: بعدم التسليم بصحة القياس؛ لأنه قياس مع الفارق، ووجه ذلك أن زكاة الفطر متعلقة بالبدن كالكفارات، بخلاف زكاة المال فإنها تجب بسبب ملك النصاب، فكان الواجب من جنسها[1].

الترجيح:

يظهر من خلال الأدلة ومناقشتها أن العلة الإغناء كما في قول الحنفية، إلا أنهم جعلوا الإغناء بالقيمة، والذي يظهر أن العلة الإغناء بالطعام فقط وليس بالقيمة، فكل طعام ينتفع به الفقير، ويستغني به يوم العيد، يجوز إخراج زكاة الفطر منه، وكلما كان الطعام أنفع للفقير كان أفضل، وما ليس بطعام، أو كان طعامًا لا نفع فيه فلا يجزئ الإخراج منه، وهذا يختلف باختلاف الأمصار، والأعصار؛ ويدل على ذلك:

أولًا: قوله في حديث ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر... وطعمة للمساكين...الحديث»[2]، ومجيء (طعمة) مفعول له، أحد طرق إثبات العلة[3]. وفي هذا رد لما ذهب إليه الحنفية من إجزاء القيمة.

ثانيًا: ومن خلال تتبع الأحاديث الواردة في زكاة الفطر يظهر تنوع المخرج فيها من: التمر، والشعير، والبر، والزبيب، والأقط، ففيها ما هو قوت، وفيها ما هو دون ذلك كالأقط، وفي هذا رد على المالكية والشافعية من اشتراط

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن تيمية، (٢٥/٦٩).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) جاء في شرح مختصر الروضة: "القسم الأول: يعني من أقسام إثبات العلة. الدليل النقلي وهو يعم الكتاب والسنة، وهو أي إثبات العلة أو الدليل النقلي في إثباتها ضربان: أحدهما: صريح في التعليل، أي في بيان كون المذكور علة، وهو أن يكون اللفظ موضوعًا لذلك أو مشهورًا فيه في عرف اللغة" ثم ذكر أمثلة ومنها: "قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِذًا لَّأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ ٱلْإِنفَاقِ﴾ [الإسراء: ١٠٠]. وقوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ﴾. أي خشية الإنفاق، وحذر الموت، لأن هذا من باب المفعول له وهو علة الفعل". (٢/٣٥٩). وينظر: شرح الكوكب المنير، (٤/١٢١). الإيناس بتيسير القياس، (ص٦١).

كون المُخرج قوتًا تجب فيه الزكاة. كما أن في تنوع المخرج، وتعدده، مصلحةً للفقير، وهي أنفع له من الاقتصار على نوع واحد.

ثالثًا: قول أبي سعيد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «وكان طعامنا يومئذ...»، "والطعام في كلام العرب واقع على كل ما يتطعم"[(١)]، وفيه دليل على عدم الاقتصار على الأصناف المذكورة، بل العبرة بطعام كل بلد. وفي هذا رد لما ذهب إليه الحنابلة من الاقتصار على الأصناف المذكورة.

وبناءً على ما سبق ترجيحه يظهر للباحث جواز إخراج زكاة الفطر من التمر، ولو لم يكن قوتًا في البلد؛ لما سبق من أن العلة في إخراج زكاة الفطر إغناء المساكين بإطعامهم هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التمر يختص بأمور منها:

١. أن التمر ثبت جواز إخراجه في زكاة الفطر في أحاديث كثيرة، وصحيحة، والأصل بقاء حكمه، ولو لم يكن قوتًا؛ لأن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، فلا وجه لمن مَنَع إخراج زكاة الفطر منه.

٢. أن الشريعة حثت على اقتنائه كما في الحديث: «بيت لا تمر فيه جياع أهله»[(٢)]. بل رخصت في العرايا[(٣)]؛ لأجل تناول الرطب، مع أنها مستثناة من النهي عن المزابنة[(٤)]. كما جاءت الشريعة بالحث على تناول التمر في الصباح، وإفطار الصائم على رطب أو تمرات، وتناول التمر في السحور.

(١) المنتقى، (٢/١٨٨).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) العرايا: جمع عرية وهي: "بيع الرطب في رءوس النخل خرصًا بمثله من التمر كيلًا فيما دون خمسة أوسق لمن به حاجة إلى أكل الرطب ولا ثمن معه". ينظر: الإنصاف، (٥/٢٩). والمطلع، (ص٢٤١).
ويدل على جوازها: حديث زيد بن ثابت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أن رسول الله ﷺ رخّص بعد ذلك في بيع العرايا بالرطب، أو بالتمر...» رواه البخاري، في كتاب البيوع، باب بيع المزابنة، (ص٤٢٨-٤٢٩).

(٤) المزابنة: "بيع الرطب في رءوس النخل بالتمر". ينظر: الإنصاف، (٥/٢٩).
ويدل على النهي عنها: حديث أبي سعيد الخدري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ نهى عن المزابنة والمحاقلة، والمزابنة اشتراء الثمر بالتمر على رؤوس النخل رواه البخاري، في كتاب البيوع، باب بيع المزابنة، (ص٤٢٨-٤٢٩).

ومن طرق حصول المساكين على التمر، إعطاؤهم من زكاة الفطر، سواءً كان قوتًا أو لم يكن.

٣. ما ثبت للتمر من قيمة غذائية أثبتها الطب الحديث، فهو غذاء متكامل لا سيما إذا كان معه اللبن أو الماء، يمكن للمساكين الاكتفاء والاستغناء به[١].

٤. سهولة تناول التمر فلا يحتاج إلى طبخ ولا غيره. فالتمر قوت وحلاوة، وأقرب تناولًا، وأقل كلفة[٢].

(١) كما في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت لعروة: ابنَ أختي إن كنا لننظُر إلى الهلال، ثلاثة أهلة في شهرين وما أوقدت في أبيات رسول الله ﷺ نارٌ. فقلتُ: يا خالة ما كان يعيشكم؟ قالت: الأسودان: التمر والماء، إلا أنَّه قد كان لرسول الله ﷺ جيرانٌ من الأنصار كانت لهم منائحُ، وكانوا يَمنحون رسول الله ﷺ من ألبانهم فيسقينا. وقد سبق تخريجه.

(٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات. (١/٤٤٣).

الخاتمة

أحمد الله تعالى وأشكره، أولًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا، على ما يسّر وأعان من إنهاء البحث في هذه المسألة (**حكم إخراج زكاة الفطر من التمر**)، وفي خاتمة البحث أذكر أهم النتائج:

أن زكاة الفطر واجبة عند جماهير العلماء، ولا أثر لما حُكي فيها من خلاف.

وردت الآيات والأحاديث في فضل التمر ومنافعه، وجاء الطب الحديث ليؤكد تلك الفوائد.

يجوز إخراج زكاة الفطر من التمر إذا كان قوتًا للبلد بالإجماع.

في حال تعدد الأصناف التي تخرج في الزكاة فالأفضل إخراج أحسن طعام أهل البلد هذا ما ترجح للباحث.

أن الراجح جواز إخراج زكاة الفطر من التمر ولو لم يكن قوتًا للبلد.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، لسيف الدين الآمدي، تحقيق مجموعة من الباحثين، دار الفضيلة، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ.

٣. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، لمحمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، إشراف: زهير الشاويش، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٤. الإشراف على مذاهب العلماء، للحافظ أبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر، حققه وقدّم له واخرج أحاديثه د. أبو حماد صغير الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٥. إعجاز التمر في الشفاء والوقاية من الميكروبات الضارة والممرضة، د. أروى عبدالرحمن، ضمن بحوث المؤتمر العالمي العاشر للإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

٦. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، صححه وحققه: محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية.

٧. الإيناس بتيسير القياس من كتاب روضة الناظر وجنة المناظر، أ. د. غازي العتيبي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٤٠هـ.

٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٩. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره: د.عبدالستار أبوغدة، دار الصفوة، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ.

١٠. بلغة السالك لأقرب المسالك على الشرح الصغير = (حاشية الصاوي) لأحمد الصاوي، ضبطه: محمد عبدالسلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١١. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حققه سمير الزهيري، مكتبة الدليل، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٢. البناية شرح الهداية، لبدر الدين العيني، دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١٣. التاج والإكليل لمختصر خليل، (مطبوع مع مواهب الجليل للحطاب)، لأبي عبدالله محمد بن يوسف المواق، خرّج أحاديثه: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٤. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

١٥. تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي، لأبي العلا محمد المباركفوري، دار الكتب العلمية.

١٦. تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لا بن حجر الهيتمي، دار صادر.

١٧. تفسير جزء عمّ، د مساعد بن سليمان الطيار، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

١٨. تفسير القرآن العظيم، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي السلامة، دار طيبة، الإصدار الثاني، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٩. تقريب التهذيب، للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بعناية عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٠. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، للحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، اعتنى به: أبو عاصم حسن قطب، مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢١. تهذيب الأسماء واللغات، للحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٢٢. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، لسراج الدين أبي حفص عمر بن علي الأنصاري المعروف بـ ابن الملقن، درا النوادر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

٢٣. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٢٤. جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، للعلامة صالح بن عبدالسميع الآبي الأزهري، ضبطه: محمد الخالدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

٢٦. رد المحتار على الدر المختار = حاشية ابن عابدين، لمحمد أمين الشهير بابن عابدين، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ.

٢٧. زاد المعاد في هدي خير العباد، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المشهور بـ ابن قيم الجوزية، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، السادسة والعشرون، ١٤١٢هـ.

٢٨. سنن الترمذي، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، حققه وشرحه: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.

٢٩. سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان أبي الأشعث السجستاني الأزدي، إعداد وتعليق: عزت عبيد الدعاس، دار الحديث.

٣٠. السنن الكبرى، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار المعرفة.

٣١. سنن ابن ماجه، للحافظ أبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث القاهرة ١٤١٤هـ.

٣٢. سنن النسائي (المجتبى)، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، اعتنى به ووضع فهارسه: عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية وقام بنشره مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ.

٣٣. سير أعلام النبلاء، للحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، إشراف: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.

٣٤. شرح الخرشي على مختصر خليل، لمحمد عبدالله الخرشي، دار الكتاب الإسلامي.

٣٥. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد عبدالباقي الزرقاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٣٦. شرح صحيح مسلم، للحافظ أبي زكريا يحيى بن شرف الدين النووي، مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٧. الشرح الكبير على مختصر خليل، (مطبوع مع حاشية الدسوقي)، لأبي البركات أحمد الدردير، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

٣٨. شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان الطوفي، تحقيق د. عبدالله التركي، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية بالسعودية. الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٣٩. شرح منتهى الإرادات، لمنصور البهوتي، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٤٠. صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار المغني، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٤١. العناية شرح الهداية، (مطبوع مع فتح القدير) لمحمد بن محمد البابرتي، دار الفكر.

٤٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، للحافظ ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٤٣. فتح القدير، (مطبوع مع العناية) لكمال الدين ابن الهمام، دار الفكر.

٤٤. القاموس المحيط مرتب ترتيبًا ألفبائيًا، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزبادي، عليها تعليقات الشيخ أبي الوفا نصر الهويريني، مؤسسة دار الحديث.

٤٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي، عالم الكتب، ١٤٠٣ هـ.

٤٦. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، للعلامة عبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي.

٤٧. لسان العرب، لجمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم ابن منظور. دار صادر بيروت. الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ.

٤٨. ما صح من آثار الصحابة في الفقه، لأبي يحيى زكريا بن غلام، دار الأوراق الثقافية، الطبعة الثانية، ١٤٣٣هـ.

٤٩. المجموع شرح المهذب، للحافظ أبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف الدين النووي، تعليق: محمد نجيب المطيعي، دار الإرشاد.

٥٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبدالرحمن القاسم وابنه محمد، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦هـ.

٥١. المسند، للإمام أحمد بن حنبل، المشرف د عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

٥٢. المصنف، لعبدالله بن محمد بن أبي شيبة، دار الفكر، ١٤١٤هـ.

٥٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، لمصطفى السيوطي، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.

٥٤. المطلع على أبواب المقنع، لأبي عبدالله شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلي، المكتب الإسلامي، ١٤٠١هـ.

٥٥. معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، د محمود عبدالمنعم، دار الفضيلة.

٥٦. المغني شرح مختصر الخرقي، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، تحقيق: د عبدالله التركي و د. عبدالفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

٥٧. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لشمس الدين محمد بن محمد

الخطيب الشربيني، تعليق: علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٥٨. مقاييس اللغة، لأبي الحسين احمد بن فارس بن زكريا الرازي، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٥٩. المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ.

٦٠. منحة العلام في شرح بلوغ المرام. للشيخ عبدالله الفوزان. دار ابن الجوزي. الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٦١. الموطأ للإمام مالك بن أنس، تخريج محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، الطبعة الثالثة، ١٤١٨هـ.

٦٢. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للحافظ أبي عبدالله محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار معرفة، بيروت.

٦٣. النظم المستعذب في شرح غريب المهذب، لمحمد بن أحمد بن محمد بن بطال، نشر دار المعرفة.

٦٤. النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة العلمية بيروت.

٦٥. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد ابن شهاب الدين الرملي، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

٦٦. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، لمحمد بن علي الشوكاني، تخريج: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، الطبعة الخامسة ١٤١٨هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٨١
التمهيد، وفيه فرعان: ٨٥
الفرع الأول: تعريف زكاة الفطر وبيان حكمها، وحكمتها ٨٥
الفرع الثاني: تعريف التمر وفضله وفوائده ٩١
المطلب الأول: حكم إخراج زكاة الفطر من التمر إذا كان قوتًا لأهل البلد ٩٦
المطلب الثاني: حكم إخراج زكاة الفطر من التمر إذا لم يكن قوتًا لأهل البلد. ١٠١
الخاتمة ١٠٨
قائمة المصادر والمراجع ١٠٩

فائدة: أكل الدنيا بالدين

الصد عن سبيل الله قد يكون من بعض المنتسبين للعلم والدعوة كما قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٤]. والأحبار: علماء اليهود، والرهبان: عباد النصارى، وقد وصفوا في الآية بأكل أموال الناس، أي: يأكلون الدنيا بالدين، ومع أكلهم الحرام يصدون الناس عن اتباع الحق، ويلبسون الحق بالباطل، ويظهرون لمن اتبعهم من الجهلة أنهم يدعونه إلى الخير، وليسوا كما يزعمون، بل هم دعاة إلى النار، ويوم القيامة لا ينصرون.

تفسير ابن كثير (٤٢٦/٢)، ولطائف الفوائد للدكتور سعد الخثلان، ص٢٨٩-٢٩٠.

التكييف الفقهي
لبيع العقار على الخارطة

إعداد:
أ. د. مزيد بن إبراهيم بن صالح المزيد
الأستاذ بقسم الفقه
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم
mazyad1@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فالسكن من الحاجات الأساسية التي لا يمكن للإنسان أن يعيش حياة كريمة بدونها، وقد امتن الله على عباده أن جعل لهم بيوتًا يسكنون فيها، فقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنْ بُيُوتِكُمْ سَكَنًا﴾ [النحل: ٨٠]، فيذكر تبارك وتعالى تمام نعمه على عباده أن جعل لهم البيوت التي يسكنون فيها، ويأوون إليها ويستترون بها ويهدأون فيها من الحركة[١].

ومع تقدم أسلوب الحياة المعاصرة من حيث أنماط البناء، وتوفر الخدمات؛ فقد أدى ذلك إلى ارتفاع تكلفة المساكن وصعوبة الحصول عليها، مما دفع الكثيرين إلى البحث عن صيغ تمويل جديدة لتملك المساكن بدلًا من الاقتراض المحرم.

ومن الصيغ التي استجدت في هذا العصر عقد بيع الوحدات العقارية على الخارطة، والذي يحقق رغبة الأفراد في تملك المساكن بدلًا من استئجارها، وهو ذو فائدة مزدوجة لطرفي العقد، فالبائع يحصل على المال من المشتري ليقوم بالبناء، والمشتري يتملك مسكنًا دون أن يدفع كامل ثمنه.

لكن بعد ظهور هذا العقد وانتشار التعامل به، ظهرت بعض الممارسات الخاطئة

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر (١٥٢/١٠)؛ تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، إسماعيل بن عمر بن كثير، بدون طبعة، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٥٠٧/٤).

باستغلال هذا العقد لأكل أموال الناس بالباطل؛ كعدم إكمال المشروع، وكبيع الوحدات العقارية لأكثر من شخص، وكتنفيذ المشروع دون المواصفات المتفق عليها، مما يكون معه المشتري عرضة للنصب والاحتيال، مما دفع عددًا من الدول إلى تنظيمه، ووضع الضوابط التي تحمي وتحفظ حقوق المشترين، وتنظم حقوق جميع الأطراف المتعاقدة.

وفي المملكة العربية السعودية صدر أول تنظيم لنشاط بيع العقار على الخارطة بقرار مجلس الوزراء رقم (٧٣)، وتاريخ ١٤٣٠/٣/١٢هـ، ثم بعد نقل الإشراف على نشاط بيع العقار على الخارطة من وزارة التجارة والاستثمار إلى وزارة الإسكان، صدر قرار مجلس الوزراء رقم (٥٣٦) وتاريخ ١٤٣٧/٢/٤هـ، بوضع ضوابط جديدة لبيع الوحدات العقارية على الخارطة، وتضمَّن هذا القرار الهدف من هذه الضوابط، وذلك في الفقرة رقم (٧) من البند (ثانيًا)، وهو: «وضع الشروط الخاصة بحقوق المستهلكين والمشترين، وآليات حمايتهم من التلاعب أو الاحتيال أو المماطلة».

وتسمية هذا العقد (بيع العقار على الخارطة) هو ما اعتمده قرار تنظيم نشاط البيع على الخارطة في المملكة، وأيضًا تنظيم السجل العقاري المدني في إمارة دبي[١].

بينما تطلق بعض الأنظمة أسماء أخرى على هذا العقد، مثل: (بيع عقار تحت الإنشاء)[٢]، و(عقد البيع على التصاميم)[٣]، و(عقد بيع العقار في طور الإنجاز)[٤]. وجميع هذه التسميات مؤدّاها واحد.

وصورة هذا العقد تتمثل في إعلان أحد المطورين العقاريين عن إقامة مشروع لبناء وحدات عقارية (سواءً كانت سكنية أو تجارية أو استثمارية أو مكتبية أو خدمية

(١) المادة الثامنة من النظام رقم (١٣) لسنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م؛ تنظيم السجل العقاري المدني في إمارة دبي.
(٢) ينظر: النظام الفرنسي رقم ٦٧ - ٣ وتاريخ ١٣٩٦/١/٢هـ - ١٩٧٦/١/٣م.
(٣) ينظر: النظام الجزائري رقم (١١ - ٤)؛ قواعد تنظيم نشاط الترقية العقارية.
(٤) ينظر: النظام المغربي رقم (٤٤) سنة (١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م).

أو صناعية أو سياحية أو غيرها)[1]، ويعرضها للبيع على أن يدفع المشتري القسط الأول من ثمنها عند التوقيع على العقد، وباقي الأقساط تكون على دفعات بحسب الاتفاق، ويلتزم البائع بإنجاز هذه الوحدات في موعد محدد وتسليمها للمشتري.

وقد عَنِيت البحوث والدراسات النظامية بهذا العقد، وسلطت الضوء عليه من مختلف جوانبه، بينما تفتقر مكتبة الفقه الإسلامي إلى الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع مع مسيس الحاجة إليه.

ولأهمية هذا العقد باعتباره أبرز صيغ تملك المساكن في هذا العصر؛ ولأن حكمه الشرعي وتحديد الالتزامات المترتبة عليه تُبنى على تكييفه الفقهي، لذا رأيت دراسة هذا الجانب من خلال هذا البحث وفق أصول المعاملات المالية وقواعدها في الفقه الإسلامي.

مشكلة البحث:

سيتناول هذا البحث مشكلة محددة، وهي: التكييف الفقهي لعقد بيع العقار على الخارطة، بغية الوصول إلى توصيف فقهي مناسب له، وهذا يستلزم تحرير مفهومه، وخصائصه، والتي من خلالها يُتوصل بها إلى تكييفه فقهًا وفق أصول وقواعد المعاملات المالية في الفقه الإسلامي.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تكييف عقد بيع العقار على الخارطة بما يُيسِّر تقرير الأحكام المترتبة على انعقاده، وتبيين الالتزامات والحقوق التي تنشأ عن هذا العقد.

منهجية البحث:

سيأخذ هذا البحث بالمنهج الوصفي التحليلي المقارن، وسنعرض بالشرح مفهوم

(١) ينظر: المادة الأولى من قواعد حقوق المستفيدين والتزامات المطورين، الصادر من لجنة بيع أو تأجير الوحدات العقارية على الخارطة، والمشكلة بقرار وزير الإسكان في المملكة رقم (١٩٥) وتاريخ ١٤٣٨/١/٨هـ.

ومكونات هذا العقد، ثم نتناول بالتحليل والمناقشة تكييفه الفقهي، لإعطائه الوصف المناسب، ولدقة موضوع هذا البحث، فقد لجأنا في مواضع متعددة إلى إيراد نصوص الفقهاء؛ كي يشاركنا القارئ فهم النصّ وسلامة الاستنباط منه.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من تمهيد ومبحثين وخاتمة، على النحو التالي:

التمهيد: وفيه عرضٌ لأهمية الموضوع، وتحديد مشكلته، وبيان هدفه، ومنهجه، وتقسيم خطة بحثه.

المبحث الأول: حقيقة عقد بيع العقار على الخارطة، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: مفهوم بيع العقار على الخارطة.

المطلب الثاني: خصائص بيع العقار على الخارطة.

المبحث الثاني: أوجه التكييف الفقهي لبيع العقار على الخارطة ومناقشتها وبيان الراجح. ويتضمن أربعة مطالب:

المطلب الأول: تكييفه على أنه عقد استصناع.

المطلب الثاني: تكييفه على أنه بيع معدوم.

المطلب الثالث: تكييفه على أنه بيع دين بدين.

المطلب الرابع: تكييفه على أنه عقد جديد مستقل.

الخاتمة: وستتضمن أهم النتائج والتوصيات التي تمّ التوصل إليها.

ومن الله نستمد العون، ونسأله التوفيق والسداد.

المبحث الأول

حقيقة عقد بيع العقار على الخارطة

المطلب الأول

مفهوم بيع العقار على الخارطة

تعريف بيع العقار على الخارطة:

مصطلح بيع العقار على الخارطة من المصطلحات المركبة، ويُعرَّف باعتبارين:

الاعتبار الأول:

باعتبار مفرداته، وهي (البيع) و(العقار) و(الخارطة)، وهي على النحو التالي:

١. تعريف البيع:

البيع في اللغة: مصدر بَاعَ يَبِيعُ بَيْعًا، بمعنى المبادلة، ويطلق على مقابلة شيء بشيء[(١)].

والبيع في الاصطلاح: مبادلة المال بالمال تمليكًا وتملكًا[(٢)].

٢. تعريف العقار:

العَقَار في اللغة: كل ملك ثابت له أصل كالأرض والمنزل، والجمع عقارات[(٣)].

(١) ينظر: لسان العرب، محمد بن منظور، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٤هـ، دار صادر، بيروت، لبنان، (٤٨/١١)؛ جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (٣٦٩/١)؛ تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٢١٧/٦).

(٢) ينظر: المغني، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، بدون طبعة وتاريخ، مكتبة القاهرة، مصر، (٤٨٠/٣).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة، مرجع سابق، (١٤٦/١)؛ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن=

وفي الاصطلاح: هو المال الذي له أصل ثابت ولا يمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر مع بقاء هيئته وصورته كالدور والأراضي[١].

٣. تعريف الخارطة:

الخارطة في اللغة: صيغة المؤنث لاسم الفاعل (خارط) والفعل: خَرَطَ، والجمع: خرائط[٢].

وفي مقاييس اللغة: «الخاء والراء والطاء، أصل واحد منقاس مطرد، وهو مضي الشيء وانسلاله»[٣].

وفي الاستعمال: خَرَطْتُ الورق؛ أن تَقبض على أعلاه ثم تُمِرُّ يَدَكَ عليه إلى أسفله[٤].

والخريطة: وعاء مثل الكيس يُضَمُّ أجزاؤها بعضها إلى بعض[٥].

وخَرَطَ الدلو في البئر: أي أرسلها[٦].

واخْتَرَطَ السيف: سلّه من غِمده[٧].

= محمد الفيومي، بدون طبعة وتاريخ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (٤٢١/٢).

(١) المدخل إلى فقه المعاملات المالية، أ.د. محمد عثمان شبير، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار النفائس، عمان، الأردن، (ص: ٩٢)؛ أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي الخفيف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (ص: ٣٢).

(٢) ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩ه، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (٦٣١/١).

(٣) مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، بدون طبعة، سنة ١٣٩٩هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (١٦٩/٢).

(٤) ينظر: الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (١١٢٢/٣).

(٥) ينظر: جمهرة اللغة، مرجع سابق، (٥٨٧/١).

(٦) ينظر: تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، بدون طبعة وتاريخ، دار الهداية، الرياض، السعودية، (٢٤٠/١٩).

(٧) ينظر: لسان العرب، مرجع سابق، (٢٨٥/٧).

وهذه الاستعمالات في مجموعها تدل على الشيء إذا كان مطويًا أو مقيدًا أو مضمومًا، ثم أطلق وأرسل.

والخارطة في الاصطلاح: مُصوَّر من الورق المقوّى يُرسم عليه سطح الكرة الأرضية أو جزء منه[1].

وأما معناه الخاص بهذا البيع فقد جاء في المادة الأولى من قواعد حقوق المستفيدين والتزامات المطورين، بأن: «الخارطة: مخطط هندسي تفصيلي للوحدات العقارية محل البيع أو التأجير، معتمد من الجهة المختصة»[2].

الاعتبار الثاني:

تعريف بيع العقار على الخارطة باعتباره لقبًا.

عرَّف الباحثون في الأنظمة بيع العقار على الخارطة بتعريفات متعددة تتقارب مفاهيمها، وتختلف بنيتها الدلالية بحسب تصور المعرِّف لعناصر هذا العقد، وسنعرض لأربعة منها، بغية الكشف عن حقيقة هذا العقد، بالقدر الذي تتضح به ماهيته وتتحدد من خلالها خصائصه.

التعريف الأول:

لكون هذا العقد بصورته الراهنة منشأه جمهورية فرنسا، فنبدأ بعرض تعريفهم له، حيث جاء في المادة (١٦٠١) من النظام المدني بأنه: (بيع العقار المقرر بناؤه، والذي يلتزم بموجبه البائع ببناء عقار خلال مدة يحددها العقد)[3].

(١) ينظر: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بدون طبعة وتاريخ، دار الدعوة، القاهرة، مصر، (٢٢٨/١)؛ الرائد، جبران مسعود، الطبعة السابعة، ١٤١٢هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (ص: ٣٣٣).

(٢) قواعد حقوق المستفيدين والتزامات المطورين الصادرة بقرار وزير الإسكان رقم (١٩٥) وتاريخ ١٤٣٨/١/٨هـ.

(٣) النظام المدني الفرنسي القديم، نقلًا عن بحث: خصوصية عقد بيع العقار على التصاميم، عز الدين زوبة، مجلة الحقوق والحريات، جامعة محمد خيضر، الجزائر، عدد تجريبي، فبراير ٢٠١٣م، (ص: ٤٤).

وهذا التعريف أبرز ثلاثة عناصر لهذا العقد، وهي:

١. أنه عقد بيع عقار.

٢. أن العقار محل العقد لم يكتمل بناؤه وقت العقد.

٣. يلتزم البائع فيه ببنائه خلال مدة يحددها العقد.

التعريف الثاني:

(عقد بمقتضاه ينقل البائع فورًا لفائدة المشتري حقوقه على الأرض، وكذلك ملكية البناءات الموجودة، وتنتقل المنجزات المستقبلية لفائدة المشتري، مقابل ثمن يدفعه هذا الأخير تبعًا لتقدم الأشغال، ويحتفظ البائع بصلاحيته بوصفه صاحب المشروع إلى غاية الانتهاء من الأشغال)[١].

وهذا التعريف -وإن كان أقرب إلى الشرح منه إلى التعريف- أبرز ثلاثةَ عناصر لهذا العقد، هي:

١. أن محل العقد يتضمن نقل ملكية شيئين؛ ملكية الأرض وملكية البناء.

٢. أن ملكية المعقود عليه أرضًا وبناء تنتقل فورًا إلى المشتري، وهذا هو مقتضى عقد البيع.

٣. أن البائع مسؤول عن سير العمل بالمشروع إلى غاية الانتهاء منه.

التعريف الثالث:

جاء في المادة (٢) من نظام السجل العقاري المدني في إمارة دبي تعريف بيع العقار على الخارطة بأنه: (بيع الوحدات العقارية المفرزة على الخارطة والتي لم يكتمل إنشاؤها)[٢].

(١) المادة (٣/١٦٠١) من التقنين المدني الفرنسي المعدل نقلًا عن بحث: مفهوم عقد بيع العقار على التصميم الهندسي، أ. د. ذنون يونس صالح، مجلة جامعة تكريت للحقوق، العراق، العدد (١) الجزء (٢) ذو الحجة ١٤٢٧هـ، (ص: ٢٩٢).

(٢) نظام السجل العقاري المدني في إمارة دبي رقم (١٣) لسنة ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م، إمارة دبي.

وهذا التعريف يتميز بالإيجاز، وقد أبرز عنصرين لهذا العقد، وهما:

١. أنه عقد بيع عقار مع بنائه.

٢. أنه يشمل ما لم يُبدأ ببنائه أو بُدئ ببنائه لكن لم يكتمل أثناء التعاقد، وبالتالي يخرج ما إذا كان محل العقد بيع أرض فقط، أو بيع بناء قد اكتمل تشييده.

التعريف الرابع:

(عقد يتملك بموجبه المشتري عقارًا لم يبدأ البائع ببنائه بعد، أو لم يكتمل بناؤه حين التعاقد، وفيه يتعهد البائع ببناء العقار المتفق على مواصفاته خلال المدة المتفق عليها، مقابل تعهد الأخير بدفع أقساط الثمن في مواعيدها)[١].

وهذا التعريف عَرَضَ مفهومَ بيع العقار على الخارطة بصيغة شاملة، إلا أنه يؤخذ عليه أنه لم يُحدّد صفةَ هذا العقد بكونه بيعًا وتمليكًا بِعوض؛ لأن التمليك قد يكون بِعوض وبغير عِوض، ويمكن أن يجاب عن هذا الملحظ: بأن الباحث أشار إلى أحد أطراف العقد وهو (البائع)، كما أشار إلى الثمن بما يُومئ إلى أنه بيع.

التعريف المختار:

يمكننا صياغة تعريف يُوضّح حقيقة هذا العقد بعبارات موجزة على النحو التالي: هو بيع وحدات عقارية متضمنا أرضًا معينة وبناءً يُقام عليها موصوفًا في الذمة، يلتزم البائع بالبناء وفق المواصفات المتفق عليها وخلال المدة المحددة في العقد، مقابل التزام المشتري بدفع الثمن المتفق عليه.

شرح التعريف:

سنوضح القيود والاحترازات الواردة في هذا التعريف على النحو التالي:

(١) ينظر: مفهوم بيع العقار على الخريطة وتكييفه القانوني، د. ضحى محمد النعيمي، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، السنة السادسة والعشرون، العدد (٤٩) صفر ١٤٣٣هـ يناير ٢٠١٢م، (ص: ٢٣٢).

١. (بيع) هذا وصف لنوع هذا العقد بأنه عقد بيع، فهو من العقود الناقلة للملكية بعوض، فيخرج بهذا كونه عقد إجارة أو مقاولة ونحوهما.

٢. (وحدات عقارية) أي أن المبيع إنما هو عقار، وهذا قيد يخرج به بيع المنقول كالسلم والاستصناع والدين فلا يدخل في مفهوم هذا العقد -كما سيأتي تفصيلًا-.

٣. (متضمنا أرضًا معينة وبناءً يُقام عليها موصوفًا في الذمة) هذه الجملة تفيد أن المبيع يتكون من جزأين: أرض معينة وبناء موصوف في الذمة يقام على هذه الأرض، كما أن جملة (وبناء يُقام عليها موصوفًا في الذمة) تشمل البناء إذا لم يبدأ البائع بتنفيذه عند التعاقد، وتشمل البناء إذا كان في طور الإنجاز ولم يكتمل.

ويخرج بهذا القيد ما إذا كان البناء مكتملًا، فلا يدخل في مفهوم بيع العقار على الخارطة، وإنما هو بيع عقار بالمعنى العام.

وبناءً على هذا القيد لا يندرج في مسمى (بيع العقار على الخارطة) أربعة أنواع من التصرفات العقارية، هي:

الأول: إذا كان محل العقد بيع أرض معلومة فقط (أي دون البناء عليها) فهو من قبيل البيع بالمعنى العام.

الثاني: إذا كان محل العقد بيع عقار مكتمل البناء، فهذا من قبيل البيع بالمعنى العام.

الثالث: إذا كان محل العقد بيع أرض معلومة عليها بناء لم يكتمل إنجازه، ولم يلتزم البائع بإكماله، وإنما باعه بحالته الراهنة، فهذا من قبيل البيع بالمعنى العام.

الرابع: إذا كان محل العقد إقامة بناء على أرض مملوكة لمن طلب البناء عليها، بمعنى أن العقد وارد على البناء فقط دون الأرض، فهذا لا يدخل

في مفهوم بيع العقار على الخارطة، وإنما هو من قبيل عقد المقاولة، ويكون إما عقد إجارة إن كانت المواد من صاحب الأرض، وإما عقد استصناع إن كانت المواد يلتزم بتوفيرها المقاول[1].

٤. (يلتزم البائع بالبناء وفق المواصفات المتفق عليها وخلال المدة المحددة في العقد)، هذه الجملة تحدد التزامات البائع بموجب عقد بيع العقار على الخارطة.

٥. (مقابل التزام المشتري بدفع الثمن المتفق عليه)، هذه الجملة تحدد التزامات المشتري بموجب عقد بيع العقار على الخارطة، ولم يُقيد التعريفُ كون الثمن أقساطًا تدفع في مواعيدها؛ لأنه يجوز أن يكون الثمن حالًا ومؤجلًا ومقسطًا حسب الاتفاق، لكن جرت العادة أنّ الثمن يُدفع أقساطًا في مواعيد محددة.

المطلب الثاني
خصائص بيع العقار على الخارطة

لكل عقد خصائص تُبَيّن معالمه، وترسم حدوده، وتحدد ماهيته، وتميزه عن غيره من العقود[2]، ومن خلال تعريف عقد بيع العقار على الخارطة يتبين لنا أنه يتميز بثلاث خصائص أساسية، وهي:

(١) المقاولة: عقد يتعهد أحد طرفية بمقتضاه بأن يصنع شيئًا أو يؤدي عملًا، مقابل بدل يتعهد به الطرف الآخر.

وقد جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (١٤/٣/١٢٩) وتاريخ (١٤٢٣/١١/١٣هـ) ما نصه: المقاولة عقد جائز سواءً قدم المقاول العمل والمادة، وهو المسمى عند الفقهاء بالاستصناع، أو قدم المقاول العمل، وهو المسمى عند الفقهاء بالإجارة على العمل. ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع عشر، منشورات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية، (٢/٢٨٥).

(٢) يقول الدكتور عبدالناصر توفيق العطار: «حتى نُحدّد ماهية العقد ونصل إلى تكييفه الصحيح يجب أن تتضح لنا خصائصُ العقد التي تُميزه عن غيره من العقود»، ينظر: أحكام العقود في الشريعة الإسلامية والقانون المدني، د. عبدالناصر توفيق العطار، بدون طبعة وتاريخ، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، (ص: ٤٩).

الخاصية الأولى: أنه عقد بيع.

وهو بهذا يكتسب أحكام عقد البيع من حيث الأركان وشروط الصحة، وينبني على هذا:

١. أنه يتكون من ثلاثة أركان: العاقدان (وهما البائع والمشتري)، والمعقود عليه (المبيع والثمن)، والصيغة (وهي الإيجاب والقبول).

٢. أن عقد بيع العقار على الخارطة يندرج تحت زمرة عقود المعاوضات المالية، فهو عقد معاوضة، وعقود المعاوضات أحد نوعي عقود التمليكات؛ لأن عقود التمليكات إن كانت بعِوض سميت (عقود المعاوضات)، وإن كانت بغير عِوض سميت (عقود التبرعات)، وضابط عقود المعاوضة: أن يكون في كل منها معنى المبادلة بين الطرفين[١].

٣. أن عقد بيع العقار على الخارطة من العقود اللازمة، والعقد اللازم كما يقول الشيخ مصطفى الزرقاء: "معناه أن لا يستطيع أحد الطرفين بعد العقد التحلل من قيده ما لم يتفقا على الإقالة"[٢].

الخاصية الثانية: أن عقد بيع العقار على الخارطة من العقود العقارية؛ أي أنّ محل العقد[٣] عقار.

والعقار أحد قسمي المال؛ لأن المال ينقسم إلى عقار ومنقول.

والعقار في الاصطلاح هو: المال الذي له أصل ثابت ولا يمكن نقله وتحويله من مكان إلى آخر مع بقاء هيئته وصورته، كالدور والأراضي.

(١) ينظر: الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، د. محمد يوسف موسى، بدون طبعة، ١٤٠٧هـ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (ص: ٤٦٣).

(٢) المدخل الفقهي العام، الشيخ: مصطفى أحمد الزرقاء، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، دار القلم، دمشق، سوريا، (٥٢١/١).

(٣) محل العقد هو: ما يظهر فيه أثر العقد وحكمه، ويسمى المعقود عليه، ينظر: أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي الخفيف، مرجع سابق، (ص: ٢٣٠).

والمنقول في الاصطلاح يقابل العقار وهو: ما يمكن نقله وتحويله بدون أن تتغير هيئته وصورته[1].

الخاصية الثالثة: أن المبيع في عقد بيع العقار على الخارطة يتكون من جزأين:

الجزء الأول: أرض معينة؛ فالأرض التي سيقام عليها البناء أحد جزأي المبيع.

الجزء الثاني: بناء موصوف في الذمة؛ فالبناء الذي سيقام على الأرض هو الجزء الآخر من المبيع.

وهذه الخاصية هي ما يميز عقد بيع العقار على الخارطة عما عداه من العقود، وهي الأساس الذي ينبني عليه تكييفه الفقهي[2]، كما سيأتي.

والمال في الفقه الإسلامي من حيث متعلقه ينقسم إلى قسمين: (مال معين) و(مال موصوف في الذمة)، وهذا التقسيم للمال هو الركيزة الأساسية لبناء أحكام المعاملات المالية في الفقه الإسلامي[3].

والمال المعيّن هو: ما ينعقد العقد على عينه لا على مثله، والمال الموصوف في الذمة هو: ما ينعقد العقد على مثله لا على عينه، ويطلق عليه (الدين).

والفرق بينهما يكون في مُتعلق الحق في كلٍ منهما، على النحو التالي:

١. أنّ الحقّ في المال المعين يتعلقُ بذات العين لا بمثلها.

(١) ينظر: المدخل إلى فقه المعاملات المالية، أ.د. محمد عثمان شبير، مرجع سابق، (ص: ٩٣).

(٢) تكييف العقد هو: تحديد حقيقة الواقعة المستجدة وإعطاؤها الوصف الصحيح المناسب لها، ينظر: أحكام العقود في الشريعة الإسلامية والقانون المدني، د. عبدالناصر توفيق العطار، مرجع سابق، مصر، (ص: ٤٩)؛ معجم لغة الفقهاء، محمد روّاس قلعجي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، دار النفائس، بيروت، لبنان، (ص: ١٤٣).

(٣) ينظر: أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنبلي، الدكتور محمد زكي عبدالبر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار الثقافة، الدوحة، قطر، (ص: ٤٢).

٢. أن الحقّ في المال الموصوف في الذمة يتعلقُ بالذمة؛ لعدم وجود مال مُعين يتعلق به[١].

ولأهمية هذا التقسيم لموضوع بحثنا نعرض نصوصًا من كلام الفقهاء، على النحو التالي:

يقول المازري: "المبيع على قسمين: مبيع معين مُشار إليه في الوجود، ومبيع موصوف في الذمة، فأما بيع المعين فهو المشاهد الذي أحاطته رؤية المتعاقدين، وأما بيع ما ليس بمعين يشار إليه في الوجود فهو العقد على موصوف في الذمة"[٢].

وقال الجويني: "فإن الموصوف في الذمة مقصود الجنس، والمبيع المعين مقصود العين"[٣].

وقال ابن رشد الحفيد: "المبيع الذي يكون في الذمة، فإنه لم ينعقد على عينٍ بعينها، وإنما انعقد على موصوفٍ في الذمة"[٤].

وفي الفروق للقرافي: "الفرق بين قاعدة ما يثبت في الذمم، وبين قاعدة مالا يثبت فيها: اعلم أن المغيّبات المشخّصات في الخارج المرئية بالحس لا تثبت في الذمم

(١) ينظر: بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٤٦/٦)؛ شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان، (٨/٦)؛ المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي الشيرازي، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٣٦١/٢)؛ الكافي في فقه الإمام أحمد، عبدالله بن أحمد بن قدامة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٧٣/٢)؛ زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (٧٣٦/٥).

(٢) ينظر: شرح التلقين، محمد بن علي المازري، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (٣٨٨/٥).

(٣) ينظر: نهاية المطلب في دراية المذهب، عبدالملك بن عبدالله الجويني، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار المنهاج، الرياض، السعودية، (٦/٦).

(٤) ينظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ، دار الحديث، القاهرة، مصر، (١٦/٤).

[ثم قال]، ويظهر أثر ذلك في قاعدة أخرى، فإن المطلوب متى كان في الذمة فإنّ لمن هو عليه أن يتخيّر بين الأمثال، ويُعطى أيّ مثل شاء، ولو عقد على مُعين من تلك الأمثال لم يكن له الانتقال إلى غيره"[1].

وإذا تبيّن لنا الفرقُ بين (المال المعين) و(المال الموصوف في الذمة)، فنؤسس عليه أمرًا مهمًا لموضوعنا؛ وهو أن الأراضي والدور أموالٌ معينةٌ لا تثبت في الذمم، وقد حكى ابن رشد الحفيد اتفاق العلماء على أن الدور والعقار لا تثبت في الذمة، وأنها لا تصح إلا مُعَيّنة[2]؛ وذلك لأنها لا مثل لها، ولأنها في زمرة المال القيمي.

المال المثلي والقيمي وصلتهما بالمال المعين والموصوف في الذمة:

ينقسم المال إلى قسمين: (مثلي) و(قيمي):

والمال المثلي، نسبة إلى المثل، ويطلق على المال الذي يوجد له مثيل في السوق بدون تفاوت يُعتد به، ومن خصائصه أنه يصح أن يثبت دينًا في الذمة إذا حُدِّد بأوصافه.

وهو يشمل الأموال التي تقدر عادة بالوزن أو بالكيل أو بالعد، كالذهب والفضة والنحاس والحبوب وكل ما له مثل ينضبط بالصفة.

أما المال القيمي، فنسبة إلى القيمة، ويطلق على مالا يُوجد له مثيل في السوق، أو يُوجد له مثيل ولكن مع تفاوت في القيمة.

ويشمل الأراضي والدور والحيوان والأحجار الكريمة وكلّ ما ليس له مثل ينضبط بالصفة[3].

و(المال القيمي) لا يكون إلا (معينًا)، كما أن الحق يتعلق بالعين ذاتها لا بذمة من عليه الحق.

(١) الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، بدون طبعة وتاريخ، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (١٣٣/٢).

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، (٢١٧/٣).

(٣) ينظر: أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي الخفيف، مرجع سابق، (ص: ٣٣ - ٣٥)؛ الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، د. محمد يوسف موسى، مرجع سابق، (ص: ١٦٤).

أما المال المثلي فيصح أن يكون (معينًا) ويصح أن يكون (موصوفًا في الذمة) بحسب موضوع العقد، فإن كان المبيع مالًا معينًا بذاته فهو (مال مثلي معين) وإن كان المبيع مالًا موصوفًا في الذمة فهو (مال مثلي موصوف في الذمة)[1].

وبناءً على ما سبق عرضه، ولكون المبيع في عقد بيع العقار على الخارطة يتكون من جزأين أرض وبناء، فإن الأرض محل العقد في بيع العقار على الخارطة مالٌ مُعيّن؛ لأنها من الأموال القيمية، ويتعلق حق المشتري بذاتها لا بمثلها، ولا تندرج تحت مسمى المال الموصوف في الذمة، وأما البناء الذي سيقام عليها فهو مال موصوف في الذمة؛ لأنه مثلي ينضبط بالوصف ويتعلق حق المشتري بذمة البائع.

وهذه الخاصية المزدوجة للمبيع في بيع العقار على الخارطة هي ما يُميّز هذا البيع عن غيره، وهي بعد تحريرها وتجليتها، سيكون لها أثر كبير في تكييف هذا العقد المستحدث.

(١) ينظر: النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، د. صبحي محمصاني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (١٧/١)؛ الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، دار الفكر، دمشق، سوريا، (٥١/٤).

المبحث الثاني
أوجه التكييف الفقهي لبيع العقار على الخارطة وبيان الراجح

لكون عقد بيع العقار على الخارطة من العقود المستجدة، فقد اختلف النظر الفقهي المعاصر في إعطائه الوصف المناسب له، كي يُحكم عليه من حيث الصحة والبطلان، وحتى يتم تحديد الالتزامات التي تنشأ عنه، وللعلماء والباحثين أربعة أوجه في تكييف هذا العقد، سنتحدث عنها في أربعة مطالب:

المطلب الأول
تكييفه على أنه عقد استصناع

اتجه عدد من العلماء والباحثين المعاصرين إلى إلحاق عقد بيع العقار على الخارطة بعقد الاستصناع المعروف في الفقه الإسلامي، ومن هؤلاء الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي، حيث قال: « ومن أبرز الأمثلة والتطبيقات لعقد الاستصناع بيع الدور والمنازل والبيوت السكنية على الخريطة، ضمن أوصاف محددة، فإنّ بيع هذه الأشياء في الواقع القائم لا يمكن تسويقه إلا على أساس عقد الاستصناع»[1].

والدكتور محمد عبداللطيف الفرفور، فقد قال: «ومن التطبيقات الجديدة على عقد الاستصناع بيع الدور السكنية وما شاكلها على الخريطة، ضمن أوصاف محددة، فهذا الأمر لا يصح إلا بتخريجه على عقد الاستصناع»[2].

وكذلك مجلس مجمع الفقه الإسلامي ذكر أنه عقد استصناع، وإن كان لم

(١) عقد الاستصناع، د. وهبة مصطفى الزحيلي، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الثاني، ١٤١٢هـ، (ص: ٣٢٠).

(٢) أثر الاستصناع في تنشيط الحركة الصناعية، د. محمد عبداللطيف الفرفور، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الثاني، ١٤١٢هـ، (ص: ٥١٥).

يناقش عقد بيع العقار على الخارطة أصالة، لكنه عند تناوله لموضوع التمويل العقاري لبناء المساكن وشرائها أشار إليه عَرَضًا، ولم يذكره بالاسم، فقال في قراره رقم (٦/١/٥٢) الفقرة (د): (إن تملك المساكن عن طريق عقد الاستصناع -على أساس اعتباره لازمًا- وبذلك يتم شراء المسكن قبل بنائه، بحسب الوصف الدقيق المزيل للجهالة المؤدية للنزاع، دون وجوب تعجيل جميع الثمن)[١].

ولكي نناقش هذا الاتجاه ومدى انطباق حقيقة عقد الاستصناع على عقد بيع العقار على الخارطة، يلزمنا أولا التعريف بعقد الاستصناع وبيان صورته وحقيقته؛ لنتمكن من الموازنة بينهما، وذلك في الفروع التالية.

أولًا: تعريف عقد الاستصناع في اللغة والاصطلاح:

تعريف الاستصناع في اللغة: طلب الصنعة، جاء في لسان العرب: "يقال اصطنع فلان خاتمًا، إذا سأل رجلًا أن يصنع له خاتمًا"[٢]. وهو مأخوذ من صَنَعَ يَصْنَعُ صُنْعًا فهو مصنوع[٣].

وأما معناه، فقال عنه ابن فارس: "الصاد والنون والعين أصل صحيح واحد، وهو: عمل الشيء"[٤].

تعريف الاستصناع اصطلاحًا: عرّفه السمرقندي بقوله: "تفسير الاستصناع هو: عقدٌ على مبيع في الذمة وشُرِطَ عملُه على الصانع"[٥].

(١) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم (٦/١/٥٢) في دورة مؤتمره السادس بجدة، المملكة العربية السعودية، ٢٣ شعبان ١٤١٠هـ، ينظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، الجزء الأول، ١٤١٠هـ، (ص: ١٨٨).

(٢) لسان العرب، مرجع سابق، (٢٠٩/٨).

(٣) ينظر: الصحاح، مرجع سابق، (١٢٤٦/٣).

(٤) مقاييس اللغة، مرجع سابق، (٣١٣/٣).

(٥) تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٣٦٢/٢).

وعرّفه مجمع الفقه الإسلامي بأنه: "عقدٌ وارد على العمل والعين في الذمة"[١].

ثانيًا: صورته:

ذكر الكاساني صورته، فقال: "وأما صورة الاستصناع فهو: أن يقول إنسانٌ لصانع من خفاف أو صفَّار أو غيرهما: أعمل لي خفًا أو آنية من أديم أو نحاس من عندك، بثمن كذا، ويُبَيِّن نوعَ ما يعمل وقدره وصفته، فيقول الصانع: نعم"[٢].

ثالثًا: حقيقته:

اختلف الفقهاء في حقيقة عقد الاستصناع على قولين:

القول الأول: ذهب الحنفية إلى أن الاستصناع عقد مستقل قائم بذاته، لكنهم اختلفوا في لزومه، فذهب أبو حنيفة ومحمد بن الحسن إلى أنه مواعدة غير لازم، فلكل من المتعاقدين فسخه متى شاء، وهذا هو الصحيح في المذهب عندهم، وذهب أبو يوسف إلى أن الاستصناع ينعقد غير لازم، لكنه يلزم إذا بدأ العامل بالعمل[٣].

القول الثاني: ذهب المالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦] إلى أن الاستصناع

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الثاني، ١٤١٢هـ، (٧٧٧/٢).

(٢) ينظر: بدائع الصانع، مرجع سابق، (٢/٥).

(٣) ينظر: المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، بدون طبعة، ١٤١٤هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (١٣٩/١٢)؛ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبدالرحمن بن محمد أفندي، بدون طبعة وتاريخ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (١٠٧/٢)، بدائع الصانع، مرجع سابق، (٢/٥)

(٤) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي، مرجع سابق، (٢٢٣/٥)؛ التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٥١٧/٦).

(٥) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد الرملي، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٢١٢/٤)؛ تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، بدون طبعة، ١٣٥٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٢٩/٥).

(٦) ينظر: الإقناع في فقه الإمام أحمد، موسى بن أحمد الحجاوي، بدون طبعة وتاريخ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (١٧٤/٤).

نوع من أنواع بيع السلم، يشترط لصحته ما يشترط لصحة عقد السلم، واعتبروه سلمًا في المصنوعات.

جاء في منح الجليل: "يجوز على وجه السلم استصناع سيف أو سَرْج، فيجوز بشروط السلم من وصف العمل، وضرب الأجل وتعجيل رأس المال، وكون المعمول منه والعمل في الذمة"(١).

وقال الخطيب الشربيني عند حديثه عن السلم في المصنوعات التي تنضبط بالوصف: "والمذهب جواز السلم في الأواني المتخذة من الفخار... ويصح السلم في الأسطال المربعة، وفيما صبّ في قالب"(٢).

وجاء في كشاف القناع: "ويصح السلم في كاغد، ويضبطه بذكر الطول والعرض والرقة والغلظ، واستواء الصنعة»(٣)، وفي مطالب أولى النهى: «يصح السلم في نحو قصاع وأقداح من خشب بذكر نوع الخشب وقَدْر من صغر وكبر وعمق وضيق وثخانة ورقة، ويصف الأواني المتساوية الرؤوس والأوساط"(٤).

فالجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة يرون أن الاستصناع نوع من بيع السلم، يأخذ حكمه، بينما الحنفية يرونه بيعًا مستقلًا قائمًا بذاته.

وجه تفريق الحنفية بين الاستصناع والسلم:

يرى فقهاء الحنفية أن حقيقة الاستصناع تختلف عن حقيقة السلم؛ لاختلاف المحل المعقود عليه فيهما، مما يستوجب اختلافهما في الحكم.

(١) منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد عليش، بدون طبعة، ١٤٠٩هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٣٨٥/٥).

(٢) مغني المحتاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٢٥/٣).

(٣) كشاف القناع إلى متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٢٩٧/٣).

(٤) مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد الرحيباني، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، (٢١٨/٣).

والتفريق بينهما من وجهين:

الوجه الأول: أن المعقود عليه في السلم مبيع موصوف في الذمة، بينما المعقود عليه في الاستصناع مبيع موصوف في الذمة اشترط فيه الصُّنْع (أي العمل)، فحقيقة المُسْتَصْنَع عين موصوفة في الذمة مادتها وعملها من الصانع، فالمعقود عليه عين ومنفعة معًا، ففيه شيء من عقد الإجارة، مما يجعله مختلفًا عن المعقود عليه في السلم، وهذا ما سَوَّغ عدم اشتراط تسليم ثمن المستصنع في مجلس العقد؛ لوجود نوع شبه بالإجارة التي لا يشترط فيها تعجيل الأجرة وإن كانت الإجارة موصوفة في الذمة[1].

الوجه الثاني: أن غاية المتعاقدين من السلم والاستصناع مختلفة، ففي بيع السلم الغاية هي الحصول على المال، ولذا سمي سلمًا؛ لتسليم الثمن في مجلس العقد، ولُقِّب ببيع المفاليس؛ لأن الدافع إليه هو الحصول على المال، بينما الغاية من الاستصناع طلب الصنعة، أي الحصول على عين مصنوعة وفق رغبة المشتري[2].

ولذا قال الكاساني: "الاستصناع طلب الصُّنع، فما لم يشترط فيه العمل لا يكون استصناعًا، فكان مأخذ الاسم دليلًا عليه، ولأن العقد على مبيع في الذمة يسمى سلمًا، وهذا العقد يسمى استصناعًا، واختلاف الأسامي دليل على اختلاف المعاني"[3].

وهذان الوجهان يجعلان كلًا من السلم والاستصناع عقدين مختلفين في حقيقتهما وفي غايتهما.

(١) ينظر: المبسوط، مرجع سابق، (١٣٩/١٢)؛ بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢/٥).

(٢) ينظر: البناية شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٣٧٤/٨)؛ المبسوط، مرجع سابق، (١٣٩/١٢).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢/٥).

رابعًا: تعريف السلم في اللغة والاصطلاح:

إذا كان جمهور الفقهاء يَعُدُّونَ الاستصناع نوعًا من السلم، ويطلقون عليه السلم في المصنوعات، فيحسن بنا تعريف السلم، ثم المقارنة بينه وبين الاستصناع في حدود بيان العلاقة بينهما وبين بيع العقار على الخارطة.

١. تعريف السلم في اللغة: الإعطاء والتسليم، ويطلق عليه (السلف)[١]، وهو في اللغة: التقديم[٢].

وسمي سلمًا؛ لتسليم رأس المال في مجلس العقد، وسمي سلفًا؛ لتقديم رأس المال[٣].

٢. تعريف السلم في الاصطلاح: تعريفات الفقهاء لعقد السلم متقاربة؛ لاتفاقهم على مفهومه ومعناه، وقد عرّفه ابن قدامة بقوله: "هو أن يُسلم عِوضًا حاضرًا في عِوضٍ موصوف في الذمة إلى أجل"[٤].

شرح التعريف:

أ. قوله: (أن يُسلم عِوضًا حاضرًا) يعني به رأس مال السلم، الذي هو الثمن؛ لأن تعجيل الثمن ركيزة أساسية في حقيقة وماهية بيع السلم، فإن تأجل تسليم رأس مال السلم انتفت عنه صفة كونه عقد سلم، قال الرملي: "السلم مشتق من استلام رأس المال -أي تعجيله- وأسماء العقود المشتقة من المعاني، لابُدَّ من تحقق تلك المعاني فيها"[٥].

(١) جاء في الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي: (السلم والسلف بمعنى واحد، وهذا قول جميع أهل اللغة). الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد الأزهري، بدون طبعة وتاريخ، دار الطلائع، القاهرة، مصر، (ص: ١٤٥).

(٢) ينظر: لسان العرب، مرجع سابق، (١٥٨/٩) و(٢٩٥/١٢)؛ مقاييس اللغة، مرجع سابق، (٩٠/٣)؛ التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ص: ١٢٠).

(٣) ينظر: المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد ابن مفلح، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٧٠/٤).

(٤) المغني، مرجع سابق، (٢٠٧/٤).

(٥) حاشية الرملي على أسنى المطالب في شرح روض الطالب، أحمد الرملي الكبير الأنصاري، =

ب. قوله: (في عِوض موصوف في الذمة) هذا القيد يتعلق بالمبيع، الذي هو (المسلم فيه)، فيخرج به ما إذا كان المبيع مُعيّنًا، فإنه تنتفي عنه صفة كونه (بيع سلم) حيث قال ابن رشد الحفيد: "واتفقوا على امتناعه فيما لا يثبت في الذمة وهي الدور والعقار"(١).

وجاء في فتح العزيز: "ولا يجوز السلم في العقار؛ لأنه يحتاج فيه إلى بيان المكان، وإذا بُيِّن تعين"(٢).

وفي حاشية الروض المربع: "اتفقوا على امتناعه فيما لا يثبت في الذمة، كالدور والأراضي"(٣).

ج. قوله: (إلى أجل) هذا القيد يخرج به ما إذا كان المبيع حالًا غير مؤجل، فإنه لا ينعقد سلمًا، وهذا مذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة(٤)، بينما ذهب فقهاء الشافعية إلى جواز السلم الحال(٥).

خامسًا: الفرق بين الاستصناع والسلم.

١. ما يشتركان فيه:

أ. أن كليهما من عقود المعاوضة، ويندرجان تحت عقد البيع بالمعنى العام،

= بدون طبعة وتاريخ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، (١٢٢/٢).

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، (٢١٧/٣).

(٢) فتح العزيز بشرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الرافعي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٣١٨/٩).

(٣) حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، بدون ناشر، (٤/٥).

(٤) ينظر: تبيين الحقائق، عثمان بن علي الزيلعي، الطبعة الأولى ١٣١٣هـ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، القاهرة، مصر، (١١٤/٤)؛ الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (٢٥١/٥)؛ الكافي في فقه الإمام أحمد، مرجع سابق، (٦٤/٢)

(٥) ينظر: المهذب، مرجع سابق، (٧٢/٢)؛ روضة الطالبين، يحيي بن شرف النووي، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ، (٧/٤).

وتنطبق عليهما حقيقة عقد البيع، وهي مبادلة مال بمال تمليكًا وتملكًا على التأبيد؛ فالسلم بيع، لأن (المسلم إليه) يبيع مالًا (للمسلم) بثمن معلوم، والاستصناع بيع؛ لأن (الصانع) يبيع مالًا (لِلْمُسْتَصْنِعِ) بثمن معلوم.

قال الكاساني: "الاستصناع بيع عند عامة مشايخنا"(١).

ب. أن محل العقد (المبيع) في كل من السلم والاستصناع (مال موصوف في الذمة)(٢)، وعليه فلا يصح كلٌ من السلم والاستصناع في العقار من الأراضي والدور -كما سبق-؛ لأنها أموال معينة يتعلق حق الوفاء بعينها وليس في ذمة البائع.

قال ابن رشد الحفيد: "واتفقوا على امتناعه فيما لا يثبت في الذمة وهي الدور والعقار"(٣).

وقال القرافي: "يمتنع السلم في الدور والأراضين، فإن عُيِّن لم يكن سلمًا؛ لأن السلم لا يكون إلا في الذمة»(٤).

وقال الشيرازي في المهذب: "لا يجوز السلم في العقار؛ لأن المكان فيه مقصود، فلا بد من تعيينه، والعين لا تثبت في الذمة"(٥).

وجاء في حاشية الروض المربع: "واتفقوا على امتناعه فيما لا يثبت في الذمة كالدور والأراضي"(٦)، وجاء في كشاف القناع: "ولا يصح السلم في عين من عقار"(٧).

(١) بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٥/٢٠٩).
(٢) كما سبق في تعريفهما.
(٣) بداية المجتهد، مرجع سابق، (٣/٢١٧).
(٤) الذخيرة، مرجع سابق، (٥/٢١٢).
(٥) المهذب، مرجع سابق، (٢/٧٥).
(٦) حاشية الروض المربع، عبدالرحمن بن محمد ابن قاسم، مرجع سابق، (٥/٤).
(٧) كشاف القناع، مرجع سابق، (٣/٢٩١).

وقد تزيَّدنا بإيراد هذه النصوص الفقهية، ولم نكتف بالإحالة إليها؛ كي لا يلتبس عقدا السلم والاستصناع بعقد بيع العقار على الخارطة.

٢. ما يختلفان فيه:

أ. أن (السلم) عقدٌ اتفق العلماء على صحته[١]، بينما (الاستصناع) مختلف فيه بين العلماء، فذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن الاستصناع نوع من السلم يكون في المصنوعات، ويأخذ حكم السلم، بينما ذهب الحنفية إلى أن الاستصناع عقد مستقل له خصائصه وأحكامه التي تميزه عن السلم -كما سبق-[٢].

ب. أن الثمن في عقد السلم يجب تعجيله باتفاق العلماء، فلا يصح تأجيل الثمن فيه[٣]، بينما الثمن في عقد الاستصناع يجوز عند القائلين به وهم الحنفية تعجيله وتأجيله، فإن عُجِّل الثمنُ -عندهم- في المصنوعات فهو عقد سلم، وإن تأخر فهو عقد استصناع، كما قال ابن عابدين: "لو ضَرَب له أجلًا وعجّل الثمن جاز وكان سلمًا"[٤].

ج. أن محل العقد في السلم عام في كل مال مثلي ينضبط بالصفة، سواءً كان مزروعًا أو مصنوعًا أو غيرهما، بينما محل العقد في الاستصناع يختص بما يحتاج إلى صناعة، لدخول عنصر العمل فيه، فيخرج عن ماهيته مالا يحتاج إلى صناعة، كالإنتاج الزراعي والمواد الخام مثلا[٥].

(١) ينظر: الإجماع، محمد بن إبراهيم ابن المنذر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (ص: ٩٨)؛ الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن القطان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤، مكتبة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، (٢/٢٣٧).

(٢) عند الحديث عن حقيقة الاستصناع.

(٣) ينظر: المغني، مرجع سابق، (٤/٢٢٣).

(٤) حاشية ابن عابدين على الدر المختار، محمد أمين بن عمر ابن عابدين، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٥/٢٢٤).

(٥) ينظر: فتح القدير، محمد بن عبدالواحد ابن الهمام، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٧/١١٤)؛ المبسوط، مرجع سابق، (١٢/١٣٩).

د. أن السلم عقد لازم باتفاق الفقهاء[1]؛ بينما الاستصناع اختلف القائلون به وهم الحنفية في لزومه، فذهب أكثر الحنفية -وهو الصحيح عندهم- إلى أنه عقد جائز غير لازم، فللمشتري الخيار إذا رأى المصنوع بين أخذه ورده، سواء كان موافقًا للصفات المتفق عليها أم غير موافق[2]، كما قال الكاساني: "وأما كيفية جوازه فهو عقد غير لازم في حق كل واحد منهما قبل رؤية الْمُسْتَصْنَع والرضا به"[3].

وذهب أبو يوسف إلى أنه عقد لازم، كما قال السرخسي: "وعن أبي يوسف قال: إذا جاء به كما وصفه له فلا خيار للمستصنِع استحسانًا لدفع الضرر عن الصانع"[4].

مناقشة تكييف بيع العقار على الخارطة بأنه عقد استصناع.

يناقش بعدم صحة تكييف بيع العقار على الخارطة بأنه عقد استصناع؛ للأسباب التالية:

السبب الأول:

اختلاف حقيقة المعقود عليه في كلٍ منهما، فحقيقة المبيع في بيع العقار على الخارطة تختلف عن حقيقة المبيع في الاستصناع اختلافًا مؤثرًا في الحكم؛ لأن المبيع في الاستصناع مال موصوف في الذمة، بينما المبيع في بيع العقار على الخارطة مكون من جزأين، أحدهما: أرض معينة، والآخر: بناء موصوف في الذمة يتبع الأرض ويقام عليها.

وعليه؛ فلا يصدق على بيع العقار على الخارطة وصفه بأنه عقد استصناع، لاختلاف

(١) ينظر: حاشية ابن عابدين على الدر المختار، مرجع سابق، (٢٢٥/٥)؛ البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (٤٧٠/١٠)؛ روضة الطالبين، مرجع سابق، (٢٣١/٤)؛ المغني، مرجع سابق، (٤٩٨/٣).

(٢) ينظر: البحر الرائق، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، الطبعة الثانية بدون تاريخ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر، (١٨٦/٦). فتح القدير، مرجع سابق، (١١٦/٧).

(٣) بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢١٠/٥).

(٤) المبسوط، مرجع سابق، (١٣٩/١٢).

طبيعة المبيع في كل منهما، والمبيع أحد أركان العقد، وهذا الاختلاف بينهما في ركن العقد يقتضي اختلاف أحكامهما، فإنَّ أحكام المال المُعيّن تختلف عن أحكام المال الموصوف في الذمة من جهة أن المعين (موجود) والموصوف في الذمة (غير موجود تحديدًا)؛ وبناءً على ذلك لا يصح إلحاق بيع العقار على الخارطة بالاستصناع، وقد سَلَفَ أن الأراضي والدور لا تُباع موصوفة في الذمة؛ لعدم صحة تعلقها بالذمم باتفاق الفقهاء.

وقد وضع الشيخ على الخفيف[1] ضابطًا لإلحاق عقد مستجد بعقد آخر، فقال متسائلًا: "الأمر الجدير بالنظر هو: متى نَعُدُّ العقد الذي يجري به التعامل عقدًا جديدًا مستقلًا مستحدثًا؟ ومتى نَعُدُّه عقدًا ملحقًا بعقد معين من العقود التي عرفها الشارع؟ [ثم أجاب بقوله]: في رأيي أنه إذا كانت المشابهة نتيجة اشتراك في أركان العقد وعناصره ومعناه وغرض المتعاقدين منه، وجب حينئذ إلحاقه بشبيهه، أما إذا اختلفت الأركان أو اختلف المعنى أو الغرض من العقد والقصد منه فإنه لا محل عندئذٍ للإلحاق"[2].

ويقول الدكتور عبدالناصر توفيق العطار: «تسمية العقد أو إعطاؤه وصفًا؛ إذا كانت متفقة مع ماهية العقد، وجب العمل به، أما إذا اختلف معها، يجب صرف النظر عنها والعمل بالتكييف الصحيح للعقد»[3].

السبب الثاني:

أن المبيع في الاستصناع موصوف في الذمة؛ فيدخل في زمرة (بيع المعدوم)، وهو محل استشكال في الفقه الإسلامي -كما سيأتي- ويتحوط الفقهاء عند تصحيحه؛ كي لا يدخل في بيع الغرر، بينما بيع العقار على الخارطة في أساسه يتم على (بيع

(١) الشيخ علي محمد الخفيف، فقيه وقاض شرعي، وأحد رواد مدرسة القضاء الشرعي بالقاهرة، وأحد أعضاء مجمع البحوث الإسلامية، والمجلس الأعلى للأزهر، وموسوعة الفقه الإسلامي، ولد سنة ١٣٠٩هـ وتوفي سنة ١٣٩٨هـ. ينظر في ترجمته: تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (٣٨٥/١).

(٢) بحوث ومقالات في التشريع الإسلامي، علي الخفيف، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (ص: ٢٧٨) باختصار.

(٣) أحكام العقود في الشريعة الإسلامية والقانون المدني، مرجع سابق، (ص: ٤٩) بتصرف.

موجود) وهو الأرض المعينة ويتبعها بناء يقام عليها، ومع هذه الاختلاف بينهما فإنه لا يناسب إلحاق أحدهما بالآخر.

السبب الثالث:

أن الاستصناع عقد مستحدث، وليس أصلًا حتى يُقاس عليه أو يُلحق به عقد مستحدث آخر، ثم هو مختلف في صحته، فلم يقل به إلا المذهب الحنفي، وهو عند جمهورهم عقد جائز غير لازم، والأصل أنه لا يصح قياسٌ على قياسٍ مختلف فيه، وإنما ينبغي أن يلحق القياس الثاني بالأصل الذي ألحق به القياس الأول مباشرة[1]، هذا إذا تساويا في العلة، فكيف إذا كان القياس الثاني أقوى في تحقق العلة فيه من القياس الأول.

السبب الرابع:

أن كلًا من السلم والاستصناع إنما يكونان في المنقولات الموصوفة في الذمة دون العقار - وهذا محل اتفاق بين الفقهاء -كما سبق-، فإدخال العقار في عقد الاستصناع خروجٌ به عن حقيقته الشرعية، واستحداثُ محل جديد له يتعارض مع مفهومه الشرعي المستقر فقهًا، وهذا يترتب عليه خلط للمفاهيم وتداخل في المعاني تأباه منهجية بناء المصطلحات في الفقه الإسلامي، دون حاجة تسوغ ذلك.

السبب الخامس:

أنه لا حاجة تسوغ إلحاق بيع العقار على الخارطة ببيع الاستصناع، مع اختلاف محل العقد في كل منهما، خاصة وأن أصول المعاملات المالية في الفقه الإسلامي تتوفر فيها الحلول التأصيلية العملية لتكييف هذا العقد -كما سيأتي إيضاحه في المطلب الرابع-.

(١) ينظر: تعليقات ابن عثيمين على الكافي لابن قدامة، محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الشاملة، مرقم آليًا، (١٧٦/٤).

المطلب الثاني
تكييفه على أنه بيع معدوم

ذهب الدكتور محمد توفيق البوطي إلى منع بيع البيوت على المصور بالتقسيط؛ لأنه لون من بيع المعدوم(١).

أدلة هذا القول:

الدليل الأول:

يقول د. البوطي: "أنه لون من بيع المعدوم الذي اتفقت كلمة الفقهاء على منعه"(٢)، ثم نقل كلام الكاساني: "لا ينعقد بيع المعدوم، وماله خطر العدم، كبيع نتاج النتاج، بأن قال: بعت ولد ولد هذا الناقة"(٣).

مناقشة هذا الدليل: يناقش من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: عدم التسليم بأن بيع العقار على الخارطة من قبيل بيع المعدوم، وذلك لكون المبيع أساسًا أرضًا معينة موجودة وقت العقد، وأما البناء عليها فهو موصوف في ذمة البائع، ولا دليل على منع بيع الموصوف في الذمة، كما سيأتي في الوجه الثاني.

الوجه الثاني: عدم التسليم بأن بيع المعدوم لا يصح بإطلاق، حيث لم يرد دليل يفيد بمنعه، وسياق كلام أهل العلم في منع بيع المعدوم إنما يقصدون به المعدوم المعين دون الموصوف في الذمة، وذلك لكون المعين يتعلق حق المشتري بالمعدوم نفسه لا بذمة البائع، كما هو واضح من أمثلتهم: كبيع ثمرة بستان معين لم توجد بعد، وكبيع النتاج الذي لم يوجد كما لو باع ولد هذه الناقة.

(١) ينظر: البيوع الشائعة، د. محمد توفيق البوطي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، (ص: ١٨٥).

(٢) البيوع الشائعة، مرجع سابق، (ص: ١٨٥).

(٣) بدائع الصنائع، مرجع سابق، (١٣٨/٥).

بخلاف ما إذا كان حق المشتري يتعلق بذمة البائع كما في بيع الموصوف في الذمة، فإنه لا تعلق له بعين معينة، وإنما هو متعلق بذمة البائع، وهو ملزم بأن يأتي به على الصفة المتفق عليها دون تحديد عين معينة بذاتها، والتي قد توجد وقد لا توجد، وإذا وجدت قد لا تكون على الصفة التي يرغبها المشتري، فتندرج في بيع الغرر(١) الذي يؤدي إلى النزاع؛ ولهذا نهى النبي ﷺ عن بيع الغرر(٢).

وقال ابن القيم: "ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا في كلام أحد الصحابة أن بيع المعدوم لا يجوز، لا بلفظ عام ولا بمعنى عام، وإنما في السنة النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة، كما فيها النهي عن بيع بعض الأشياء الموجودة، فليست العلة في المنع لا العدم ولا والوجود، بل الذي وردت به السنة النهي عن بيع الغرر، وهو مالا يقدر على تسليمه، سواءً كان موجودًا أو معدومًا، كبيع العبدالآبق والبعير الشارد وإن كان موجودًا، إذ موجب البيع تسليم المبيع، فإن كان البائع عاجزًا عن تسليمه فهو غرر ومخاطرة وقمار"(٣).

فبيع المعدوم مصطلح حادث لم يرد له ذكر في صدر التشريع ولا يتعلق به

(١) قال الخطابي: (الغرر هو ما طوي عنك علمه وخفي عليك باطنه وسره)، معالم السنن، شرح سنن أبي داود، حمد بن محمد الخطابي، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ، المطبعة العالمية، حلب، سوريا، (٣/٨٨).

(٢) أخرجه مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ: «نهى عن بيع الغرر»، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، حديث رقم (١٥١٣)، صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بدون طبعة وتاريخ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٣/١١٥٣)، وأخرجه أبوداود، باب في بيع الغرر، حديث رقم (٣٣٧٦)، سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، بدون طبعة وتاريخ، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، (٣/٢٥٤).

(٣) أعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٢/٧)، وينظر: نظرية العقد، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، بدون طبعة، ١٣٦٨هـ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، (ص: ٢١٣)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، بدون طبعة، ١٤١٤هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر، (٢/١٤٤).

حكم لذاته، وقد نشأ هذا المصطلح متأخرًا عند الفقهاء، ولهم مفهوم محدد لمدلوله الاصطلاحي دون مدلوله اللغوي، ويعنون به في اصطلاحهم: المعدوم المُعيَّن دون الموصوف في الذمة، لأن المُعيَّن هو الذي يتعلق الحق بعينه التي قد توجد وقد لا توجد، بخلاف الموصوف في الذمة، فليس له تعلق بعينه، وإنما هو متعلق في الذمة.

الوجه الثالث: أن الشارع صحّح بيع المعدوم في بعض المواضع؛ فإنه أجاز بيع التمر بعد بدو صلاحه، والحبَّ بعد اشتداده، ومعلوم أن العقد في كل منهما ورد على شيئين أحدهما: الموجود وقت العقد، والآخر: المعدوم الذي لم يخلق وقت العقد، ولذلك قال الفقهاء: يجوز بيعها بشرط التبقية إلى الجداد والحصاد[1].

كما أن الشارع أجاز عقد الإجارة مع أن محل العقد غير موجود وقت التعاقد، وأجاز بيع السلم، مع أن المبيع موصوف في ذمة البائع غير موجود وقت العقد[2].

الدليل الثاني:

حديث حكيم بن حزام رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قلت يا رسول الله: يأتيني الرجل يسألني البيع ليس عندي، أبيعه منه، ثم ابتاعه له من السوق؟ قال: «لا تبع ما ليس عندك»[3].

(١) ينظر: المهذب، مرجع سابق، (٢/٤٤)، المغني، مرجع سابق، (٤/٦٧).

(٢) ينظر: المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي)، يحيى بن شرف النووي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (١٥/٧٤)؛ المغني، مرجع سابق، (٥/٣٥٥)؛ المدخل للفقه الإسلامي، محمد سلام مدكور، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتاب الحديث، الكويت، (ص: ٥٧٧).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الصغرى، باب بيع ما ليس عند البائع، حديث رقم (٤٦١٣). سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، (٧/٢٨٩)، وأبو داود، سنن أبو دواد، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، حديث رقم (٣٥٠٣)، سنن أبي داود، مرجع سابق، (٣/٢١٣)، والترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، حديث رقم (١٢٣٢)، سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، (٣/٥٢٦)، وصححه الألباني في إرواء الغليل،=

وجه الاستدلال بهذا الحديث:

أن الحديث نهى عن بيع الشخص ما ليس عنده، وهذا هو المعدوم، والمبيع في عقد بيع العقار على الخارطة ليس عند البائع وقت التعاقد، فيكون منهيًا عنه[١].

مناقشة الاستدلال بهذا الحديث:

يناقش بأنه بيع العقار على الخارطة لا يدخل في محل النهي الوارد في هذا الحديث؛ لسببين:

السبب الأول: أن المبيع أساسًا أرضٌ موجودةٌ عند البائع وقت التعاقد، وأما البناء عليها فهو موصوف في ذمة البائع تابع للأرض.

السبب الثاني: أن النهي الوارد في هذا الحديث إنما هو في المبيع المعين الذي ليس بحوزة البائع وقت العقد؛ لتعلق حق المشتري بتلك العين المعينة، بخلاف الشيء الموصوف في الذمة؛ فإن حق المشتري متعلق بذمة البائع، وعلة النهي أن البائع قد لا يقدر على تسليم المبيع المعين، فيكون داخلًا في النهي عن بيع الغرر[٢].

قال الإمام الشافعي في معنى هذا الحديث: "هذا في بيوع الأعيان دون بيوع الصفات"[٣].

= ينظر: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، (١٣٢/٥).

(١) ينظر: البناية شرح الهداية، مرجع سابق، (٣٧٤/٨)؛ عقد الاستصناع وصوره المعاصرة، د. كمال الدين جمعة بكرو، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ، طبع وقف سعد المنيفي، (ص: ١٠٢)؛ عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي، د. كاسب بن عبدالكريم البدران، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، دار صالح للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية، (ص: ٤١).

(٢) ينظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بدون طبعة، ١٣٧٩هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (٣٤٩/٤)؛ زاد المعاد في هدي خير العباد، مرجع سابق، (٧١٣/٥)؛ بدائع الصنائع، مرجع سابق، (١٦٣/٥).

(٣) شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، (١٤٠/٨).

وقال ابن عبدالبر في معنى هذا الحديث: "إنه بيع ما ليس عندك من الأعيان، وأما ما كان مضمونًا في الذمة موصوفًا فلا"[١].

وبهذا يتبين من خلال العرض السابق للأدلة ومناقشتها، أن بيع العقار على الخارطة لا يدخل في معنى ومفهوم بيع المعدوم، ولا يشمله محل النهي الوارد عن بيع ما ليس عند البائع، فلا يناسب تكييفه على أنه بيع معدوم.

المطلب الثالث
تكييفه على أنه بيع دين بدين

يرى بعض الباحثين أن بيع الموصوف في الذمة إذا لم يُعجَّل ثمنه فإنه يكون من قبيل بيع الدين بالدين، وهو بيع باطل[٢]، لما رواه ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن النبي ﷺ: «نهى عن بيع الكَالِئ بالكَالِئ»[٣]، قال نافع: "وذلك بيع الدين بالدين"[٤]، وقد حكى الإمام أحمد[٥]، وابن المنذر[٦]، الإجماع على أنه لا يجوز بيع الدين بالدين.

ونوقش هذا الاستدلال من أربعة أوجه:

(١) الاستذكار، يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٥١٨/٦).

(٢) ينظر: عقد الاستصناع وصوره المعاصرة، د. كمال الدين جمعة بكرو، مرجع سابق، (ص: ١٠٩).

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب البيوع، حديث رقم (٢٣٤٢)؛ المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاكم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٦٥/٢)، والدارقطني في السنن، كتاب البيوع، حديث رقم (٣٠٦٠) سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (٤٠/٤)، والبيهقي في السنن الكبرى، باب ما جاء في النهي عن بيع الدين بالدين، حديث رقم (١٠٥٣٦)، السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٤٧٤/٥).

(٤) بلوغ المرام من أدلة الأحكام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، دار القبس للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (ص: ٣٢٣).

(٥) التلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٧١/٣).

(٦) المجموع شرح المهذب، مرجع سابق، (١٠٧/١٠).

الوجه الأول:

أن الحديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به، لأن في إسناده موسى بن عبيدة الرَّبَذي وهو ضعيف[١]، قال الإمام الشافعي: "أهل الحديث يوهنون هذا الحديث"[٢]، وقال الإمام أحمد: "لا تحل عندي الرواية عن موسى بن عبيدة، ولا أعرف هذا الحديث عن غيره، وليس في هذا حديث صحيح"[٣].

الوجه الثاني:

منع كون بيع العقار على الخارطة من قبيل بيع الدين بالدين؛ لأن المبيع أرضٌ معينة وليست دينًا في الذمة، والأرض لا تصح أن تكون دينًا في الذمة باتفاق العلماء[٤] -كما سبق-، ومن القواعد المتقررة في الفقه: "المعين لا يستقر في الذمة، وما تقرّر في الذمة لا يكون معينًا"[٥]، وقال القرافي: "المعينات المشخصات في الخارج المرئيات بالحس لا تثبت في الذمم"[٦].

الوجه الثالث:

منع كون بيع العقار على الخارطة من قبيل بيع الدين بالدين، لأن الدين هو المال الثابت في الذمة، وفي بيع العقار على الخارطة ليس ثمة دين ثابت في ذمة المتبايعين وقت التعاقد حتى يتمّ بيعه، قال بن مفلح: بيع الدين بالدين هو: "بيع ما في الذمة بثمن مؤجل لمن هو عليه"[٧].

(١) ينظر: البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار، عمر بن علي بن الملقن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (٥٦٧/٦)، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، مرجع سابق، (ص: ٣٢٣).

(٢) التلخيص الحبير، مرجع سابق، (٧١/٣).

(٣) التلخيص الحبير، مرجع سابق، (٧١/٣)

(٤) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مرجع سابق، (٢١٧/٣).

(٥) إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، أحمد بن يحيى الونشريسي، بدون طبعة، عام ١٤٠٠هـ، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، (٣٣١/١).

(٦) الفروق، مرجع سابق، (١٣٣/٢).

(٧) المبدع، مرجع سابق، (١٥٠/٤).

فحين التعاقد في بيع العقار على الخارطة ليس ثمة مال ثابت في الذمة، لا في ذمة البائع ولا في ذمة المشتري، حتى ينطبق على هذا العقد وصف بيع الدين بالدين، ولا يَنشأ الدين ويوجد ويثبت في الذمة إلا بعد أن يتم العقد صحيحًا فيرتب آثاره في ذمة كل من البائع والمشتري.

وقد نبه إلى هذا المعنى البجيرمي فقال: "وأما بيع الدين بالدين: أي الثابت قَبْلُ، وخرج بقولنا: الثابت قَبْلُ، بيع الدين بدين منشأ في الذمة لا ثابت قبل"(١)، وقال في موضع آخر: "وهنا الدين منشأ، فتأمل"(٢).

وجاء في التوضيح: "ولا بد في حقيقة بيع الدين أن تتقدم عمارة الذمتين أو أحدهما"(٣).

ولكي لا يلتبس معنى البيع الذي ينشأ على أثره الدين مع بيع الدين الثابت في الذمة، اصطلح فقهاء المذهب المالكي على تسميته (ابتداء الدين بالدين)(٤).

وجاء في التوضيح: "بيع الكالئ بالكالئ... لا يشمل ابتداء الدين بالدين؛ لأنه لم يبع شيئًا قد تقرر في الذمة"(٥).

ولذا فإن الإمام أحمد -وهو من حكى الإجماع على أنه لا يجوز بيع دين بدين- فسّره بأنه في بيع الديون الثابتة في الذمم(٦)، وقد شاركه في هذا المعنى كلٌ من

(١) حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد البجيرمي، بدون طبعة، ١٤١٥هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٢٤/٣).

(٢) حاشية البجيرمي على الخطيب، مرجع سابق، (٦٦/٣).

(٣) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن اسحاق الجندي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، مركز نجيبويه لخدمة التراث، الدار البيضاء، المغرب (٣٤٠/٥).

(٤) ينظر: شرح الزرقاني على مختصر خليل، عبدالباقي بن يوسف الزرقاني، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٤٧/٥)؛ شرح مختصر خليل للخرشي، مرجع سابق، (٧٧/٥).

(٥) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، مرجع سابق، (٣٤٠/٥).

(٦) الجامع لعلوم الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، دار الفلاح، الفيوم، مصر، (٣٨٩/١٥)، المسألة رقم (٢٠٣٦).

الإمامين مالك[١]، والشافعي[٢].

وقال الشيخ محمد العثيمين: "نهى عن بيع الكالئ بالكالئ، يعني المؤخر بالمؤخر، وهذا الحديث، أولًا: إسناده ضعيف، وثانيًا: ليس على إطلاقه وعمومه، وإنما يشمل صورًا معينة، وهي التي يكون فيها شيء من المحظور الشرعي... وعلى هذا نقول: هذا الحديث إن صح، يجب أن يحمل على ما دلت النصوص على منعه لا على كل دين بدين، وبناءً على هذا؛ لو اشتريت منك مائة صاع بر بمائة درهم ولا أحضرنا الدراهم ولا البر، فإن ذلك على القول الراجح جائز ولا بأس به"[٣].

وأما شيخ الإسلام ابن تيمية فله قولان في المسألة:

أحدهما: يتفق مع ما عرضناه آنفًا، حيث يقول: "بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، وهو المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض"[٤].

والآخر: يرى أن الإجماع في منع بيع الدين بالدين إنما هو ابتداء الدين بالدين، وسمّاه بيع الدين الواجب بالدين الواجب، فقد قال في نظرية العقد: "والإجماع إنما هو في الدين الواجب بالدين الواجب، كالسلف المؤجل من الطرفين"[٥].

وسيأتي بيان أنه إنما عُجِّل رأس مال السلم لأن طبيعة عقد السلم تقتضي ذلك.

وقد سبق القول أن بيع العقار على الخارطة في أساسه يرد على مال معين موجود،

(١) موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس المدني، بدون طبعة، ١٤٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (٦٥٩/٢).

(٢) شرح السنة للبغوي، مرجع سابق، (٢١/١).

(٣) فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (٥٠/٤).

(٤) مجموع الفتاوى، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، بدون طبعة، ١٤١٦هـ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، (٥١٢/٢٠).

(٥) نظرية العقد لابن تيمية، مرجع سابق، (ص: ٢٣٥).

وهو الأرض المباعة، لا على مال موصوف في الذمة، فلا يدخل في مسألة بيع الدين بالدين، وأما محل الإجماع فسيأتي تحريره في الوجه الرابع من المناقشة.

ومما يؤيد جواز بيع المال الموصوف في الذمة بالمال الموصوف في الذمة دون اشتراط تعجيل الثمن، جواز تأجيل الأجرة في الإجارة على منفعة موصوفة في الذمة، مع أن العِوض والمعوّض كليهما مال موصوف في الذمة، ويصدق عليهما وصف ابتداء الدين بالدين، لأنه بانعقاد الإجارة تكون المنفعة دينًا في ذمة المؤجر، والأجرة دينًا في ذمة المستأجر، ولم يقل الفقهاء باشتراط تعجيل الأجرة كي لا تكون من قبيل بيع الدين بالدين[1].

والعلماء يصفون الإجارة بأنها بيع المنافع[2]، قال الإمام الشافعي: "الإجارة من البيوع؛ لأنها ملك من المستأجر للمنفعة، ومن المؤجر للعوض، والبيوع إنما هي تحويل الملك من شيء لملك غيره، وكذلك الإجارة"[3].

فإذا جاز إجارة المنافع الموصوفة في الذمة دون اشتراط تعجيل الثمن جاز في بيع الأعيان الموصوفة في الذمة، فكلاهما بيع مال موصوف في الذمة بمال موصوف في الذمة.

اعتراض والجواب عنه:

اُعْتُرِضَ على جواز بيع المال الموصوف في الذمة بالمال الموصوف في الذمة دون

(١) ينظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢٠٢/٤)؛ الشرح الكبير على مختصر خليل، أحمد الدردير العدوي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٣/٤)؛ روضة الطالبين، مرجع سابق، (١٧٤/٥)؛ شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، عالم الكتب، بيروت، لبنان، (٥٥٢/٢).

(٢) ينظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، (١٧٣/٤)؛ مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٣٩٦/٥)؛ المهذب، مرجع سابق، (٢٤٤/٢)؛ الشرح الكبير على متن المقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (٦٧/٤).

(٣) الأم، محمد بن إدريس الشافعي، بدون طبعة، ١٤١٠هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (٢٠٧/٤).

اشتراط تعجيل الثمن، بأنه لو جاز ذلك لجاز في السلم تأجيل رأس المال ولم يُشترط تعجيلُه[١].

ويجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول: أن المبيع في بيع العقار على الخارطة في أساسه أرضٌ مُعَيَّنَةٌ معلومة، فالعقد وارد في أساسه على معين، فلا وجه للاحتجاج ببيع السلم الذي هو موصوف في الذمة؛ لاختلاف المحل المعقود عليه في كل منهما.

والجواب الثاني: أنه قياس مع الفارق؛ لأنَّ تعجيل رأس مال السلم[٢] إنما هو جزء من حقيقة وغاية بيع السلم، فالمقصد من بيع السلم هو الحصول على المال معجلًا، فإذا لم يُعجل الثمن انتفت عنه صفة بيع السلم.

قال الكاساني: "مأخذ هذا العقد دليل على شرط أن يكون الثمن مقبوضًا في مجلس العقد، فإنه يسمى سلمًا وسلفًا لغة وشرعًا»[٣]، وقال: «اختلاف الأسامي دليل على اختلاف المعاني"[٤].

وقال الرملي: "السلم مشتق من استلام رأس المال، أي تعجيله، وأسماء العقود المشتقة من المعاني لابد من تحقق تلك المعاني فيها"[٥].

ولهذا سمي بيع المحاويج وبيع المفاليس؛ لأن أرباب الزروع والثمار والتجارات يحتاجون إلى النفقة على أنفسهم وعلى الثمار لِتَكْمُلَ، وقد تُعْوِزُهُمْ النفقة، فجوز لهم السلم لِيَرْتَفِقُوا[٦].

(١) ينظر: عقد الاستصناع وصوره المعاصرة، د. كمال الدين جمعة بكرو، ، مرجع سابق، (ص: ١١٠).

(٢) اتفق الفقهاء على وجوب تعجيل رأس مال السلم، ينظر: البناية في شرح الهداية، مرجع سابق، (٣٥٣/٨)، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، (٥١٤/٤)، روضة الطالبين، مرجع سابق، (٣/٤)، كشاف القناع، مرجع سابق، (٢٨٩/٢).

(٣) بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢٠٢/٥).

(٤) بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢/٥).

(٥) حاشية الرملي على أسنى المطالب، مرجع سابق، (١٢٢/٢).

(٦) ينظر: المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، أحمد بن عمر القرطبي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، دار =

ولذا لما قدم النبي ﷺ المدينة والناس يسلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال: عليه الصلاة والسلام: «من أسلف في شيء، فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم»[(١)].

فترتيب النص النبوي: أن جعل (تعجيل الثمن) فعل الشرط، والمعنى: من قدَّم الثمن في شيء، ثم ذكر جواب الشرط، فكان مدلول النص أنَّ تعجيل الثمن غاية ومقصد العاقدين[(٢)].

ولذا راعى الفقهاء، مقصد المتعاقدين عند البيع والإجارة في الذمة من جهة: قصد تعجيل الثمن أو عدمه.

يقول البجيرمي الشافعي: "السلم له أحكام، والبيع في الذمة له أحكام، فأحكام السلم يشترط قبض رأس المال في المجلس، ولا يشترط قبض الثمن في المجلس في البيع في الذمة"[(٣)].

وفي شرح منتهى الإرادات: "وإن جرت إجارة على موصوف بذمة بلفظ سلم... اعتبر قبض أجره بمجلس عقد... فإن لم تكن بلفظ سلم ولا سلف لم يعتبر ذلك"[(٤)].

فلو كان الحكم باشتراط قبض الثمن مرتبطًا بطبيعة المبيع كونه موصوفًا في الذمة لما كان لمقصد العاقدين أثر في التفريق بينهما في الحكم.

= ابن كثير، دمشق، سوريا، (٥١٦/٤)؛ المغني، مرجع سابق، (٢٧/٤)، زاد المعاد، مرجع سابق، (٧٢٠/٥).

(١) أخرجه البخاري في باب السلم في وزن معلوم، حديث رقم (٢٢٤٠)، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان، (٨٥/٣)؛ ومسلم، باب السلم، حديث رقم (١٦٠٤)، صحيح مسلم، مرجع سابق، (١٢٢٦/٣).

(٢) ينظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن محمد الهروي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (١٩٤٧/٥)؛ الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، محمد الأمين الهَرَري، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، دار المنهاج، جدة، السعودية، (٣٨٦/١٧)؛ فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، مرجع سابق، (٧٨/٤).

(٣) حاشية البجيرمي على الخطيب، مرجع سابق، (٥/٣).

(٤) شرح منتهى الإرادات، مرجع سابق، (٢٥٢/٢).

الوجه الرابع:

أن الإجماع على منع بيع الدين بالدين حجة لكن في حدود المعنى الشرعي لمصطلح الدين، وفي حدود المحل المجمع عليه.

أما حدود المعنى الشرعي للدين: فإن الدين هو المال الثابت في الذمة[١]، فمحل الإجماع إذًا هو في التصرف بالمال الثابت في الذمة، فإذا لم تكن الذمة مشغولة بالدين وقت التعاقد فإن التصرف لا يندرج في معنى بيع الدين بالدين، لعدم وجود دين في ذمة المتبايعين وقت العقد.

وأما في حدود المحل المجمع عليه: فإن الإجماع في الشرع هو: "اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين"[٢].

فالاتفاق على أمر من أمور الدين هو ركن الإجماع، فلا يُعمل به إلا في حدود الأمر المتفق عليه.

وقد اختلف العلماء في المحل المجمع عليه في بيع الدين بالدين على صور متعددة، وصيغ متنوعة[٣]، ولم يتفقوا إلا على صورة واحدة هي محل الإجماع بينهم، فيُحتج بالإجماع على منعها، وأما ما عداها من الصور المختلف فيها، فلا يُحتج بالإجماع مع وجود الخلاف فيها، وتبقى محلًا للاجتهاد وفق أدلة التشريع الأخرى.

وقد بين تقي الدين السبكي الصورة المجمع عليها في بيع الدين بالدين -حين تحريره لمسألة المقاصة في الدين- فقال: "وقد أجمع أهل العلم على أن بيع الدين بالدين لا يجوز [ثم قال] فالإجماع لا يمكن التمسك به مع وجود الخلاف في هذه

(١) ينظر: المهذب، مرجع سابق، (١٤٣/٢)؛ المغني، مرجع سابق، (٤٨/٦)

(٢) روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد ابن قدامة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، مؤسسة الريان للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، (٣٧٦/١).

(٣) ينظر: البيع على الصفة، د. العياشي فداد، بدون طبعة وتاريخ، البنك الإسلامي للتنمية، جدة، السعودية، البحث رقم (٥٦)، (ص: ٦٨)؛ دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي، د. نزيه حماد، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الفاروق، الطائف، السعودية، (ص: ٢٤٢).

الصورة [يعني تطارح الدينين في الذمة]، فإنّ تفسير بيع الدين بالدين المجمع على منعه، يعني: أن يكون للرجل على الرجل دين فيجعله عليه في دين آخر، مخالف له في الصفة أو القدر، فهذا هو الذي وقع الإجماع على امتناعه"(١).

وجاء في مطالع الأنوار على صحاح الآثار: "الكالئ بالكالئ هو الدين بالدين، وتفسيره: أن يكون لرجل على آخر دين من بيع أو غيره، فإذا جاء لاقتضائه لم يجده عنده، فيقول له: بع مني شيئًا إلى أجل أدفعه إليك، وما جانس هذا، ويزيده في المبيع لذلك التأخير"(٢).

وقد سمى فقهاء المالكية هذه الصورة التي نصَّ السبكي على أنها هي محل الإجماع، باسم «فسخ الدين بالدين»، يقول الخرشي: "فسخ الدين بالدين أشدها؛ لأنه ربا الجاهلية، يقول ربُّ الدين لمدينه: إما أن تقضيني حقي وإما أن تربي لي منه [ثم قال] فسخ الدين هو: أن يفسخ ما في ذمة مدينه في أكثر من جنسه إلى أجل، أو يفسخ ما في ذمته في غير جنسه إلى أجل"(٣).

ولذا نفى شيخ الإسلام ابن تيمية حصول الإجماع في بيع الدين بالدين، فقال: "بيع الدين بالدين ليس فيه نص عام ولا إجماع، وإنما ورد النهي عن بيع الكالئ بالكالئ، والكالئ هو المؤخر الذي لم يقبض بالمؤخر الذي لم يقبض"(٤).

والذي يظهر لي أن شيخ الإسلام ابن تيمية ينفي الإجماع من جهة محله الذي يصدق عليه؛ لحصول الخلاف فيه بين أهل العلم.

وليس موضوعنا في هذا البحث استقصاء صور وأنواع بيع الدين بالدين وأقوال

(١) المجموع شرح المهذب، تكملة السبكي، مرجع سابق، (١٠/١٠٨).

(٢) مطالع الأنوار على صحاح الآثار، إبراهيم بن يوسف الوهراني، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الدوحة، قطر، (٣/٣٥٩).

(٣) شرح مختصر خليل للخرشي، مرجع سابق، (٥/٧٦)؛ وينظر: منح الجليل شرح مختصر خليل، مرجع سابق، (٥/٤٣).

(٤) مجموع الفتاوى لابن تيمية، مرجع سابق، (٢٠/٥١٢).

العلماء فيها، فالصور متعددة والأقوال مختلفة، وإنما غرضنا هنا هو بيان أن النهي عن بيع الدين بالدين إنما هو فيما ينطبق عليه معنى الدين شرعًا، وهو المال الثابت في الذمة، أي المال المتقرر سابقًا في الذمة، أيًّا كان القول المترجح لدى الفقيه في صورته لديه، بينما في بيع العقار على الخارطة لا يوجد حين التعاقد دين لا في ذمة البائع ولا في ذمة المشتري حتى يقال إنه من قبيل بيع الدين بالدين، ولا يتقرر الدين في الذمة إلا بعد انعقاد البيع صحيحًا، ثم إن المبيع في بيع العقار على الخارطة أساسه أرض معينة، وليس دينًا في الذمة، فلا يصدق على بيع العقار على الخارطة وصفه بأنه بيع دين بدين.

المطلب الرابع
تكييفه على أنه عقد جديد مستقل

بما أن عقد بيع العقار على الخارطة عقد جديد مستحدث له خصائصه التي تميزه عن غيره من العقود، ولعدم وجود عقد يشبهه من العقود التي عرفها الفقه الإسلامي، مما يشترك معه في الأركان والشروط والخصائص؛ فإنه يُعَدّ نوعا جديدًا من أنواع البيع مستحدثًا مستقلًا باسم خاص به، تُبنى أحكامه على أصول وقواعد المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، كما استقل كل من السلم والصرف والاستصناع، مع أنَّ كلَّ واحد منها نوعٌ من أنواع البيع[1].

فعقد بيع العقار على الخارطة يندرج في زمرة العقود المستحدثة (والتي تُسمّى في المصطلح المعاصر بالعقود غير المسماة)، وهي التي لم يضع الفقه الإسلامي لها اسمًا خاصًا بها، ولم يرتب الفقهاء لها أحكامًا، تتفق مع موضوعها[2].

(١) قال العدوي: (المناسب نوع من البيع -لا نوع من البيوع- لأن النوع يضاف لجنسه)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، علي بن أحمد العدوي، بدون طبعة، ١٤١٤هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (١٧٦/٢).

(٢) ويقابلها العقود المسماة، وهي: التي وضع الفقه لها اسمًا خاصًا بها، وبيّن أحكامها المترتبة عليها، كالبيع والإجارة والشركة والحوالة ونحوها. ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، مرجع سابق، (٢٤٢/٤).

وذلك إما لعدم ظهورها في عصر التشريع وما تلاه من عصر التدوين الفقهي، أو لأنها تنطوي على عدة صيغ وعقود اجتمعت في عقد واحد وهو ما يطلق عليها مسمى (العقود المركبة)، ويستحدثها الناس تبعًا لحاجتهم، إذ هي تنشأ بحسب تجدد حاجات الناس وتطور المجتمعات[١].

وهذه العقود المستحدثة (غير المسماة) تخضع في تكوينها وأحكامها لأصول وقواعد المعاملات المالية في الفقه الإسلامي، بما يتفق مع حقيقتها وموضوعها[٢].

غير أنه إذا استقر شيء من هذه العقود المستحدثة وعرف باسم خاص به، أصبحت من العقود المسماة، وأخذت اسمًا ثابتًا لها، واستقلت بأحكامها، كما صار مع عقد الاستصناع مثلا[٣].

ضابط استحداث العقود:

الشرع الإسلامي لم يحصر التعاقد في عقود معينة، يمنع تجاوزها إلى عقود أخرى، وليس في نصوص الشريعة الإسلامية ما يوجب تحديد أنواع العقود أو تقييد استحداثها إلا بأن تكون غير منافية لما قرره الشرع من القواعد والشروط العامة في التعاقد[٤].

واستحداث العقود في الفقه الإسلامي وإعطاؤها اسمًا خاصًا بها، إنما هو نتيجةٌ للتكييف الفقهي لتلك المعاملة المستجدة؛ ذلك أن التكييف ينتج عنه أحد أمرين: إما (الإلحاق) أو (الاستحداث).

فالأول: يكون بإلحاق المعاملة المستجدة بعقد معين يشبهه من العقود التي عرفها الفقه الإسلامي، وعندئذٍ تُعطى المعاملة المستجدة الحكم الذي

(١) ينظر: الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، مرجع سابق، (٤/٢٤٢).
(٢) ينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، مرجع سابق، (١/٦٣٤).
(٣) ينظر: المدخل للفقه الإسلامي، د. محمد سلام مدكور، مرجع سابق، (ص: ٥٩١).
(٤) ينظر: المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقاء، مرجع سابق، (١/٦٣٤).

رتّبه الفقهاء على العقد الملحق به، وذلك بالنظر إلى الأركان والشروط والخصائص.

والثاني: يكون باعتباره عقدًا جديدًا مستحدثًا تُبنى أحكامه على الأصول والقواعد الفقهية للمعاملات المالية.

يقول الشيخ علي الخفيف موضحًا ضوابط الإلحاق والاستحداث في العقود: "والأمر الجدير بالنظر، هو: متى نَعُدّ العقد الذي يجري به التعامل عقدًا جديدًا مستقلًا مستحدثًا؟، ومتى نَعُدّه عقدًا ملحقًا بعقد معين شبيه به من العقود التي عرفها الشارع؟".

ثم يجيب عن هذا التساؤل بقوله: "إذا كانت المشابهة نتيجة اشتراك في أركان العقد وعناصره ومعناه وغرض العاقدين منه، وجب حينئذٍ إلحاقه بشبيهه، أما إذا اختلفت الأركان أو اختلف المعنى أو الغرض من العقد والقصد منه، فإنه لا محل عندئذٍ للإلحاق، ويجب اعتباره عقدًا مستقلًا مستحدثًا، ومن العَنَت والبعد عن الصواب أن يتجه النظر إلى إلحاقه بغيره ومحاولة حمل أحدهما على الآخر في هذا الحال"(١).

وقد انتقد الدكتور صالح بوشلاغم - في بحث له عن تكييف العقود المالية - قصر التكييف الفقهي للمعاملات المالية المعاصرة على الإلحاق فقط، فقال: "التعسف في التكييف الفقهي، والخشية من استحداث عقود جديدة، وانحسار رؤية بعض الفقهاء بقصر التكييف الفقهي على الإلحاق بالعقود المسماة فقط، مبني على توهم حصول الورع بالتزام الموجود وعدم إجازة الحادثات، وهذا يؤدي إلى الخطأ في تكييف العقود المالية، ومجانبة حقائقها للعقود المسماة"(٢).

(١) بحوث ومقالات في التشريع الإسلامي، الشيخ علي الخفيف، مرجع سابق، (ص: ٢٧٨-٢٨٠) بتصرف.

(٢) ينظر: نحو معيار لتكييف عقود المالية الإسلامية، د.صالح بوشلاغم، مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، المجلد السادس، العدد الأول، يونيو، ٢٠١٥م، (ص: ١٣٥ و١٤٥) بتصرف.

ويقول الشيخ مصطفى الزرقاء: "ولا شك أن إلحاق بعض العقود بالعقود المسماة رغم اختلافها، هو خلاف الظاهر، كما أنه يحول دون إعطاء العقد ما تقتضيه غايته وموضوعه من أحكام تناسبه، فيما لم يرد فيه نصّ شرعي"(١).

ومما يجدر ذكره أن التكييف الفقهي لا يعني بالضرورة صحة المعاملة أو مشروعيتها بإطلاق، وإنما إذا كان التكييف اقتضى الإلحاق فإن المعاملة الملحقة تأخذ حكم المعاملة الملحقة بها صحة وبطلانًا، وإباحة وتحريمًا، وإن كان التكييف اقتضى الاستحداث فإن العقد المستحدث تُطبّق عليه قواعد المعاملات المالية من كون العقد قد تمَّ عن رضا وطيب نفس من العاقدين، وأن يكون خاليًا من الربا وشبهته، ومن الغرر، ومن الغش، ومن التدليس، ولم ينه عنه الشارع(٢).

مستند مشروعية استحداث العقود المالية:

يستند تكييف عقد بيع العقار على الخارطة على أنه عقد مستحدث مستقل إلى أصلٍ شرعي وهو: أن الأصل في العقود الصحة والإباحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم.

وهذا الأصل متقرر عند جماهير العلماء من الحنفية والمالكية والشافعة والحنابلة(٣)، يقول الحافظ بن رجب: "استقر أن الأصل في الأشياء الإباحة؛ بأدلة الشرع، وقد حكى بعضهم الإجماع على ذلك"(٤).

(١) عقد الحوالة، طبعة تمهيدية للموسوعة الفقهية الكويتية، د. إبراهيم عبدالحميد، وبهامشه تعليقات لخبير الموسوعة الشيخ مصطفى الزرقاء، بدون طبعة وتاريخ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (ص: ٥٣) باختصار.

(٢) ينظر: بحوث ومقالات في التشريع الإسلامي، الشيخ علي الخفيف، مرجع سابق، (ص: ٢٨٠).

(٣) ينظر: تبيين الحقائق، مرجع سابق، (٨٧/٤)؛ الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار ابن عفان، القاهرة، مصر، (٢٨٤/١)؛ الأم للشافعي، مرجع سابق؛ (٣/٣)، الفروع، محمد بن مفلح الصالحي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (١٤٥/٧).

(٤) جامع العلوم والحكم، عبدالرحمن بن أحمد ابن رجب، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (١٦٦/٢).

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "الأصل في العقود والشروط عدم التحريم، فيستصحب عدم التحريم فيها حتى يدل دليل على التحريم"(١).

وقال ابن القيم: "الأصل في العقود والشروط الصحة إلا ما أبطله الشارع أو نهى عنه، وهذا القول هو الصحيح، فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثيم، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرّمه الله ورسوله، ولا تأثيم إلا ما أثّم لله ورسوله به فاعله، فالأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم"(٢).

الفرق بين تكييف بيع العقار على الخارطة أنه عقد جديد مستقل، وبين التكييفات الأخرى:

أولًا: إذا كُيّف بيع العقار على الخارطة أنه بيع معدوم، أو بيع دين بدين، فيترتب عليهما عدم صحته

ثانيًا: إذا كُيّف بيع العقار على الخارطة أنه عقد استصناع، فيترتب عليه صحته، لكن وفق أحكام عقد الاستصناع عند الفقهاء، وذلك النحو التالي:

أ. عند فقهاء الحنفية لا يشترط تعجيل الثمن، لكنه ينعقد جائزا غير لازم في قول أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وهو الصحيح من المذهب عندهم، فلكل واحد من المتعاقدين فسخه قبل قبضه، وعند أبي يوسف ينعقد جائزًا ويلزم إذا بدأ الصانع بالعمل.

ب. عند الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة يعتبرونه سلمًا في المصنوعات، فيشترطون تعجيل الثمن، ويبطل إذا أُجّل الثمن فيه.

ج. لا يصح تصرف المشتري بالمبيع قبل إنجازه واستلامه، لأن المستصنَع موصوف في الذمة.

(١) الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (٩٠/٤).

(٢) أعلام الموقعين، مرجع سابق، (٢٥٩/١).

ثالثًا: إذا كُيّف بيع العقار على الخارطة أنه عقد جديد مستقل، فيترتب عليه ما يلي:

أ. أنه عقد صحيح؛ بناءً على أن الأصل في العقود الإباحة والصحة، ولعدم تضمنه ما يخرجه عن هذا الأصل.

ب. أنه عقد لازم؛ لأنه نوع من أنواع البيع.

ج. يجوز تعجيل الثمن وتأجيله؛ لأن أساس المبيع أرض معينة مقبوضة، يتبعها بناء موصوف في الذمة وانعقد على غير وجه السلم.

رابعًا: حكم تصرف المشتري بالوحدة العقارية قبل استلامها، ببيعها على طرف ثالث: لأن المبيع في بيع العقار على الخارطة ذو طبيعة مزدوجة، إذْ هو يتكون من جزأين، أحدهما: أرض معينة والآخر: بناء موصوف في الذمة، ولأن أحكام المعين تختلف عن أحكام الموصوف في الذمة في الفقه الإسلامي، فتحتاج المسألة إلى اجتهاد في تنزيل الحكم الشرعي على أحد هذين الجزأين، لتعارض أحكامهما من جهة حكم التصرف فيهما، والنظر الفقهي يأخذ بأحد المسلكين التاليين:

المسلك الأول: مسلك التبعية، بمعنى أن المبيع في الأصل أرض معينة مقبوضة، والبناء الموصوف في الذمة تبع لهذه الأرض، والقاعدة الفقهية تقضي بأنه: يغتفر في التبعية ما لا يغتفر في الاستقلال[1]، كبيع الحمل في البطن لا يصح استقلالًا، وتبعًا للحامل يصح[2]، وعلى هذا المسلك يأخذ حكم بيع الوحدة العقارية قبل إنجازها واستلامها حكم بيع العقار القائم، وهذا المسلك يترتب عليه ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: أن الوحدة العقارية قبل إنجاز بنائها واستلامها من ضمان

(١) ينظر: المنثور في القواعد، محمد بن عبدالله الزركشي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت، (٣٧٦/٣)؛ الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٢٠/١)؛ زاد المعاد، مرجع سابق، (٧٣١/٥).

(٢) ينظر: المهذب، مرجع سابق، (٤٥/٢)؛ كشاف القناع، مرجع سابق، (١٦٦/٣).

البائع، فإذا جاز للمشتري بيعها قبل قبضها يكون ربح فيما لم يضمن، وقد نهى النبي ﷺ عن ربح مالم يضمن[1].

الإشكال الثاني: أنَّ الاغتفار في التبعية مُقيّد بما إذا كان التابع جزءًا من المتبوع أو كان غير مقصود للمتبايعين[2]، والبناء في بيع العقار على الخارطة ليس كذلك.

الإشكال الثالث: أنه لو جاز للمشتري بيعها قبل قبضها لأدى ذلك إلى حصول مفاسد، وهو تحول العقد في بيع العقار على الخارطة من وسيلة لتوفير المساكن، إلى وسيلة للمضاربات العقارية ببيعها وتداولها وهي لا زالت رسما على الورق، وهذا له أثره السيء على السوق العقاري، بتضخم الأسعار، وتأخير إنجاز البناء.

المسلك الثاني: مسلك التغليب[3]، وذلك أن المبيع يتكون من جزأين، كل واحد

(١) رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل... ربح ما لم يضمن»، أخرجه أبو داود في السنن، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، الحديث (٣٥٠٤)، سنن أبي داود، مرجع سابق، (٣٦٤/٥)، والترمذي في السنن، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، الحديث (١٢٣٤) وقال: "حديث حسن صحيح"، سنن الترمذي، مرجع سابق، (٥٢٧/٣)، والنسائي في السنن، باب سلف وبيع، الحديث (٤٦٢٩)، السنن الصغرى، مرجع سابق، (٢٩٥/٧).
قال النووي: «حديث صحيح» المجموع، مرجع سابق، (٣٧٦/٩)، وحسنه الألباني، إرواء الغليل، مرجع سابق، (٢٣٣/٥).

(٢) ينظر: شرح القواعد الفقهية، الشيخ أحمد الزرقاء، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، (ص: ١٩٧ و٢٠١)؛ القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي، الطبعة الأولى ١٤٢٧ه، دار الفكر، دمشق، سوريا، (٤٦٨/١).

(٣) قال ابن القيم: «المصلحة والمفسدة، والمنفعة والمضرة إذا تقابلا فلا بدّ أن يَغْلِبَ أحدهما الآخر، فيصير الحكم للغالب»، مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٦/٢).
والتغليب هو: (الأخذ بأحد أمرين وتقديمه على غيره في الاعتبار، لمزية تقتضي هذا التغليب)، ينظر: نظرية التقريب والتغليب، د.أحمد الريسوني، الطبعة الأولى ١٤٢١ه، دار الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، (ص: ٣٢)

منهما له حكم يختلف عن الآخر، فلا بدّ من مرجح يُغَلّب بموجبه حكم أحد الجزأين على الآخر، وبما أن المقصد والغاية من بيع العقار على الخارطة هو حاجة الناس إلى الحصول على المساكن وتيسير تملكها، فينبغي أن يكون التغليب يدور مع هذا المقصد صحة وبطلانًا، على النحو التالي:

أ. تغليب جانب الأرض المعينة المقبوضة، في صحة ولزوم بيع العقار على الخارطة، وفي جواز تأجيل الثمن وتقسيطه، بما يؤدي إلى تيسير الحصول على المساكن.

ب. تغليب جانب البناء الموصوف في الذمة في منع المشتري من بيع الوحدة العقارية قبل استلامها، لئلا يربح فيما لم يضمن، ولسد ذريعة اتخاذ هذا العقد وسيلة للمضاربات العقارية، بما يؤدي إلى تضخم الأسعار وصعوبة الحصول على المساكن.

ج. يجوز تنازل المشتري عن عقد شراء الوحدة العقارية لطرف ثالث، كما هو مذهب المالكية[1]، بثلاثة شروط:

الشرط الأول: عدم الربح فيها، وإنما ينقل ملكيتها برأس ماله فقط، وهو المسمى في الفقه (ببيع التولية)[2]؛ لانتفاء علتا المنع، وهما: الربح فيما لم يضمن، والحيلولة دون المضاربات العقارية.

الشرط الثاني: قبض المولِّي -بالكسر- جميع المبالغ التي دفعها من ثمن الوحدة العقارية، من المولَّى -بالفتح- الذي حلَّ محله في ملكية الوحدة

(١) ينظر: الذخيرة، مرجع سابق، (٢٦٥/٥)؛ شرح مختصر خليل للخرشي، مرجع سابق، (١٦٩/٥)؛ المغني، مرجع سابق، (٢٢٧/٤)؛ مجموع الفتاوى لابن تيمية، مرجع سابق، (٥٠٦/٢٩).

(٢) بيع التولية: «أن يولي ما اشتراه لغيره بالثمن الذي ابتاع به» تحبير المختصر على مختصر خليل، بهرام بن عبدالله الدميري، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، مركز نجيبويه لخدمة التراث، الدار البيضاء، المغرب، (٦٥٢/٣).

وقال الخرشي: «التولية رخصة فيتسامح فيها بخلاف البيع»، شرح مختصر خليل للخرشي، مرجع سابق، (١٦٩/٥).

العقارية، لئلا يكون من بيع الدين بالدين، قال الدسوقي: "ومحل الجواز إذا كان الثمن حاضرا عند المولَّى -بالفتح- وإلا لم يجز"[1].

الشرط الثالث: موافقة وقبول البائع (المطوِّر) على نقل العقد من المشتري إلى الطرف الثالث؛ لأن حقه متعلق في ذمة المشتري فلا ينتقل عنه إلا بموافقته.

ويظهر أن هذا الحكم هو ما اعتمدته لجنة بيع أو تأجير الوحدات العقارية على الخارطة[2] في النموذج الاسترشادي لعقد بيع الوحدات العقارية على الخارطة، فقد جاء في الفقرة (٨) من البند (١٤) ما نصه: «لا يحق للمشتري أن يتنازل بأي شكل من الأشكال إلى طرف آخر عن هذا العقد إلا بموافقة كتابية مسبقة من قبل المطور».

وهذا النص إنما هو في التصرف بالوحدة العقارية قبل إنجازها واستلامها، وقد عبَّرت عنه اللجنة بمصطلح (التنازل)، بينما عبَّرت اللجنة عن التصرف بالوحدة العقارية بعد إنجازها وإفراغها باسم المشتري بمصطلح (البيع)، فجاء في الفقرة (٧) من البند (١٤) ما نصه: «يلتزم المشتري بعد نقل ملكية العين عند بيع الوحدة العقارية إلى طرف آخر مستقبلًا بإلزام المشتري بنفس البنود والالتزامات الخاصة باتحاد الملاك»، واختلاف الأسامي يوجب اختلاف المعاني كما يقول الفقهاء[3].

الآثار المترتبة على تكييف بيع العقار على الخارطة بأنه عقد جديد مستقل:

يترتب على تكييف بيع العقار على الخارطة بأنه عقد جديد مستقل، وأن المبيع

(١) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، (٣/١٥٨).

(٢) والمُشَكّلة بقرار وزير الإسكان رقم (١٩٥) وتاريخ ١٤٣٨/١/٨هـ، والمحددة اختصاصاتها بموجب قرار مجلس الوزراء رقم (٥٣) وتاريخ (١٤٣٧/١٢/٤هـ).

(٣) ينظر: بدائع الصنائع، مرجع سابق، (٢/٥)؛ الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١٢٧/٥).

فيه مُكون من أرض معينة مع بناء يقام عليها؛ أن المشتري يتملك الوحدة العقارية التي اشتراها من حين العقد -كسائر البيوع العقارية- مع حقه في فسخ البيع عند الخلف في الصفة المتفق عليها للبناء؛ لأن البناء على الأرض موصوف في الذمة وهو تابع للأرض.

قال ابن قدامة في بيع المعين الموصوف: «متى وجده على الصفة لم يكن له الفسخ... فإن وجده بخلاف الصفة فله الخيار ويسمى خيار الخلف في الصفة»[1].

ولذا إن خالف البائع المواصفات المتفق عليها في بناء الوحدة العقارية، فإن من حق المشتري فسخ البيع واسترداد ما دفعه من الثمن، لأن هذا العقد ذو طبيعة خاصة، يتميز بها عمّا سواه من العقود المسماة، فحق المشتري متعلق بأرض معينة - وهي مال قيمي لا مثل له - وببناء موصوف في الذمة - وهو مال مثلي - لكن البناء الموصوف تابع للأرض المعينة ملازم لها فيأخذ حكمها.

وهذا بخلاف ما لو كان المبيع مالاً موصوفًا في الذمة كالمسلم فيه، فإن المشتري لا يفسخ العقد، وإنما يطالب البائع ببدله وفق المواصفات المتفق عليها في العقد، لأن حقه متعلق بذمة البائع فحسب، وليس في أرض معينة[2].

(١) المغني، مرجع سابق، (٣/٤٩٦).

(٢) ينظر: شرح منتهى الإرادات، مرجع سابق، (٣/٣٠٤)، وجاء في المهذب: (إذا قبض المسلم فيه ووجد به عيبًا، فله أن يرده؛ لأن إطلاق العقد يقتضي مبيعًا سليمًا، فلا يلزمه قبول المعيب، فإن ردَّ ثبت له المطالبة بالسليم)، المهذب، مرجع سابق، (٢/٨٠).

الخاتمة

في ختام هذا البحث نعرض لأهم النتائج وأبرز التوصيات على النحو التالي:

أولًا: النتائج:

١. أن حقيقة عقد بيع العقار على الخارطة هو: هو بيع وحدات عقارية متضمنا أرضًا معينة وبناءً يُقام عليها موصوفًا في الذمة، يلتزم البائع بالبناء وفق المواصفات المتفق عليها وخلال المدة المحددة في العقد، مقابل التزام المشتري بدفع الثمن المتفق عليه.

٢. العناصر الأساسية التي يتكون منها بيع العقار على الخارطة هي: بيع أرض معينة مع التزام البائع بإقامة بناء عليها موصوف في الذمة وفق المواصفات والمدة المحددة في العقد، مقابل دفع المشتري للثمن بالطريقة المتفق عليها.

٣. أن بيع العقار على الخارطة يُكَيَّف على أنه عقد مستجد مستقل بذاته له خصائصه وأحكامه، ويتميز عن غيره من العقود المسماة: بأن المبيع فيه ذو طبيعة مزدوجة، فهو يتكون من جُزأين: أرض معينة، وبناء موصوف في الذمة يقام عليها، وتنبني مشروعية استحداثه واستقلاله، على كون المبيع فيه ذو طبيعة خاصة، وعلى أصل الصحة والإباحة للعقود فيما لم يرد دليل على خلافه.

٤. عدم مناسبة تكييف بيع العقار على الخارطة على أنه بيع استصناع، أو بيع معدوم، أو بيع دين بدين، لاختلاف حقيقة المبيع فيه عن هذه العقود.

٥. أن بيع العقار على الخارطة، وإن كان يندرج في معنى وسمات جنس البيع بالمعنى العام، إلا أنه يُعَدّ بيعًا جديدًا مستحدثًا مستقلًا باسمه وأحكامه،

كما استقل كلٌّ من السلم والصرف والاستصناع باسم وأحكام خاصة بها مع مراعاة شروط صحة البيع فيها.

٦. لا يحق لمشتري الوحدة العقارية أن يبيعها قبل استلامها، لكن يجوز له التنازل عنها، بنقل العقد إلى طرف ثالث، بثلاثة شروط:

أ. أن يتنازل عنها بمثل الثمن الذي اشتراها به أو أنقص.

ب. أن يقبض من المتنازل له -الذي حلّ محله- جميع المبالغ التي دفعها، معجلة في مجلس العقد.

ج. موافقة البائع (المطور) على نقل العقد من المشتري إلى الطرف الثالث.

٧. يحقق بيع العقار على الخارطة مصالح متعددة للبائع والمشتري والمجتمع، فهو ذو أهمية بالغة في توفير المساكن وتسهيل تملكها لمن ليست لديه القدرة المالية على دفع ثمنها جملة واحدة، وله دور بارز في تشجيع المستثمرين والمطورين العقاريين بحصولهم على دفعات مالية مسبقة تؤدي إلى سرعة إنجاز مشاريعهم، بما يسهم في حل أزمة تملك المساكن في المجتمع.

التوصيات:

١. التأكيد على أهمية المحافظة على مصطلحات الفقه الإسلامي ومفاهيمها المستقرة، لئلا يؤدي التكلّفُ في إلحاق المعاملات المستجدة بالعقود المستقرة، مع اختلاف حقائقها ومقاصدها إلى التداخل في المفاهيم والأحكام، خاصة مع عدم الحاجة إلى التكلف في الإلحاق مع وجود أصل الصحة والإباحة في العقود، مما يساعد الفقيه على تقرير الأحكام المناسبة لكل معاملة مستجدة.

٢. أهمية بيع العقار على الخارطة، والتوسع الكبير في الأخذ به في الوقت الحالي لحل أزمة المساكن؛ فإنّ الحاجة قائمة لدراسة وتنظيم حقوق الأطراف

المتعاقدة بمنهجية مُفَصّلة، وتحديد الالتزامات الناشئة عنه والآثار المترتبة على الإخلال بها، وأُنَوِّه بهذا الصدد بما صدر عن مجلس الوزراء بالموافقة على الضوابط المتعلقة ببيع أو تأجير وحدات عقارية على الخارطة، بالقرار رقم (٥٣) وتاريخ (١٤٣٧/١٢/٤هـ)، فعلى إثرها تأسست إجراءات إنشاء هذا العقد نظامًا، كما أنها تضمنت جملة من الضمانات التي تحفظ حقوق المستهلكين.

ختامًا.. هذا البحث لَبِنَة اجتهادية في بناء الأحكام الفقهية لهذا العقد الجديد، وهي تُشَكِّل أساسًا لفهم حقيقة هذا العقد، تُبْنَى عليه الأحكامُ المرتبطةُ بإجرائه وتنفيذه، فإن كان صوابًا فمن الله وله الحمد والشكر، وإن كان غير ذلك فحسبي أنني ابتدأت الطريق وشحذت الأذهان إلى مزيدٍ من الدراسة لهذا العقد والتأمل فيه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: قائمة المراجع الشرعية:

١. أثر الاستصناع في تنشيط الحركة الصناعية، د. محمد عبداللطيف الفرفور، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد ٧، الجزء ٢، ١٤١٢هـ.

٢. الإجماع، محمد بن إبراهيم ابن المنذر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٣. أحكام العقود في الشريعة الإسلامية والقانون المدني، د. عبدالناصر توفيق العطار، بدون طبعة وتاريخ، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر

٤. أحكام المعاملات الشرعية، الشيخ علي الخفيف، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

٥. أحكام المعاملات المالية في المذهب الحنبلي، الدكتور محمد زكي عبدالبر، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار الثقافة، الدوحة، قطر.

٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٧. الاستذكار، يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨. الأشباه والنظائر، عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، الطبعة الأولى ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٩. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٠. الإقناع في فقه الإمام أحمد، موسى بن أحمد الحجاوي، بدون طبعة وتاريخ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١١. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن القطان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤، مكتبة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، مصر.

١٢. الأم، محمد بن إدريس الشافعي، بدون طبعة، ١٤١٠هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٣. الأموال ونظرية العقد في الفقه الإسلامي، د. محمد يوسف موسى، بدون طبعة، ١٤٠٧هـ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

١٤. إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك، أحمد بن يحيى الونشريسي، بدون طبعة، عام ١٤٠٠هـ، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب.

١٥. البحر الرائق، زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، الطبعة الثانية بدون تاريخ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

١٦. بحوث ومقالات في التشريع الإسلامي، علي الخفيف، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر.

١٧. ١٧- بدائع الصنائع، علاء الدين الكاساني، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد، بدون طبعة، ١٤٢٥هـ، دار الحديث، القاهرة، مصر.

١٩. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار، عمر بن علي بن الملقن، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٢٠. بلوغ المرام من أدلة الأحكام، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ، دار القبس، الرياض، السعودية.

٢١. البناية شرح الهداية، محمود بن أحمد العيني، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٢. البيان والتحصيل، محمد بن أحمد بن رشد، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٢٣. البيع على الصفة، د. العياشي فداد، بدون طبعة وتاريخ، البنك الإسلامي للتنمية، البحث رقم (٥٦).

٢٤. البيوع الشائعة، د. محمد توفيق البوطي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان.

٢٥. التاج والإكليل لمختصر خليل، محمد بن يوسف المواق، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٢٦. تبيين الحقائق، عثمان بن علي الزيلعي، الطبعة الأولى ١٣١٣هـ، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، القاهرة، مصر.

٢٧. تتمة الأعلام للزركلي، محمد خير رمضان يوسف، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٢٨. تحبير المختصر على مختصر خليل، بهرام بن عبدالله الدميري، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ، مركز نجيبويه لخدمة التراث، الدار البيضاء، المغرب.

٢٩. تحفة الفقهاء، محمد بن أحمد السمرقندي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، أحمد بن محمد ابن حجر الهيتمي، بدون طبعة، ١٣٥٧هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣١. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٢. تعليقات ابن عثيمين على الكافي لابن قدامة، محمد بن صالح العثيمين، المكتبة الشاملة، مرقم آليًا.

٣٣. تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، إسماعيل بن عمر بن كثير، بدون طبعة، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٤. التلخيص الحبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٥. التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب، خليل بن اسحاق الجندي، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، مركز نجيبويه لخدمة التراث، الدار البيضاء، المغرب.

٣٦. جامع العلوم والحكم، عبدالرحمن بن أحمد ابن رجب، الطبعة السابعة، ١٤٢٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

٣٧. الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، محمد بن أحمد القرطبي، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر.

٣٨. الجامع لعلوم الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، دار الفلاح، الفيوم، مصر.

٣٩. حاشية ابن عابدين على الدر المختار، محمد أمين بن عمر ابن عابدين، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٠. حاشية البجيرمي على الخطيب، سليمان بن محمد البجيرمي، بدون طبعة، ١٤١٥هـ، دار الفكر، بيروت.

٤١. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، محمد بن أحمد الدسوقي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٢. حاشية الرملي على أسنى المطالب، أحمد الرملي الكبير، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، مصر.

٤٣. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى، ١٣٩٧هـ، بدون ناشر.

٤٤. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، علي بن أحمد العدوي، بدون طبعة، ١٤١٤هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٥. الحاوي الكبير، علي بن محمد الماوردي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٦. دراسات في أصول المداينات في الفقه الإسلامي، د. نزيه حماد، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الفاروق، الطائف، السعودية.

٤٧. الذخيرة، أحمد بن إدريس القرافي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٤٨. روضة الطالبين، يحيي بن شرف النووي، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٤٩. روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد ابن قدامة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ، مؤسسة الريان للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

٥٠. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر ابن قيم، الطبعة السابعة والعشرون، ١٤١٥هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

٥١. الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، محمد بن أحمد الأزهري، بدون طبعة وتاريخ، دار الطلائع، القاهرة، مصر.

٥٢. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، بدون طبعة وتاريخ، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

٥٣. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر.

٥٤. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

٥٥. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥٦. سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا.

٥٧. شرح التلقين، محمد بن علي المازري، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٥٨. شرح الزرقاني على مختصر خليل، عبدالباقي بن يوسف الزرقاني، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٥٩. شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٦٠. الشرح الكبير على متن المقنع، عبدالرحمن بن محمد بن قدامة المقدسي، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

٦١. الشرح الكبير على مختصر خليل، أحمد الدردير العدوي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٦٢. شرح القواعد الفقهية، الشيخ أحمد الزرقاء، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان.

٦٣. شرح مختصر خليل للخرشي، محمد بن عبدالله الخرشي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر للطباعة، بيروت، لبنان.

٦٤. شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

٦٥. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار طوق النجاة، بيروت، لبنان.

٦٦. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، بدون طبعة وتاريخ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٦٧. عقد الاستصناع، د. وهبة مصطفى الزحيلي، بحث منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الثاني، ١٤١٢هـ.

٦٨. عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي، د. كاسب بن عبدالكريم البدران، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، دار صالح للنشر والتوزيع، الدمام، السعودية.

٦٩. عقد الاستصناع وصوره المعاصرة، د. كمال الدين جمعة بكرو، الطبعة الأولى ١٤٣٨هـ، طبع وقف سعد المنيفي.

٧٠. عقد الحوالة، طبعة تمهيدية للموسوعة الفقهية الكويتية، د. إبراهيم

عبدالحميد، وبهامشه تعليقات لخبير الموسوعة الشيخ مصطفى الزرقاء، بدون طبعة وتاريخ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.

٧١. الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٧٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، بدون طبعة، ١٣٧٩هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٧٣. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، المكتبة الإسلامية، القاهرة، مصر.

٧٤. فتح العزيز بشرح الوجيز، عبدالكريم بن محمد الرافعي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٧٥. فتح القدير، محمد بن عبدالواحد ابن الهمام، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٧٦. الفروع، محمد بن مفلح الصالحي، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

٧٧. الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، بدون طبعة وتاريخ، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

٧٨. الفقه الإسلامي وأدلته، د. وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

٧٩. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي، بدون طبعة، ١٤١٤هـ، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، مصر.

٨٠. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د. محمد مصطفى الزحيلي، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

٨١. الكافي في فقه الإمام أحمد، عبدالله بن أحمد بن قدامة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨٢. كشاف القناع إلى متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨٣. الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، محمد الأمين الهَرَري، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ، دار المنهاج، جدة، السعودية.

٨٤. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد ابن مفلح، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٨٥. المبسوط، محمد بن أحمد السرخسي، بدون طبعة، ١٤١٤هـ، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٨٦. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع عشر، الجزء الثاني، ١٤٢٥هـ، منشورات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية.

٨٧. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، الجزء الثاني، ١٤١٢هـ منشورات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية.

٨٨. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، الجزء الأول، ١٤١٠هـ منشورات مجمع الفقه الإسلامي، جدة، السعودية.

٨٩. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، عبدالرحمن بن محمد أفندي، بدون طبعة وتاريخ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٩٠. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي)، يحيى بن شرف النووي، بدون طبعة وتاريخ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٩١. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، بدون طبعة، ١٤١٦هـ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية.

٩٢. المدخل إلى فقه المعاملات المالية، أ.د. محمد عثمان شبير، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ، دار النفائس، عمان، الأردن.

٩٣. المدخل الفقهي العام، الشيخ: مصطفى أحمد الزرقاء، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، دار القلم، دمشق، سوريا.

٩٤. المدخل للفقه الإسلامي، محمد سلام مدكور، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتاب الحديث، الكويت.

٩٥. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن محمد الهروي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٩٦. المستدرك على الصحيحين، محمد بن عبدالله الحاكم، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٩٧. مطالب أولى النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد الرحيباني، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان.

٩٨. مطالع الأنوار على صحاح الآثار، إبراهيم بن يوسف الوهراني، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ، دار الفلاح للبحث وتحقيق التراث، الدوحة، قطر.

٩٩. معالم السنن، شرح سنن أبي داود، حمد بن محمد الخطابي، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ، المطبعة العالمية، حلب، سوريا.

١٠٠. معجم لغة الفقهاء، محمد روّاس قلعجي، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ، دار النفائس، بيروت، لبنان.

١٠١. المغني، موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة، بدون طبعة وتاريخ، مكتبة القاهرة، مصر.

١٠٢. مغني المحتاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٠٣. مفتاح دار السعادة، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٠٤. المفهم لما أشكل من صحيح مسلم، أحمد بن عمر القرطبي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، دار ابن كثير، دمشق، سوريا.

١٠٥. المنثور في القواعد، محمد بن عبدالله الزركشي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، وزارة الأوقاف الكويتية، الكويت.

١٠٦. منح الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن أحمد عليش، بدون طبعة، ١٤٠٩هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١٠٧. المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي الشيرازي، بدون طبعة وتاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٠٨. الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ، دار ابن عفان، القاهرة، مصر.

١٠٩. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، محمد بن محمد الحطاب، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١١٠. موطأ الإمام مالك، مالك بن أنس المدني، بدون طبعة، ١٤٠٦هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١١١. نحو معيار لتكييف عقود المالية الإسلامية، د.صالح بوشلاغم، مجلة إسرا الدولية للمالية الإسلامية، المجلد ٦، العدد١، يونيو، ٢٠١٥م.

١١٢. نظرية التقريب والتغليب، د.أحمد الريسوني، الطبعة الأول ١٤٢١هـ، دار الكتاب للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر.

١١٣. النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية، د. صبحي محمصاني، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١١٤. نظرية العقد، أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية، بدون طبعة، ١٣٦٨هـ، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر.

١١٥. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أحمد الرملي، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

١١٦. نهاية المطلب في دراية المذهب، عبدالملك بن عبدالله الجويني، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، دار المنهاج، الرياض، السعودية

ثانيًا: قائمة المراجع اللغوية:

١. تاج العروس، محمد مرتضى الزبيدي، بدون طبعة وتاريخ، دار الهداية،

الرياض، السعودية.

٢. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

٣. جمهرة اللغة، محمد بن الحسن بن دريد، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٤. الرائد، جبران مسعود، الطبعة السابعة، ١٤١٢هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٥. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

٦. لسان العرب، محمد بن منظور، الطبعة الثالثة، سنة ١٤١٤هـ، دار صادر، بيروت، لبنان.

٧. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد الفيومي، بدون طبعة وتاريخ، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان.

٨. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عمر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٩هـ، عالم الكتب، بيروت، لبنان.

٩. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بدون طبعة وتاريخ، دار الدعوة، القاهرة، مصر.

١٠. مقاييس اللغة، أحمد بن فارس الرازي، بدون طبعة، سنة ١٣٩٩هـ، دار الفكر، بيروت، لبنان.

ثالثًا: قائمة المراجع في الأنظمة:

١. تنظيم بيع العقار في طور الإنجاز في النظام المغربي رقم (٤٤) سنة ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢. تنظيم السجل العقاري المدني في إمارة دبي، النظام رقم (١٣) لسنة ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٣. تنظيم نشاط الترقية العقارية، في النظام الجزائري رقم (٤/١١) لسنة ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٤. خصوصية عقد بيع العقار على التصاميم، عز الدين زوبة، مجلة الحقوق والحريات، جامعة محمد خيضر، الجزائر، فبراير ٢٠١٣م.

٥. الضوابط المتعلقة ببيع أو تأجير وحدات عقارية على الخارطة، قرار مجلس الوزراء السعودي، رقم (٥٣٦) وتاريخ ١٤٣٧/٢/٤هـ.

٦. قواعد حقوق المستفيدين والتزامات المطورين الصادرة من لجنة بيع أو تأجير الوحدات العقارية على الخارطة، والمشكلة بقرار وزير الإسكان في المملكة العربية السعودية، رقم (١٩٥) وتاريخ ١٤٣٨/١/٨هـ.

٧. مفهوم بيع العقار على الخريطة وتكييفه القانوني، د. ضحى محمد النعيمي، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، السنة السادسة والعشرون، العدد (٤٩) صفر ١٤٣٣هـ يناير ٢٠١٢م.

٨. مفهوم عقد بيع العقار على التصميم الهندسي، أ.د. ذنون يونس صالح، مجلة جامعة تكريت للحقوق، العراق، العدد (١) الجزء (٢) ذو الحجة ١٤٢٧هـ.

٩. النموذج الاسترشادي لعقد بيع الوحدات العقارية على الخارطة، الصادر من لجنة بيع أو تأجير الوحدات العقارية على الخارطة، والمشكلة بقرار وزير الإسكان في المملكة العربية السعودية، رقم (١٩٥) وتاريخ ١٤٣٨/١/٨هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ١١٩
المبحث الأول: حقيقة عقد بيع العقار على الخارطة، ويتضمن مطلبين: ١٢٣
المطلب الأول: مفهوم بيع العقار على الخارطة ١٢٣
المطلب الثاني: خصائص بيع العقار على الخارطة ١٢٩
المبحث الثاني: أوجه التكييف الفقهي لبيع العقار على الخارطة ومناقشتها
وبيان الراجح. ويتضمن أربعة مطالب: ١٣٥
المطلب الأول: تكييفه على أنه عقد استصناع ١٣٥
المطلب الثاني: تكييفه على أنه بيع معدوم ١٤٧
المطلب الثالث: تكييفه على أنه بيع دين بدين ١٥١
المطلب الرابع: تكييفه على أنه عقد جديد مستقل ١٦٠
الخاتمة ١٧٠
قائمة المصادر والمراجع ١٧٣

فائدة: الفرق بين المبادرة والعجلة

الفرق بين المبادرة والعجلة، أن المبادرة: انتهاز الفرصة في وقتها، ولا يتركها حتى إذا فاتت طلبها، فهو لا يطلب الأمور في أدبارها، ولا قبل وقتها، بل إذا حضر وقتها، بادر إليها ووثب عليها وثوب الأسد على فريسته، فهو بمنزلة من يبادر إلى أخذ الثمرة وقت كمال نضجها.

والعجلة: طلب أخذ الشيء قبل وقته، فهو لشدة حرصه عليه بمنزلة من يأخذ الثمرة قبل أوان إدراكها كلها، فالمبادرة وسط بين خلقين مذمومين، أحدهما: التفريط والإضاعة. والثاني: الاستعجال قبل الوقت.

الروح، لابن القيم (ص: ٢٥٨).

مستجدات وصل الشعر

دراسة فقهية

إعداد:

د. محمد بن عبدالله بن محمد الطيار

الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية

كلية التربية بالزلفي - جامعة المجمعة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

يكثر السؤال عن أحكام وصل الشعر لا سيما من النساء، وتزداد الحاجة إلى معرفة أحكام مستجداته، نظرًا لتعلقه بزينة المرأة وشعرها، وحاجة المرأة إلى الزينة المباحة، والبعد عن الزينة المحرمة؛ لذا اخترت بحث هذا الموضوع، سائلًا الله الإعانة والتوفيق، ومرادي بمستجدات الشعر، هي كل مسألة جديدة لها علاقة بوصل الشعر، سواءً كانت المسألة كلها جديدة، أو كانت معروفة لكن لها صور وأشكال جديدة، وسواءً كانت من الوصل أو كانت مُلحقة به ومقيسة عليه.

أبرز أهداف البحث:

بيان معنى وصل الشعر، وبيان حكمه وحكم مستجداته.

حدود البحث:

سيقتصر البحث على التعريف بوصل الشعر، وبيان حكمه، وحكم ما استجد من مسائله.

منهج البحث:

المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي، وذلك بتتبع المسائل التي تدخل في موضوع البحث، ثم تتبع آراء أهل العلم وأدلتهم فيها، مع تحليل تلك

الآراء، وتفسير ما يحتاج إلى تفسير من أدلتها، واستنباط الفوائد والأحكام من تلك الأدلة، ثم استنتاج الراجح من الآراء بدليله.

إجراءات البحث:

أصوّر المسألة، وأذكر آراء أهل العلم فيها، مقتصرًا على المذاهب الفقهية الأربعة، معتنيا بذكر الأدلة، مشيرًا إلى مذهب الظاهرية فيما اشتهر رأيهم فيه من مسائل البحث، ثم أرجح ما يظهر لي رجحانه، وأذكر ما يترتب على الخلاف من ثمرة، إن وجدت، معتمدًا على أمهات المصادر والمراجع الأصلية، مركّزًا على موضوع البحث، متجنبًا الاستطراد، مخرّجًا الأحاديث، مع الحكم عليها إن كانت في غير الصحيحين، مع تخريج الآثار من مصادرها الأصلية والحكم عليها إن أمكن، تاركًا ترجمة الأعلام، ومكتفيًا بفهرسين أحدهما للمراجع وآخر للموضوعات؛ تجنبًا للإطالة، وإذا عزوت في الحاشية إلى صفحتين من كتاب واحد، فإن أردت الصفحتين وما بينهما من صفحات وضعت بين الرقمين شرطة هكذا: (١-٥) وإن أردت الصفحتين فقط دون ما بينهما وضعت بين الرقمين شرطة مائلة هكذا: (١/٥).

خطة البحث:

اشتمل البحث على: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهرسين، على النحو التالي:

المقدمة: وقد اشتملت على أهمية الموضوع، وحدود البحث، ومنهجه، وإجراءاته، وخطته.

التمهيد: تعريف وصل الشعر، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف وصل الشعر لغة.

المطلب الثاني: تعريف وصل الشعر اصطلاحًا.

المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة.

المبحث الأول: وصل الشعر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: وصل الشعر بشعر الآدمي.

المطلب الثاني: وصل الشعر بغير شعر الآدمي.

المبحث الثاني: مستجدات وصل الشعر، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: استعمال الشعر المستعار (لبس الباروكة).

المطلب الثاني: حشو الشعر.

المطلب الثالث: زراعة الشعر، وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: زراعة الشعر الطبيعي.

المسألة الثانية: زراعة الشعر الصناعي.

المطلب الرابع: ما يستخدم لربط الشعر.

المطلب الخامس: الرموش الصناعية.

الخاتمة: وتشتمل على أبرز النتائج.

فهرس المراجع.

فهرس الموضوعات.

أسأل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أن يسدد القول والعمل، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد

تعريف وصل الشعر

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

تعريف وصل الشعر لغة

الوصل: ضم شيء إلى شيء، تقول: وصلت الشيء وصلًا وصلة، والوصل خلاف الفصل، والواصلة: التي تصل الشعر، والمستوصلة: التي يُفعل بها ذلك[(١)].

الشعر: -بسكون العين وفتحها- نبتة الجسم، مما ليس بصوف ولا وبر، للإنسان وغيره، وجمعه أشعار وشعور، والشعرة الواحدة من الشعر[(٢)].

المطلب الثاني

تعريف وصل الشعر اصطلاحًا

وصل الشعر: ضم شعر أو غيره إلى شعر الإنسان[(٣)].

شرح التعريف: قوله: (ضم شعر) أي سواءً أكان المضموم شعر الإنسان نفسه، أم شعر إنسان آخر، أم شعر بهيمة.

(١) ينظر: مقاييس اللغة لابن فارس (١١٥/٦)، الصحاح للجوهري (١٨٤٢/٥)، لسان العرب لابن منظور (٧٢٦/١١)، مادة: (وصل).

(٢) ينظر: الصحاح للجوهري (٦٩٨/٢)، لسان العرب لابن منظور (٤١٠/٤)، القاموس المحيط للفيروز أبادي ص (٤١٦)، مادة: (شعر).

(٣) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٧٣/٩)، فتح الباري لابن حجر (٣٧٥/١٠)، المحيط البرهاني لابن مازة (٣٧٧/٥)، الاختيار للموصلي (١٦٤/٤)، الاستذكار لابن عبدالبر (٦٧/٢٧)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٣٦٠/٤)، البيان للعمراني (٩٥/٢)، المغني لابن قدامة (١٣٠/١).

قوله: (أو غيره) أي غير الشعر من الصوف والقطن والحرير وغيرها.

قوله: (إلى شعر الإنسان) أي أن الوصل المقصود هنا هو ما اتصل بشعر الإنسان دون ما اتصل بسائر جسده، ومرادهم بشعر الإنسان: شعر الرأس، إذ لم أجد -فيما اطلعت عليه من كلام أهل العلم- الإشارة إلى وصل شعر غير الرأس[1]، وذلك لعدم وجوده عندهم -فيما يظهر- ثم ظهرت في هذا العصر مسائل جديدة، كالرموش الصناعية، وزراعة الشعر، وهي -أي الزراعة- قد تكون في الرأس، وقد تكون في غيره، كالحواجب والرموش، مما دعا أهل العلم المعاصرين إلى بيان أحكام هذه المسائل، وهل هي من الوصل أم لا؟ كما سيأتي بيانه في موضعه بإذن الله، وعليه؛ فإن الكلام عن وصل الشعر في هذا البحث منصرف إلى وصل شعر الرأس دون غيره، باستثناء الكلام في مسألة الرموش الصناعية، ومسألة زراعة الشعر.

المطلب الثالث
الألفاظ ذات الصلة

الواصلة: هي التي تصل الشعر بالشعر[2] أو بغيره[3].

المستوصلة: هي التي يوصل شعرها بطلبها[4].

(١) ينظر: الهداية للمرغيناني (٦٣/٣)، المحيط البرهاني لابن مازة (٣٧٧/٥)، الاختيار للموصلي (١٦٤/٤)، المعونة للقاضي عبدالوهاب (١٧٢٥/٣)، المقدمات لابن رشد (٤٥٩/٣)، مواهب الجليل للحطاب (٢٩٨/١)، فتح العزيز للرافعي (٣١/٤-٣٢)، المجموع للنووي (١٣٩/٣-١٤١)، المغني لابن قدامة (١٣١/١)، الفروع لابن مفلح (١٥٨/١)، الإنصاف للمرداوي (٢٧٠/١)، المحلى لابن حزم (٢٢٩/٩).

(٢) ينظر: المحيط البرهاني لابن مازة (٣٧٧/٥)، الاختيار للموصلي (١٦٤/٤)، البيان للعمراني (٩٥/٢)، المغني لابن قدامة (١٣٠/١).

(٣) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٧٣/٩)، فتح الباري لابن حجر (٣٧٥/١٠).

(٤) ينظر: البيان للعمراني (٩٥/٢)، المغني لابن قدامة (١٣٠/١).

المبحث الأول
حكم وصل الشعر

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
حكم وصل الشعر بشعر الآدمي

تصوير المسألة:

وصل الشعر قد يكون بشعر آدمي، أو بشيء غير شعر الآدمي، وقد يكون الوصل بشيء يشبه شعر الآدمي، كشعر الحيوان أو الشعر الصناعي، الذي يكون شبيهًا بشعر الإنسان، وقد يكون الوصل بشيء لا يشبه شعر الآدمي كالوصل بخيوط الحرير والقطن والصوف ونحوها مما يختلف في صفته عن شعر الآدمي، وفيما يلي بيان حكم الوصل بشعر الآدمي[1].

آراء أهل العلم في المسألة:

اختلف أهل العلم في حكم وصل الشعر بشعر الآدمي على أربعة أقوال:

القول الأول:

تحريم وصل الشعر بشعر الآدمي وهو مذهب الحنفية[2]، والمالكية[3]،

(١) يستوي في حكم الوصل الرجال والنساء، كما نص على ذلك جمع من أهل العلم، وإنما جاء في الحديث لعن الواصلات والمستوصلات، لأن الوصل يكون في النساء غالبًا. ينظر: شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني لابن ناجي (٤٦١/٢)، مواهب الجليل للحطاب (٢٩٧/١)، المجموع للنووي (٢٩٦/١)، المحلى لابن حزم (٣٩٧/٢-٣٩٨).

(٢) ينظر: الهداية للمرغيناني (٦٣/٣)، المحيط البرهاني لابن مازة (٣٧٧/٥)، الاختيار للموصلي (١٦٤/٤).

(٣) ينظر: المعونة للقاضي عبدالوهاب (١٧٢٥/٣)، المقدمات لابن رشد (٤٥٩/٣)، مواهب الجليل للحطاب (٢٩٨/١).

والشافعية[١]، والحنابلة[٢]، وقول ابن حزم[٣].

واستدلوا بما يلي:

١. عن حميد بن عبدالرحمن، أنه سمع معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عام حج على المنبر، فتناول قُصَّة[٤] من شعر، وكانت في يدي حَرَسِيّ[٥]، فقال: يا أهل المدينة، أين علماؤكم؟ سمعت النبي ﷺ ينهى عن مثل هذه، ويقول: «إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذها نساؤهم»[٦]، وعن سعيد بن المسيب، قال: قدم معاوية بن أبي سفيان المدينة آخر قدمة قدمها فخطبنا، فأخرج كُبَّة[٧] من شعر، فقال: ما كنت أرى أن أحدًا يفعل هذا غير اليهود، «إن النبي ﷺ سمّاه الزور يعني الوصال في الشعر»[٨].

٢. عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن امرأة من الأنصار زوجت ابنتها، فتمَعَّط[٩] شعر رأسها، فجاءت إلى النبي ﷺ فذكرت ذلك له، فقالت: إن زوجها أمرني أن أصل في شعرها، فقال: «لا، إنه قد لعن الموصلات»[١٠].

(١) ينظر: فتح العزيز للرافعي (٤/٣١-٣٢)، المجموع للنووي (٣/١٣٩-١٤١).

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (١/١٣١)، الفروع لابن مفلح (١/١٥٨)، الإنصاف للمرداوي (١/٢٧٠).

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم (٩/٢٢٩).

(٤) القُصَّة: بضم القاف، الخصلة من الشعر، وهي: ما أقبل على الجبهة من شعر مقدَّم الرأس. ينظر: غريب الحديث لابن الجوزي (٢/٢٤٨)، إكمال المعلم للقاضي عياض (٦/٦٥٧)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٤/١٠٨).

(٥) الحرسيّ: بفتح الراء: واحد الحراس والحرس. النهاية لابن الأثير (١/٣٦٧).

(٦) رواه البخاري في كتاب: أحاديث الأنبياء، بابٌ، ص (٢٨٣) رقم (٣٤٦٨)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة... ص (١٠٥٨)، رقم (٢١٢٧).

(٧) الكُبَّة: بضم الكاف وتشديد الباء، شعر مكفوف بعضه على بعض. ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٤/١٠٨).

(٨) رواه البخاري في كتاب: أحاديث الأنبياء، بابٌ، ص (٢٨٥) رقم (٣٤٨٨)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة... ص (١٠٥٨)، رقم (٢١٢٧).

(٩) يقال: تمعط الشعر، إذا تناثر وتساقط، ينظر: النهاية لابن الأثير (٤/٣٤٣)، وقد جاء في الرواية الأخرى عند مسلم بلفظ (تساقط) ص (١٠٥٧) رقم (٢١٢٣).

(١٠) رواه البخاري واللفظ له في كتاب: النكاح، باب: لا تطيع المرأة زوجها في معصية، ص (٤٥٠) رقم (٥٢٠٥)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة. ص (١٠٥٧)، رقم (٢١٢٣).

٣. عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن النبي ﷺ قال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة»[١].

٤. عن أسماء بنت أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قالت: «لعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة»[٢]. وفي رواية مسلم: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله إن لي ابنة عُرَيِّسا[٣] أصابتها حصبة فتمرق[٤] شعرها أفأصله؟... الحديث.

٥. عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة»[٥].

وجه الاستدلال بهذه الأحاديث: أن هذه الأحاديث تدل دلالة صريحة على شدة تحريم وصل الشعر بالشعر؛ إذ جاءت النصوص بلعن الواصلة والمستوصلة، ووصف الوصل بالزور.

٦. قوله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩].

٧. عن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله تعالى» مالي لا ألعن من لعن النبي ﷺ[٦]، زاد أبو دواد «والواصلات»[٧].

---

(١) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: وصل الشعر، ص (٥٠٣) رقم (٥٩٣٣).

(٢) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: وصل الشعر، ص (٥٠٤) رقم (٥٩٣٦)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة... ص (١٠٥٧)، رقم (٢١٢٢).

(٣) عُرَيِّس: بضم العين وفتح الراء وتشديد الياء المكسورة تصغير عروس. ينظر: النهاية لابن الأثير (٢٠٦/٣)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٠٣/١٤).

(٤) يقال: تمرق شعره، إذا انتثر وتساقط من مرض أو غيره. ينظر: النهاية لابن الأثير (٣٢٠/٤-٣٢١): وقد جاء بلفظ: (تساقط) كما في الرواية الأخرى عند مسلم ص (١٠٥٧) رقم (٢١٢٣).

(٥) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: وصل الشعر، ص (٥٠٤) رقم (٥٩٣٧)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة... ص (١٠٥٧)، رقم (٢١٢٤).

(٦) رواه البخاري في كتاب: اللباس، باب: المتفلجات للحسن، ص (٥٠٣)، رقم (٥٩٣١)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة...، ص (١٠٥٨)، رقم (٢١٢٥).

(٧) رواه أبو داود في كتاب: الترجل، باب: في صلة الشعر، ص (١٥٢٧)، رقم (٤١٧٠)، وحسّن إسناده ابن حجر في الفتح (٣٧٦/١٠)، وصححه الألباني في غاية المرام ص (٧٦).

وجه الاستدلال: أن وصل الشعر بالشعر من تغيير خلق الله بنص السنة؛ فيكون داخلًا فيما زجرت عنه الآية والحديث[١].

٨. أن الآدمي مُكرّم لا مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهانًا ومبتذلًا، ومن إهانته استعمال شعره[٢].

ويمكن مناقشته: بأن في التعليل بهذا نظرا؛ إذ يُشكل عليه أن المرأة قد تصل شعرها بشعرها، وهذا لا إهانة فيه.

٩. أن الوصل بشعر الآدمي فيه غرر وتدليس[٣].

ونوقش: بأن في التعليل بهذا نظرًا؛ إذ يشكل عليه لو كان الزوج أو السيد عالمين به، فإنه مُحرّم مع كونه لا تدليس فيه حينئذ[٤].

القول الثاني:

جواز الوصل مطلقًا، وهو منسوب إلى عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا[٥].

واستدلوا بما يلي:

أنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تأولت الحديث على غير وصل الشعر حيث قالت رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: (ليست

---

(١) ينظر: أحكام القرآن لابن الفرس (٢/٢٨١)، تفسير القرطبي (٥/٣٩٤)، أعلام الحديث للخطابي (٣/٢١٦٢)، شرح صحيح البخاري لابن بطال (٩/١٧٤).

(٢) ينظر: الهداية للمرغيناني (٣/٦٣)، المجموع للنووي (٣/١٣٩-١٤١).

(٣) ينظر: المعونة للقاضي عبدالوهاب (٣/١٧٢٥)، المغني لابن قدامة (١/١٣٠).

(٤) ينظر: الذخيرة للقرافي (١٣/٣١٥).

(٥) أورده العقيلي في الضعفاء (٢/١٩٢-١٩٣) رقم (١٧١). قال القاضي عياض: (وقال آخرون: كل ذلك جائز، وروى عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا نحوه، وتأولت أن الحديث على غير وصل الشعر، ولا يصح عنها، والصحيح عنها مثل قول الجمهور) إكمال المعلم (٦/٦٥٢). قال القرطبي: (وشذ قوم فأجازوا الوصل مطلقًا، وهو قول باطل قطعًا ترده الأحاديث. وقد روي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ولم يصح). تفسير القرطبي (٥/٣٩٤). قال ابن حجر: (وفي حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا دلالة على بطلان ما روي عنها أنها رخّصت في وصل الشعر بالشعر... وقد رد ذلك الطبري، وأبطله بما جاء عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في قصة المرأة المذكورة في الباب). فتح الباري لابن حجر (١٠/٣٧٧).

الواصلة بالتي تعنون، وما بأسٌ إن كانت المرأة زَعْرا[١] قليلٌ شعرها أن تصل رأسها بقرن صوف أسود، ألا ليست هذه بالواصلة، ولكن الواصلة التي يكون في شبيبتها بَغْيٌ[٢]، فإذا أسنت وصلته بالقيادة[٣] [٤].

ويمكن مناقشته:

بأن هذا الأثر لا يصح عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

القول الثالث:

جواز الوصل بشعر الآدمي مع الكراهة، وهو قول عند الحنابلة[٥].

واستدلوا بما يلي:

استدلوا بأدلة أصحاب القول الأول، وحملوا النهي فيها على الكراهة.

ونوقش:

بأنه جاء في الأحاديث لعن الواصلة والمستوصلة، وهذا دليل على شدة التحريم، وكون هذا الفعل من الكبائر، فكيف يُقال إنه مكروه؟![٦].

القول الرابع:

جواز الوصل بشعر الآدمي بإذن الزوج، وهو قول عند الحنابلة[٧].

(١) الزَّعَر: قلة الشعر. ينظر: النهاية لابن الأثير (٢/٣٠٣).

(٢) البغي: الزنى، يقال: بغت المرأة تبغي بغاء- بكسر الباء- إذا زنت. ينظر: النهاية لابن الأثير (١/١٤٤).

(٣) أي: القيادة على الفاجرات، يقال: قاد على الفاجرة قيادة. ينظر تاج العروس للزبيدي (٩/٨١).

(٤) وهو ضعيف عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا. ينظر: الضعفاء للعقيلي (٢/١٩٢-١٩٣) رقم (١٧١)، وينظر أيضًا الحاشية رقم (١) في هذه الصفحة.

(٥) ينظر: المبدع لابن مفلح (١/٣٤٦)، الإنصاف للمرداوي (١/٢٧٠).

(٦) ينظر: المحلى لابن حزم (٩/٢٢٩)، إكمال المعلم للقاضي عياض (٦/٦٥٢)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٤/١٠٥)، إعلام الموقعين لابن القيم (٦/٥٧٠)، فتح الباري لابن حجر (١٠/٣٧٧).

(٧) ينظر: الفروع لابن مفلح (١/١٥٨)، الإنصاف للمرداوي (١/٢٧٠).

واستدلوا بما يلي:

أن علة النهي التزوير والتدليس، فإذا علم الزوج وأذِن، زالت العلة.

ويمكن مناقشته:

بأنه جاء في الحديث أن زوج المرأة الأنصارية التي تساقط شعرها، أمر أهلها أن يصلوا شعرها، فقال ﷺ: «لا، إنه قد لعن الموصلات»[1]، فمنع النبي ﷺ من الوصل في هذه الحالة مع أن الزوج هو الذي طلب الوصل.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول بتحريم وصل الشعر بشعر الآدمي؛ لقوة أدلته، وضعف أدلة الأقوال الأخرى.

المطلب الثاني

حكم وصل الشعر بغير شعر الآدمي

تصوير المسألة:

المراد بحثه هنا هو حكم وصل الشعر بشيء غير شعر الآدمي، سواء كان من بهيمة كصوف أو وبر، أو كان من قطن أو بلاستيك أو غيرها مما يمكن وصله بالشعر، وسواء كان ذلك الشيء مشابها للشعر أو مختلفًا عنه.

آراء أهل العلم في المسألة:

اختلف أهل العلم في حكم وصل الشعر بغير شعر الآدمي على خمسة أقوال:

(١) سبق تخريجه.

القول الأول:

تحريم وصل الشعر بأي شيء كان، وهو مذهب المالكية[١]، ووجه عند الشافعية[٢]، ورواية عند الحنابلة[٣]، وهو رأي ابن حزم[٤].

واستدلوا بما يلي:

١. عموم الأدلة الدالة على النهي عن الوصل ولعن الواصلة والمستوصلة[٥].

٢. عن جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «زجر النبي ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئا»[٦].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ نهى أن تصل المرأة برأسها شيئًا، وهذا عام يشمل كل شيء[٧].

ونوقش بما يلي:

أ. أن الصحابة الأعلم بمراد النبي ﷺ لم يروا المنع من صلة الشعر بغيره، قال الطحاوي بعد روايته لحديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (ثم وجدنا أهل العلم جميعًا بعد أصحاب رسول الله ﷺ يبيحون صلة الشعر بغير الشعر من الصوف ومما أشبهه، ويروون في ذلك عن من تقدمهم)[٨]. ثم روى أثر ابن عباس، وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ الذي سبق إيراده في أدلة القول الأول، ليدلل على أن النصوص الزاجرة عن الوصل، إنما يُقصد بها الوصل

(١) ينظر: المعونة للقاضي عبدالوهاب (١٧٢٥/٣)، المقدمات لابن رشد (٤٥٩/٣)، التاج والإكليل للمواق (٣٠٥/١).

(٢) ينظر: فتح العزيز للرافعي (٣٢/٤)، المجموع للنووي (١٤٠/٣).

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣٠/١)، الشرح الكبير لابن قدامة (٢٦٢/١).

(٤) ينظر: المحلى لابن حزم (٢٢٩/٩).

(٥) ينظر: نهاية المطلب للجويني (٣١٧/٢)، المغني لابن قدامة (١٣١/١).

(٦) رواه مسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة... ص (١٠٥٨)، رقم (٢١٢٦).

(٧) ينظر: المجموع للنووي (١٤١/٣)، المغني لابن قدامة (١٣١/١).

(٨) شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٦٢/٣).

بشعر الآدمي دون غيره، فيحمل عموم حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على المعهود المعلوم، ويكون تقديره: شيئًا من شعور الآدميين.

ب. أنه يشكل على التعليل بأن فيه غررًا وتدليسًا، ما لو كان الزوج أو السيد عالمين به، فإنه لا تدليس فيه حينئذ، فمقتضى عكس هذه العلة جواز التزين به للزوج بعلمه [١].

ج. أن الوصل بغير شعر الآدمي هو وصل بشيء طاهر، وليس فيه غش ولا تدليس، فلا وجه للمنع منه [٢].

ويمكن الإجابة عن ذلك بما يلي:

أ. أن هذه الآثار المذكورة ضعيفة كما سبق بيانه في أدلة القول الأول.

ب. أن المنع من الوصل دلت عليه الأحاديث، ومنها حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وليس المنع من الوصل لمجرد التعليل بعلة الغرر والتدليس.

ج. ما دام أنه ثبت النهي عن الوصل، ولعن فاعله؛ فإنه يحرم ولو كان بشيء طاهر.

٣. عن سعيد بن المسيب أن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال ذات يوم: (إنكم قد أحدثتم زي سوء «وإن نبي الله ﷺ نهى عن الزور» قال: وجاء رجل بعصا على رأسها خرقة، قال معاوية: ألا وهذا الزور، قال قتادة: (يعني ما تكثِّر به النساء أشعارهن من الخرق) [٣].

وجه الاستدلال:

أن في الحديث حجة لعموم النهي عن الوصل بأي شيء كان، ففي الحديث

(١) ينظر: الذخيرة للقرافي (٣١٥/١٣)، شرح السنوسي على مسلم (٤٠٦/٥).

(٢) ينظر: بحر المذهب للروياني (١٩٧/٢).

(٣) رواه مسلم في كتاب: الآداب، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة... ص (١٠٥٨)، رقم (٢١٢٧).

أن النبي ﷺ نهى عن الزور وفي آخره قول معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ألا وهذا الزور، وفي رواية أن رسول الله ﷺ «سمّاه الزور»[(١)]، قال ابن حجر: (وهذا الحديث حجة للجمهور في منع وصل الشعر بشيء آخر سواءً كان شعرًا أم لا)[(٢)].

٤. أن الوصل بالصوف والخرق ونحوها في معنى الوصل بالشعر؛ فيأخذ حكمه[(٣)].

٥. أن وصل الشعر ممنوع لما فيه من الغرر والتدليس[(٤)]، والغرر يكون بالوصل بالشعر وبغيره.

القول الثاني:

جواز وصل الشعر بغير شعر الآدمي، وهو مذهب الحنفية[(٥)].

واستدلوا بما يلي:

١. عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: "لا بأس بالوصال إذا كان صوفًا"[(٦)].

٢. أن عروسًا دخلت على عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ومعها ماشطتها، فقالت عائشة

(١) سبق تخريجه.

(٢) فتح الباري لابن حجر (٣٧٥/١٠)، وينظر: إكمال المعلم للقاضي عياض (٦٥٨/٦).

(٣) ينظر: المفهم للقرطبي (٤٤٣/٥).

(٤) ينظر: المعونة للقاضي عبدالوهاب (١٧٢٥/٣)، المجموع للنووي (١٤١/٣)، المغني لابن قدامة (١٣١/١).

(٥) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٢٥/٥)، الهداية للمرغيناني (٦٣/٣)، المحيط البرهاني لابن مازة (٣٧٧/٥)، قال محمد بن الحسن: يكره -أي كراهة تحريم- للمرأة أن تصل شعرًا إلى شعرها، أو تتخذ قُصة شعر، ولا بأس بالوصل في الرأس إذا كان صوفًا، فأما الشعر من شعور الناس فلا ينبغي، وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا) موطأ مالك برواية محمد بن الحسن ص (٣٢٢).

(٦) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٠٢/٥)، رقم (٢٥٢٣٣)، قال شعيب الأرناؤوط في تحقيق شرح مشكل الآثار: فيه أم ثور لم أعرفها. ينظر (١٦٣/٣). ورواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار من طريق آخر عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: (لا بأس أن تصل المرأة شعرها بالصوف) (١٦٢/٣)، بعد حديث رقم (١١٣٣)، وضعَّف إسناده شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للكتاب (١٦٢/٣).

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: أشعرها هذا؟ فقالت الماشطة: شعرها وغيره، وصلته بصوف، قالت أم بكير: فلم أسمعها تنكر ذلك، قال بكير: وإنما يكره أن يوصل بالشعر[١].

وجه الاستدلال بالأثرين السابقين:

أن عائشة وابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قالا بجواز الوصل بالصوف، فدل على أن النهي مختص بشعر الآدمي، ولا يشمل غيره، قال الطحاوي: "وعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أحد من روينا عنها في هذا الباب لعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة، فلم يكن يخرج من ذلك إلا ما قد علمت أن رسول الله ﷺ لم يرده بلعنه ذلك، أو أنه أراده ثم أخرجه منه، ولم يكن أهل العلم المأمونون على نقله يخرجون من حديث قد رووه محتملًا عن رسول الله ﷺ شيئًا يوجب ظاهره دخوله فيه إلا بعد علمهم بخروجه منه..."[٢].

ويمكن مناقشته:

بأن هذه الآثار لا تصح، وعلى فرض صحتها، فإنها تعارض حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «زجر النبي ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئًا»[٣].

٣. عن أسماء رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «لعن رسول الله ﷺ من تشبه من الرجال بالنساء، ومن تشبه من النساء بالرجال، وواصلة الشعر بالشعر وأما القرامل والسيور فلا بأس بها»[٤].

ويمكن مناقشته:

بأن الحديث ضعيف، فلا يحتج به.

(١) رواه الطحاوي في شرح مشكل الآثار (١٦٣/٣)، بعد حديث رقم (١١٣٣)، قال شعيب الأرناؤوط في تحقيقه للكتاب: (عبدالله بن صالح كاتب الليث في حفظه شيء، وباقي السند ثقات)، (١٦٣/٣).

(٢) شرح مشكل الآثار للطحاوي (١٦٣/٣).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) أورده ابن أبي حاتم في العلل، وقال: قال أبي: (هذا حديث منكر). العلل لابن أبي حاتم (٣١٩/٤).

٤. أن الوصل بشيء غير شعر الآدمي انتفاع جائز، مقصوده التزين، فكما يجوز استعمال شعر البهيمة ونحوه في سائر وجوه الانتفاع، فكذا في التزين[١].

ونوقش:

بأنه ورد النهي العام عن الوصل في حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وتخصيص عمومه لا يكون إلا بدليل، ولا دليل على ذلك[٢].

القول الثالث:

تحريم وصل الشعر بشعر نجس كشعر الميتة، أو شعر ما لا يؤكل لحمه، وأما إذا كان الشعر طاهرًا من غير الآدمي، فإنه يجوز للمتزوجة بإذن زوجها، ويحرم على غير المتزوجة، وهو مذهب الشافعية[٣] [٤].

واستدلوا على منع الوصل بشعر الميتة، أو شعر ما لا يؤكل لحمه بما يلي:

١. عموم أحاديث النهي عن الوصل[٥].

٢. أن المصلي سيحمل نجاسة في الصلاة وغيرها عمدًا[٦].

واستدلوا على جواز الوصل للمتزوجة بإذن زوجها بما يلي:

أن المرأة مأمورة بأخذ الزينة لزوجها وهذا من الزينة المباحة، ولا يجوز لها الوصل بغير إذنه؛ لأن في ذلك تغريرًا وتلبيسًا عليه[٧].

(١) ينظر: بدائع الصنائع للكاساني (١٢٥/٥).
(٢) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٨/٦).
(٣) ينظر: فتح العزيز للرافعي (٣١/٤-٣٢)، المجموع للنووي (١٣٩/٣-١٤١).
(٤) سواء كان من بهيمة كالوبر، أو كان من غير البهيمة كخرقة ونحوها. ينظر: البيان للعمراني (٩٦/٢)، المجموع للنووي (١٣٩/٣-١٤١)، مغني المحتاج للشربيني (٤٠٦/١).
(٥) ينظر: الحاوي للماوردي (٢٥٦/٢)، المجموع للنووي (١٤٠/٣).
(٦) ينظر: نهاية المطلب للجويني (٣١٦/٢)، المجموع للنووي (١٤٠/٣).
(٧) ينظر: الحاوي للماوردي (٢٥٦/٢)، فتح العزيز للرافعي (٣٢/٤).

ونوقش بما يلي:

أ. أن إباحة الوصل يعارض الأحاديث الصحيحة الصريحة في النهي عن وصل الشعر، بل جاء في حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا تصريح الأنصارية للنبي ﷺ: بأن زوج ابنتها هو الذي طلب وصل شعرها، ومع هذا فقد قال ﷺ: «لا، إنه قد لعن الموصلات»[(١)]، ففيه تصريح بأن وصل الشعر هنا للعروس، وبعلم زوجها وطلبه، ومع هذا لم يُجزِه ﷺ، فدل على أن علم الزوج وإذنه، لا أثر له في الحكم[(٢)].

ب. وجود الفرق بين الوصل وأنواع الزينة الأخرى، فالوصل منهي عنه لما فيه من تغيير الخلقة وعدم الرضى بما قضى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فحكمه مختلف عن أنواع الزينة الأخرى المأذون بها[(٣)].

واستدلوا على تحريم الوصل للمرأة غير المتزوجة بما يلي:

عموم أحاديث النهي عن الوصل[(٤)].

ما فيه من الغرر والتدليس، فالرجال يرغبون في كثرة الشعر، وقد قال ﷺ: «من غشنا فليس منا»[(٥)] [(٦)].

ويمكن مناقشته:

بأنه يشكل على التعليل بالغرر أنها لو وصلته أمام من يعلم بذلك، فلا غرر حينئذ.

(١) سبق تخريجه.
(٢) ينظر: فتح العزيز للرافعي (٣٢/٤)، نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٨/٦).
(٣) ينظر: نهاية المطلب للجويني (٣١٩/٢).
(٤) ينظر: الحاوي للماوردي (٢٥٦/٢)، فتح العزيز للرافعي (٣٢/٤).
(٥) رواه مسلم في كتاب: الإيمان، باب: قول النبي ﷺ: «من غشنا فليس منا» ص (٦٩٥)، رقم (١٠١).
(٦) ينظر: الحاوي للماوردي (٢٥٦/٢)، فتح العزيز للرافعي (٣٢/٤).

القول الرابع:

جواز وصل الشعر بغير شعر الآدمي مع الكراهة، وهو وجه عند الشافعية[١]، ورواية عند الحنابلة[٢].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١. حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه: (فتناول قُصَّة من شعر)[٣].

وجه الاستدلال:

أن الوصل بالشعر ممنوع لما فيه من التدليس، أما الوصل بغير الشعر فلا تدليس فيه؛ فيجوز إذن، لكنه مكروه لعموم أحاديث النهي[٤].

ونوقش:

بأنه لا يسلم بأن الوصل بغير الشعر لا تدليس فيه، بل قد يكون فيه تغرير بكثرة الشعر، لا سيما إذا وُصِل بشيء يشبه الشعر[٥].

٢. أن الوصل زينة بطاهر؛ فلا يحرم على المرأة، لكن فيه غررًا وتدليسًا؛ فيكون مكروهًا[٦].

ونوقش:

بأن القول بالإباحة مُعارض للأحاديث الصحيحة الصريحة الواردة في النهي عن الوصل، ولعن الواصلة والمستوصلة[٧].

(١) قال النووي: (فإن لم يكن لها زوج ولا سيد فهو حرام أيضا على المذهب الصحيح... وفيه وجه أنه مكروه... وهو شاذ ضعيف ويبطله عموم الحديث). المجموع للنووي (٣/١٤٠).

(٢) ينظر: المغني لابن قدامة (١/١٣٠)، الفروع لابن مفلح (١/١٥٨)، الإنصاف للمرداوي (١/٢٧٠).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١/١٣١)، الشرح الكبير لابن قدامة (١/٢٦٢).

(٥) ينظر: البيان للعمراني (٢/٩٦).

(٦) ينظر: البيان للعمراني (٢/٩٦).

(٧) ينظر: المجموع للنووي (٣/١٤٠-١٤١).

القول الخامس:

تحريم الوصل بشعر البهيمة، وجواز الوصل بغيره مع الكراهة، وهو مذهب الحنابلة[١].

واستدلوا على ذلك بما يلي:

حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه أنه تناول قُصَّة من شعر وهو على المنبر، ثم قال: سمعت النبي ﷺ «ينهى عن مثل هذه»[٢]، وعن سعيد المقبري قال: رأيت معاوية بن أبي سفيان رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا على المنبر ومعه في يده كبة من كبب النساء من شعر، فقال: ما بال المسلمات يصنعن مثل هذا، إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «أيما امرأة زادت في رأسها شعرًا ليس منه، فإنه زور تزيد فيه»[٣].

وجه الاستدلال:

في حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه أخرج قصة من شعر، وقال: سمعت النبي ﷺ «ينهى عن مثل هذه» فدل على أن الوصل بغير الشعر جائز، كالوصل بالصوف وخيوط الحرير ونحوها[٤]، قال ابن قدامة عن وصل الشعر بغير الشعر: "فيه روايتان: إحداهما، أنه مكروه غير مُحرَّم، لحديث معاوية في تخصيص التي تصله بالشعر، فيمكن جعل ذلك تفسيرًا للفظ العام، وبقيت الكراهة لعموم اللفظ في سائر الأحاديث"[٥]، وقال أيضًا: "والظاهر: أن المُحرَّم إنما هو وصل الشعر بالشعر، لما فيه من التدليس واستعمال الشعر المختلف في نجاسته، وغير ذلك لا يحرم؛ لعدم

(١) ينظر: الفروع لابن مفلح (١٥٨/١)، تصحيح الفروع للمرداوي (١٥٩/١)، الإنصاف للمرداوي (٢٧٠/١).

(٢) سبق تخريجه.

(٣) رواه النسائي في كتاب: الزينة، باب: وصل الشعر بالخرق، ص (٢٤١٥) رقم (٥٠٩٦)، وصححه الألباني. ينظر: السراج المنير (٨٨٥/٢).

(٤) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٧٢/٩).

(٥) المغني لابن قدامة (١٣٠/١).

هذه المعاني فيها، وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرة"[1]، قال في الشرح الكبير: "وتحمل أحاديث النهي على الكراهة"[2].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- أنه لا يجوز الوصل بالشعر، ولا بما يشبه الشعر، ولا بما فيه تدليس أو تزوير، ولا بشيء يجعل الشعر يبدو أطول أو أكثر مما هو عليه، فقد ورد التحذير من الوصل بالشعر كما في حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه أخرج قصة من شعر، فدل على منع الوصل بالشعر، كما جاء التحذير من الزور والتدليس والغرر في حديث معاوية السابق، وفيه أنه: سماه الزور، وقول قتادة: أن المقصود ما تكثِّر به النساء أشعارهن من الخرق، وأما الوصل بما يجعل الشعر يبدو أطول أو أكثر مما هو عليه، فدل على تحريمه: سبب النهي عن الوصل، وهو سؤال المرأة للنبي ﷺ عن وصل شعر ابنتها الذي تساقط، ورغبتها بتكثير شعرها فدلت هذه الأدلة على أن النهي منصرف إلى هذا النوع من الوصل، وهو الوصل بشعر الآدمي، وشعر الحيوان، وما يشبه الشعر، وما يكون فيه تدليس وتزوير، وما يجعل الشعر يبدو أطول أو أكثر مما هو عليه، وأما استعمال خيوط الزينة على الشعر أو تعليق شيء عليه للزينة، فإن كانت هذه الأشياء من غير الشعر، ولا تشبه الشعر، وليس في استعمالها تدليس، ولا تظهر الشعر أطول أو أكثر مما هو عليه، فإن استعمالها جائز -والله أعلم- وذلك مثل ما تصنعه بعض النساء بأن تضفر مع شعرها خيوطًا متميزة عنه في شكلها ولونها، أو تعلقها عليه، أو تلفها عليه، وكذلك ما يتدلى من ربطات الشعر للزينة، وسواءً كانت هذه الأشياء من القماش أو البلاستيك أو الذهب أو الفضة أو غيرها، ما دامت خالية من المحاذير السابقة التي دلت عليها الأحاديث؛ لأن استعمال هذه الأشياء للزينة ليس وصلًا، ولا في معنى الوصل، ولا تدليس فيه، فيكون مباحًا.

(١) المغني لابن قدامة (١/١٣١).

(٢) الشرح الكبير لابن قدامة (١/٢٦٣).

المبحث الثاني
مستجدات وصل الشعر

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول
استعمال الشعر المستعار (لبس الباروكة)

تصوير المسألة:

من مسائل الزينة المستجدة، لبس الباروكة[1]، أو وضع الشعر المستعار على الرأس، وأصل الباروكة كان معروفًا في صدر الإسلام، وقد أشارت أحاديث نبوية إلى ما يشبه الباروكة مما يوضع على الرأس وضعًا دون وصل، وقد جزم بعض العلماء المعاصرين بإلحاق لبس الباروكة بوصل الشعر، لذا أوردت هذه المسألة في هذا البحث.

آراء أهل العلم في المسألة:

اختلف أهل العلم في هذ المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

إلحاق لبس الباروكة بالوصل المحرم، وتحريم لبسها مطلقًا حتى عند الحاجة، وهذا رأي اللجنة الدائمة للإفتاء[2]، وهو رأي ابن باز[3].

(١) الباروكة: هي: شعر إنسان أو شعر صناعي يُرتدى على الرأس للزِّينة كجزء من اللّباس أو لإخفاء الصّلع، وهي كلمة فرنسية الأصل، دخلت إلى العربية حديثا، وأصلها في الفرنسية: (Perruque)، أي: الشعر المستعار. ينظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (١٥٤/١)، المعجم العربي لأسماء الملابس، ص (٤٤).

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٢٠٦/٥)، فتوى رقم (١٣٣٢).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن باز (٥٥/١٠)، (٤٦/٢٩)، مسائل الإمام ابن باز (٢٢١/١).

واستدلوا بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء: ١١٩].

وجه الاستدلال:

أن لبس الباروكة من تغيير خلق الله، فيكون داخلًا فيما زجرت عنه الآية[١].

٢. حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا في المرأة التي تمعط شعر رأسها...[٢].

وجه الاستدلال:

أن المرأة الأنصارية سألت النبي ﷺ عن وصل شعر ابنتها العروس التي ستزف إلى زوجها، وقد مرضت وتساقط شعر رأسها، وأذن زوجها في وصل شعرها، كما دلت على ذلك روايات الحديث، ومع ذلك كله، فقد منعها النبي ﷺ من الوصل، فدل على تحريم لبس الباروكة؛ لأن لبسها في حكم وصل الشعر، بل هو أشد منه في التلبيس وأعظم في الزور[٣].

٣. حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه تناول قصة من شعر أو كبة من شعر...[٤].

وجه الاستدلال:

أن الحديث حجة على من أجاز وضع الشعر على الرأس من غير وصل؛ لأن القُصَّة مما يوضع، وليست موصولة[٥]، وهي: ما أقبل على الجبهة من شعر مقدَّم الرأس[٦]، والكُبَّة: شعر مكفوف بعضه على بعض[٧]، وهذا الوصف

(١) ينظر: زينة المرأة المسلمة لعبدالله الفوزان ص (٧٣).
(٢) سبق تخريجه.
(٣) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٢٠٦/٥)، فتوى رقم (١٣٣٢)، مجموع فتاوى ابن باز (٥٥/١٠)، زينة المرأة المسلمة لعبدالله الفوزان ص (٧٢).
(٤) سبق تخريجه.
(٥) ينظر: إكمال المعلم للقاضي عياض (٦٥٧/٦).
(٦) ينظر: إكمال المعلم للقاضي عياض (٦٥٧/٦)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٠٨/١٤).
(٧) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٠٨/١٤).

الذي نهي عنه في الحديث ينطبق على الباروكة، بل إن الباروكة أشد في التلبيس وأعظم في الزور، وهي إن لم تكن عين ما نهى عنه النبي ﷺ فليست دونه، ووجه ذلك: أنه إذا كان وصل المرأة شعرها بما يطوله أو يكثره حرامًا تستحق عليه اللعنة؛ لما في ذلك من الخداع والتدليس والزور، فاتخاذ رأس كامل مزور أشد في التدليس وأعظم في الزور والخداع، ولهذا ذكر البخاري حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في باب وصل الشعر؛ تنبيها منه على أن وضع الشعر على الرأس هو في حكم الوصل[1].

القول الثاني:

إلحاق لبس الباروكة بالوصل المحرم، وإباحته للمرأة عند الضرورة، وتركه أفضل، وهذا رأي ابن عثيمين[2].

واستدل على التحريم بما يلي:

أن لبس الباروكة داخل في الوصل، وهو وإن لم يكن وصلًا حقيقيًا، لكنه يظهر رأس المرأة على وجه أطول من حقيقته، والناظر إلى الباروكة يظنها شعر المرأة، وبهذا تكون شبيهة بالوصل وداخلة في حكمه؛ لأن العبرة بالمعاني[3].

ويستدل لجواز لبس الباروكة للمرأة عند الضرورة بما يلي:

١. عن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله تعالى» مالي لا ألعن من لعن النبي ﷺ[4]. زاد أبو داود «والواصلات»[5].

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن باز (١٠/٥٥-٥٧).

(٢) ينظر: شرح بلوغ المرام لابن عثيمين (٤/٥٦٨)، مجموع فتاوى ابن عثيمين (١١/١٣٧)، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين (١١/٣٦-٣٨).

(٣) ينظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين (١١/١٣٧)، شرح بلوغ المرام لابن عثيمين (٤/٥٦٨).

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

وجه الاستدلال:

في قوله: (للحسن) إشارة إلى أن الحرام هو ما كان لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه، فلا بأس به[١].

٢. عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «لعنت الواصلة والمستوصلة، والنامصة والمتنمصة، والواشمة والمستوشمة، من غير داء»[٢].

٣. عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال سمعت رسول الله ﷺ «نهى عن النامصة، والواشرة، والواصلة، والواشمة إلا من داء»[٣].

وجه الاستدلال:

قوله (من غير داء) وقوله (إلا من داء) يدل على أن التحريم خاص فيما كان بقصد التحسين، أما ما كان بسبب داء وعلة فليس بمحرم[٤].

٤. عن عبدالرحمن بن طرفة أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه، فاتخذ أنفًا من ورق، فأنتن عليه «فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفًا من ذهب»[٥].

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٠٧/١٤)، فتح الباري لابن حجر (٣٧٢/١٠-٣٧٣).

(٢) رواه أبو داود في كتاب: الترجل، باب: في صلة الشعر، ص (١٥٢٦)، رقم (٤١٦٩)، وصحح الزيادة الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة (٦٩١/٦-٦٩٤).

(٣) رواه أحمد (٥٧/٧-٥٨)، رقم (٣٩٤٥)، ط الرسالة، وصحح إسناده أحمد شاكر في تحقيق المسند (٩٤/٤-٩٥).

(٤) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٩/٦).

(٥) رواه أبو داود في كتاب: الخاتم، باب: ما جاء في ربط الأسنان بالذهب، ص (١٥٣٠)، رقم (٤٢٣٢)، والترمذي في كتاب: اللباس، باب: ما جاء في شد الأسنان بالذهب، ص (١٨٣٢)، رقم (١٧٧٠)، وقال حسن غريب، والنسائي في كتاب: الزينة، باب: من أصيب أنفه، هل يتخذ أنفًا من ذهب، ص (٢٤١٩)، رقم (٥١٦٤)، وأحمد في مسنده (٣٤٤/٣١)، رقم (١٩٠٠٦)، قال ابن القطان: (لا يصح؛ فإنه من رواية أبي الأشهب، واختلف عنه). بيان الوهم والإيهام (٦٠٩/٤). لكن الحديث لم يتفرد بروايته أبو الأشهب، فقد رواه عن عبدالرحمن بن طرفة راويان: أبو الأشهب وسلم بن زرير، والحديث صححه ابن حبان، ينظر: الإحسان (٢٧٦/١٢)، وحسنه الألباني في التعليقات الحسان (٨٣/٨).

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ أذِن لمن قطعت أنفه أن يتخذ أنفًا من ذهب، ليستر هذا العيب الظاهر، فكذا يجوز لبس الباروكة عند الحاجة إليها لستر العيب.

٥. أن الواصلة هي التي تصل شعرها بشيء، فأصل شعرها موجود لكنها تصله لزيادة الحسن والجمال، وأما من تلبس الباروكة لستر عيب في رأسها فإنها لا تشبه الواصلة؛ لأنها لا تريد أن تضيف تجميلًا أو زيادة إلى شعرها الذي خلقه الله تبارك وتعالى لها، وإنما تريد أن تزيل ذلك العيب[١].

ويمكن مناقشة الاستدلال بالدليلين السابقين:

بأن النبي ﷺ نهى عن الوصل حتى للمرأة التي تساقط شعرها بسبب المرض، وهي عروس ستزف إلى زوجها، وقد أذن زوجها بالوصل، ومع ذلك لم يرخص لها النبي ﷺ.

وأجيب:

بأن الظاهر أن شعر تلك المرأة التي سئل النبي ﷺ عنها لم يفقد بالكلية، ولهذا طلبت الوصل، وطلب الوصل يدل على أن أصل الشعر موجود، فإذا كان أصل الشعر موجودًا، صارت الزيادة من أجل التكميل والتحسين، أما إذا لم يكن الشعر موجودًا لعلة وعيب فيها، بأن كانت صلعاء لا شعر في رأسها، فحاجتها هنا لستر العيب لا لزيادة الحسن، فلا بأس به إذن؛ لاختلاف القصد بين الوصل الذي ورد النهي عنه، ولعن فاعليه، وبين هذا الوصل[٢].

(١) ينظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين (١١/١٣٧)، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين (١١/٣٦-٣٧).

(٢) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن عثيمين (٧/٦٠٠).

القول الثالث:

جواز لبس الباروكة مطلقًا من أي شيء كانت[1]، وهذا قول إبراهيم النخعي[2]،

---

(١) وقد نسب بعض المعاصرين القول بجواز لبس الباروكة إلى المالكية، أو إلى بعضهم، معتمدين على ما أشار إليه النفرواي في الفواكه الدواني (٥٠٨/٢) من جواز وضع الشعر على الرأس من غير وصل، والذي ظهر لي -والله أعلم- أن مقصود النفراوي: إلقاء الشعر على الرأس تحت غطاء الرأس لا فوقه، فيكون مستورًا بغطاء الرأس، ومعلوم أن شعر الباروكة فوقها لا تحتها فهي عكس هذه المسألة، يوضح ذلك ما ذكره العدوي في حاشيته على كفاية الطالب الرباني، والتي هي وكتاب النفراوي الآنف الذكر، شرحان لرسالة ابن أبي زيد القيرواني، قال العدوي: (فهم من قوله: «وصل» أنها لو جعلته على رأسها في الوقاية ولم تصله جاز). حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٣٦٠/٤). فقوله في الوقاية أي داخلها، والوقاية هي غطاء الرأس، وهذا عكس الباروكة إذ شعرها خارجها، قال في كفاية الطالب الرباني موضحًا معنى الوقاية: "الوقاية -بكسر الواو- وهي: الخرقة التي تعقد المرأة شعر رأسها بها؛ لتقيه من الغبار". كفاية الطالب الرباني (٣٦٥/٤)، ومن النصوص الواضحة في بيان رأي المالكية في هذه المسألة ما أورده ابن يونس في الجامع، قال: (وكره مالك أن تضع الجمة من الشعر على رأسها وضعًا، قيل: فالخرق تجعلها في قفالها وتربط الوقاية، قال: أرجو ألا يكون فيه بأس). الجامع لمسائل المدونة لابن يونس (١٥٦/٢٤)، وكذلك ما نقله ابن رشد في كتابه البيان والتحصيل عن العُتبي من سؤاله لابن القاسم عن مسألة شبيهة بمسألة الباروكة، وجواب ابن القاسم عليه، ثم تعليق ابن رشد على ذلك، قال ابن رشد: (وسألته عن الغش، غش النساء يصنعنه، فيضعنه على رؤوسهن، ثم ينزعنه كهيئة القلنسية، ولكنه شعر، قال ابن القاسم: لا خير في ذلك كان من شعر أو وبر، فإن النساء يضعنه من وبر الإبل كما زعموا، فلا خير فيه، كان من شعر أو وبر قيل لأصبغ: فشيء يعمله النساء في رؤوسهن يسمينه النونة، أترى به بأسًا؟ قال: ما أرى به بأسًا ما لم يعظمنه جدًا كأسنمة البخت العجاف، فهي إذا عظمت شبيهة بذلك، فأما ما كان مقتصدًا، فلا بأس بذلك)، قال ابن رشد تعليقًا على سؤال العتبي السابق وجواب ابن القاسم له: "قال محمد بن رشد: أما الغش الذي ذكر أن النساء يضعنه، فالكراهة فيه بينة؛ لأنه القصة المنهي عنها في حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إذ خطب الناس بالمدينة، فتناول قصة من شعر كانت بيد حرسيّ، فقال: يا أهل المدينة، أين علماؤكم؟ سمعت رسول الله ﷺ «ينهى عن مثل هذه، وقال: إنما هلك بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم» وهي شبه الجمة من الشعر أو الوبر، تضعها المرأة التي لا شعر لها، أو التي لها شعر لطيف على رأسها تُرائي به أنه شعرها، وقد «لعن رسول الله ﷺ الواصلة والمستوصلة» هذا من ذلك المعنى، وإنما النونة التي لم ير بها أصبغ بأسًا للمرأة ما لم تعظمه جدًا حتى يكون كسنام البعير الأعجف، فهو شيء كان النساء يصنعنه فيضعنه على رؤوسهن تحت أخمرتهن هيئة من هيئاتهن، لا تشبه به أنه شعرها، فلا وجه للكراهة فيه، وإنما كره ما عظم منه". البيان والتحصيل (٣٨٣/٩-٣٨٤).

(٢) روى عنه عبدالرزاق أنه قال: "لا بأس أن تضع المرأة على رأسها الشعر بغير وصل"، مصنف عبدالرزاق، الأثر رقم (٥٠٩٢)، (١٤٢/٣)، وروى عنه ابن أبي شيبة أنه قال: "لا بأس بالعقصة توضع وضعًا"، مصنف ابن أبي شيبة، الأثر رقم (٢٥٢٣١)، (٢٠٢/٥).

وقد قال به بعض المعاصرين[١]، وهو منسوب إلى الشيخ عبدالله بن حميد[٢].

واستدلوا بما يلي:

أن المحرم هو الوصل، فأما مالم يكن وصلًا فلا بأس به[٣]، ومن لبست باروكة فإنها لم تصل شعرها، وإنما لبست غطاء للرأس يتدلى منه شعر[٤].

ونوقش بما يلي:

أ. أن حديث معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ يرد ما ذكر من تخصيص النهي بالوصل؛ لأن القُصة مما يوضع، ولا يوصل[٥].

ب. أن في القول بإباحة لبس الباروكة أخذًا بظاهر النصوص وإعراضًا عن المعنى؛ ووضع الشعر على الرأس كالوصل في المعنى، بل الفتنة بالباروكة أعظم والتزوير بها أشد[٦].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول الثاني، وذلك أن لبس الباروكة لا يخلو من حالين:

أ. أن يكون شعر الرأس موجودًا لا يتساقط، أو يتساقط بعضه ويبقى بعضه؛ فلا يجوز لبسها.

ب. أن يتساقط شعر الرأس كله؛ فيجوز لبسها للمرأة عند الحاجة، مثل أن

(١) ينظر: شرح بلوغ المرام لابن عثيمين (٥٦٨/٤).

(٢) ينظر: الكنز الثمين في سؤالات ابن سنيد لابن عثيمين ص (١٤١). حيث ذكر أنه سأل ابن عثيمين عن حكم لبس الباروكة؟ فقال: "الشيخ ابن باز يقول: إنها من الوصل، والشيخ ابن حميد لا يرى أنها من الوصل. قلت: فماذا يقول الشيخ محمد؟ فقال رَحِمَهُ اللَّهُ: لا تجوز إلا للحاجة، وهي من الوصل"، الكنز الثمين ص (١٤١).

(٣) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٧٢/٩).

(٤) ينظر: شرح بلوغ المرام لابن عثيمين (٥٦٨/٤).

(٥) ينظر: إكمال المعلم للقاضي عياض (٦٥٧/٦).

(٦) ينظر: المفهم للقرطبي (٤٤٣/٥)، فتاوى اللجنة الدائمة (٢٠٦/٥)، فتوى رقم (١٣٣٢)، مجموع فتاوى ابن باز (٥٥/١٠)، زينة المرأة المسلمة لعبدالله الفوزان ص (٧٢).

تلبسها أمام زوجها، وأمام من تحتاج إلى الخروج إليهم، بشرط: ألا تكون من شعر آدمي، وألا يكون في لبسها غرر وتدليس.

المطلب الثاني
حشو الشعر

تصوير المسألة:

من أنواع الزينة التي تتزين بها النساء ما يسمى بحشو الشعر، أو نفخ الشعر، ومنه ما يسمى بحشوة البف[1]، وذلك بأن تضع المرأة تحت شعرها شيئا يرفعه، أو يضخمه، لتتمكن من تسريح شعرها بشكل معين، كأن تضع شيئا من القماش أو الصوف أو القطن أو الإسفنج أو البلاستيك أو الشعر، أو غير ذلك، وقد لا تضع تحت شعرها شيئا، لكنها تسرح شعرها بطريقة تجعله مرتفعًا وبارزًا من الأعلى باستخدام أدوات تصفيف الشعر دون حشوه بشيء، فتجعل الشعر بعضه فوق بعض، أو تجعله مجوفًا وتثبته بمثبتات الشعر التي تجعله مرتفعًا عن وضعه الطبيعي، أو تضع شيئًا مرتفعًا فوق شعرها ثم تلف عليه غطاء رأسها، فيبدو رأسها مرتفعًا أكثر من المعتاد.

آراء العلماء المعاصرين في المسألة:

اختلف العلماء المعاصرون في حكم حشو الشعر على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

يحرم حشو الشعر إذا كان ارتفاعه كثيرًا، ويجوز إذا كان يسيرًا، وتركه أولى، وهو رأي ابن باز بناءً على رأيه في رفع المرأة لشعر رأسها، إذ هما بمعنى واحد فيما يظهر[2].

(١) مأخوذة من كلمة (Puff) الإنجليزية ومعناها: النفخ. ينظر: قاموس كامبرج.
https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-arabic/puff

(٢) ينظر: موقع ابن باز الإلكتروني https://binbaz.org.sa فقد سُئل عما تفعله بعض النساء، من التسريحات =

واستدل بما يلي:

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من أهل النار لم أرهما، قوم معهم سياط كأذناب البقر يضربون بها الناس، ونساء كاسيات عاريات مميلات مائلات، رؤوسهن كأسنمة البخت[1] المائلة، لا يدخلن الجنة، ولا يجدن ريحها، وإن ريحها ليوجد من مسيرة كذا وكذا»[2].

وجه الاستدلال:

أن معنى قوله ﷺ: «رؤوسهن كأسنمة البخت» أي: يعظمن رؤوسهن بالخمر والعمائم والخرق والشعور وغيرها مما يوضع على الرأس أو يلف عليه، حتى تشبه الأسنمة[3]، فإذا جمعت المرأة شعرها على رأسها بحيث يشبه أسنمة البخت فإنه يكون مُحرّمًا، وأما رفعه يسيرًا بحيث لا يكون له شيء يشبه أسنمة البخت، بل يكون أقل من ذلك، فلا يظهر أنه مراد بالحديث[4].

= التي تكون مرتفعة فوق الرأس، هل تدخل في الحديث؟ فأجاب: (الشيء اليسير ليس داخلًا، ما تكون مثل أسنمة البُخْت، فأسنمة البُخْت عظيمة مثل السنامين)، وفي فتوى أخرى في الموقع نفسه بعنوان: حكم إمالة المرأة لشعر رأسها للتجمل، قال: (أما الكعكة فلا يظهر بأنها هي المرادة بهذا الحديث؛ لأنها ما فيها تضخيم للرأس، هي قليلة كشعر قليل يجعل في وسط الرأس أو في أسفل الرأس... أما جمعه على الرأس، أو في مؤخر الرأس فيخشى أن يكون من هذا الباب وإن كان ليس بظاهر، يعني لا يكون له شيء يشبه أسنمة البخت، بل يكون أقل من ذلك، لكن كونها تترك ذلك وتطرحه على العادة القديمة، يكون على الظهر وعلى الجانبين، يعني تجعل الضفائر مطروحة على ظهرها وعلى جانبي رأسها، هذا هو الأولى والأبعد عن الشبهة).

(١) البُخت: بضم الباء إبل خراسانية سريعة السير طويلة الأعناق. ينظر: غريب الحديث لابن الجوزي (٥٧/١)، لسان العرب (٩/٢).

(٢) رواه مسلم في كتاب: الآداب، باب: النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، ص (١٠٥٨) رقم (٢١٢٨).

(٣) ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين للحميدي ص (٣٦٥)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٩١/١٧).

(٤) ينظر: موقع ابن باز الإلكتروني https://binbaz.org.sa فتوى بعنوان: حكم إمالة المرأة لشعر رأسها للتجمل.

القول الثاني:

تحريم حشو الشعر، وتحريم تكبير الرأس بأي شيء، وهو رأي ابن عثيمين[١]، وصالح الفوزان[٢].

واستدلوا بما يلي:

١. حديث «رؤوسهن كأسنمة البخت» السابق في أدلة القول الأول.

٢. عن سعيد بن المسيب أن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: (إنكم قد أحدثتم زي سوء «وإن نبي الله ﷺ نهى عن الزور» قال: وجاء رجل بعصا على رأسها خرقة، قال معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: ألا وهذا الزور، قال قتادة: (يعني ما تكثر به النساء أشعارهن من الخرق)[٣]. وعن معاوية رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: يا أيها الناس، «إن النبي ﷺ نهاكم عن الزور» قال: وجاء بخرقة سوداء فألقاها بين أيديهم، فقال: هو هذا تجعله المرأة في رأسها ثم تختمر عليه[٤].

وجه الاستدلال من الحديثين:

أنهما دلا على النهي عن تكبير الرأس سواء بجمع شعر المرأة نفسها فوق رأسها، أو تكثير شعرها وتكبير رأسها بأشياء أخرى كالصوف والإسفنج والقماش وغيره مما تستخدمه النساء لهذا الغرض، وقد يتساقط شعر المرأة، فتضع عوضه خرقًا أو نحوها توهم أنها شعر، ثم تلبس الخمار فوقها، حتى يظهر رأسها كبيرا، فيتوهم الناس أنها كثيرة الشعر[٥].

(١) ينظر: لقاء الباب المفتوح (٤٢١/٧) اللقاء رقم (١٦١)، فتاوى المرأة ص (٢١٨-٢١٩).

(٢) ينظر: المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان ص (١٣٢٦).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) رواه النسائي في كتاب: الزينة، باب: وصل الشعر بالخرق، ص (٢٤٢٤)، رقم (٥٢٤٩)، وصحح إسناده الألباني في صحيح سنن النسائي (٣٩٧/٣)، وصححه محمد بن علي الأثيوبي في ذخيرة العقبى (٣٦١/٣٨).

(٥) ينظر: المفهم للقرطبي (٤٥٠/٥-٤٥١)، شرح صحيح مسلم للنووي (١٩١/١٧)، فتح الباري لابن حجر (٣٧٥/١٠)، ذخيرة العقبى لمحمد بن علي الأثيوبي (٣٦١/٣٨).

ويمكن مناقشته:

بأن من حشوات الشعر ما يكون يسيرًا لمجرد الزينة، ولا يوهم كون الشعر أكثر مما هو عليه في الواقع، ولا يجعل الرأس شبيها بأسنمة البخت، فهذا لا يشمله النهي في الحديثين.

القول الثالث:

جواز حشو الشعر، وهو قول لبعض المعاصرين، ومنهم من يرى جوازه مع الكراهة، ما لم يكن بشعر فيحرم، ومنهم من يرى جوازه وتركه أحوط[1].

ويمكن أن يستدل لهذا القول بما يلي:

١. البراءة الأصلية، إذ الأصل في زينة المرأة الإباحة إلا ما دل الدليل على تحريمه، ولا دليل يدل على تحريم حشو الشعر.

ويمكن مناقشته:

بأن الدليل دل على تحريم جعل الرأس شبيها بأسنمة البخت، وبعض حشوات الشعر تجعل الرأس شبيها بأسنمة البخت.

٢. أن حشو الشعر ليس من الوصل؛ لأن الوصل هو وصل شعرة بشعرة، أما حشو الشعر فهو شيء آخر، ونوع مختلف من أنواع الزينة.

ويمكن مناقشته:

بأن حشو الشعر وإن لم يكن وصلًا، إلا أن منه ما يكون في معنى الوصل، وذلك بأن يوهم كون الشعر أكثر مما هو عليه في الواقع.

(١) وممن أفتى بذلك د. عبدالله السلمي حيث يرى جوازه مع الكراهة ما لم يكن بشعر فيحرم https://www.youtube.com/watch?v=ImBCdG1mQco، وممن أفتى به أيضًا: الشيخ وليد السعيدان فهو يرى جوازه، وتركه أحوط https://www.youtube.com/watch?v=cy1iisCGqyU.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو القول الأول، وذلك أن حشوة الشعر لا تخلو من حالات:

- أن تكون من شعر، وهذه محرمة للأدلة التي دلت على تحريم وصل الشعر بالشعر.
- أن تجعل الشعر يبدو أكثر مما هو عليه في الواقع، وهذه أيضًا مُحرّمة لأنها بمعنى الوصل.
- أن تكون كبيرة حتى ينطبق على رأس المرأة وصف أسنمة البخت، فهي محرمة كذلك للنهي عنها.
- أن تكون يسيرة للزينة، وليست من الشعر، ولا يبدو شعر المرأة معها أكثر مما هو عليه في الواقع، ولا تكون مرتفعة ارتفاعًا يقترب من وصف أسنمة البخت، وليس فيها غش ولا تدليس على أحد، فإنها لا بأس بها.

المطلب الثالث
زراعة الشعر

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: زراعة الشعر الطبيعي.

تصوير المسألة:

زراعة الشعر هي: نقل بصيلات[1] الشعر من أحد جوانب الرأس كثيفة الشعر إلى جانب آخر لا شعر فيه من الشخص نفسه غالبًا، وقد تطورت زراعة الشعر تطورًا كبيرًا، وصار من الممكن نقل بصيلات الشعر، وغرسها في مكانها الجديد

(١) (بُصَيْلَة الشعر: جذر الشعرة في فروة الرأس أو الجسم، بها مركز التغذية العصبية والدموية للشعرة). معجم اللغة العربية المعاصرة للدكتور أحمد مختار (٢١٣/١).

بواسطة آلات دقيقة ومتطورة جدًا[١]، كما يمكن أن تكون بصيلات الشعر مأخوذة من شخص آخر، إلا أن نتائج الزراعة من شخص آخر ليست ناجحة كالزراعة من الشخص نفسه، ذلك أن الجسم يطرد بصيلات الشعر المأخوذة من شخص آخر، لأنها أجزاء غريبة عنه[٢].

آراء العلماء المعاصرين في المسألة:

اختلف العلماء المعاصرون في حكم زراعة الشعر الطبيعي على قولين:

القول الأول:

جواز زراعة الشعر للحاجة إذا كان في الشخص صلع يحتاج معه إلى تغطية رأسه بالشعر، وممن قال بهذا مجمع الفقه الإسلامي الدولي[٣]، ودار الإفتاء المصرية[٤]، وابن باز[٥]، وابن عثيمين[٦]، وصالح الفوزان[٧]، وغيرهم من العلماء والباحثين المعاصرين[٨].

واستدلوا بما يلي:

١. حديث الثلاثة من بني إسرائيل: الأبرص والأعمى والأقرع، الذين بعث الله إليهم ملكًا، وفيه: «وأتى الأقرع، فقال: أي شيء أحبُّ إليك؟ قال: شعر

(١) ينظر: أحكام زراعة الشعر وإزالته للدكتور سعد الخثلان ص (٧-٨)، (الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٢-١٤٤)، موقع مستشفى أدمة الإلكتروني www.adamahealth-care.com.

(٢) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٢-١٤٤).

(٣) ينظر: قرار المجمع رقم (١٧٣) بشأن الجراحة التجميلية وأحكامها، في دورته الثامنة عشرة، المقامة في ماليزيا، من ٢٤ إلى ٢٩ جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ، http: //www.iifa-aifi.org/2283.html.

(٤) ينظر: موقع دار الإفتاء المصرية الإلكتروني http://www.dar-alifta.org.

(٥) ينظر: مسائل الإمام ابن باز (٢٢١/١).

(٦) ينظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين (٢٣/١٧).

(٧) مقطع صوتي منشور على الإنترنت https://www.youtube.com/watch?v=c-fVpdTxMM0.

(٨) ينظر: أحكام جراحة التجميل للدكتور محمد عثمان شبير (٥٤٩/٢) ضمن كتاب: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، وينظر أيضًا: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٥).

حسن، ويذهب هذا عني، قد قذرني الناس، قال: فمسحه، فذهب، وأعطي شعرًا حسنًا... »[١].

وجه الاستدلال:

أن الصلع من جملة ما يعده الناس عيبًا، وقد دل الحديث على إباحة طلب علاج هذا العيب وإزالته، وزراعة الشعر علاج لهذا العيب فتكون مباحة كذلك[٢].

٢. عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «لعنت الواصلة والمستوصلة، والنامصة والمتنمصة، والواشمة والمستوشمة، من غير داء»[٣].

٣. عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال سمعت رسول الله ﷺ «نهى عن النامصة، والواشرة، والواصلة، والواشمة إلا من داء»[٤].

٤. عن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «لعن الله الواشمات والمستوشمات، والمتنمصات، والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله تعالى» مالي لا ألعن من لعن النبي ﷺ[٥].

٥. عن عبدالرحمن بن طرفة أن جده عرفجة بن أسعد قطع أنفه، فاتخذ أنفًا من ورق، فأنتن عليه «فأمره النبي ﷺ فاتخذ أنفًا من ذهب»[٦].

(١) رواه البخاري في كتاب: أحاديث الأنبياء، بابٌ: حديث أبرص وأعمى وأقرع في بني إسرائيل، ص (٢٨٢)، رقم (٣٤٦٤)، ومسلم في صحيحه، في كتاب: الزهد، بابٌ: الدنيا سجن للمؤمن وجنة للكافر، ص (١١٩١-١١٩٢)، رقم (٢٩٦٤).

(٢) ينظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين (٢٣/١٧).

(٣) سبق تخريجه.

(٤) سبق تخريجه.

(٥) سبق تخريجه.

(٦) سبق تخريجه.

وجه الاستدلال:

أن الأحاديث فرَّقت بين ما كان فيه تغيير لخلق الله طلبًا للحسن، وبين ما كان من أجل التداوي وإزالة العيب، فدلت على تحريم الأول، وإباحة الثاني[١].

القول الثاني:

تحريم زراعة الشعر، وهو قول لبعض المعاصرين[٢].

واستدلوا بما يلي:

أن زراعة الشعر داخلة في الوصل، فتكون محرمة.

ونوقش:

بأن زراعة الشعر تختلف عن وصل الشعر، فغاية ما في زراعة الشعر نقله من موضع في الرأس إلى موضع آخر، وهي: غرس للشعر من أصوله، دون اتصال بشعر آخر، لذا ينمو وتزيد كثافته، فهو إعادة للرأس إلى خِلْقته الأصلية، وعلاج وتداوٍ من مشكلة الصلع، وأما وصل الشعر فهو إضافة شعر إلى شعر لتكثيره وتطويله، والشعر الموصول لا ينمو ولا يزيد طوله ولا كثافته، فهو تزوير وإيحاء كاذب بكثرة الشعر وطوله، وليس من باب التداوي والعلاج[٣].

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- أن زراعة الشعر الطبيعي لا تدخل في الوصل، وأنها أقرب إلى مسألة نقل الأعضاء منها إلى مسألة الوصل، وعليه؛ فإذا كانت زراعة الشعر للحاجة؛ لإزالة العيب ورد الشعر إلى طبيعته فهي جائزة؛ لأنها من باب التداوي وإزالة العيب، سواءً كانت بصيلات الشعر مأخوذة من الشخص نفسه أو من شخص

(١) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي (١٠٧/١٤)، نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٩/٦)، مجموع فتاوى ابن عثيمين (١٣٧/١١)، فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين (٣٦/١١-٣٧).

(٢) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٥).

(٣) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٦-١٤٧).

آخر، وأما إذا وجد شعر كافٍ على رأس الإنسان، وأريد بالزراعة طلب زيادة الحسن والجمال، فإنها لا تجوز؛ لما فيها من تغيير خلق الله، وبناءً على ذلك فإن كان الشعر قليلًا فإنه لا يخلو: إما أن يكون قليلًا جدًا بحيث يكون عيبًا كالصلع، فيأخذ حكمه، وإما أن يكون قليلًا لكنه لا يعد عيبًا، فإن الزراعة والحالة هذه لا تجوز؛ لأنها لطلب زيادة الحسن والجمال؛ فتكون داخلة في المنهي عنه.

المسألة الثانية: زراعة الشعر الصناعي.

تصوير المسألة:

كما تكون الزراعة بشعر طبيعي فإنها تكون أيضًا بشعر صناعي، خاصة في حالات الصلع التام وعدم إمكان زراعة الشعر الطبيعي، فتؤخذ عينة من بصيلات الشعر لإنتاج وتجهيز خصلات شعر من الألياف الصناعية بالمواصفات الطبيعية لشعر الشخص الذي يريد الزراعة، وهذا النوع محظور في بعض الدول لما فيه من سلبيات منها: رفض الجسم للشعر المزروع في كثير من الحالات، وحدوث التهابات أو حساسية أو تلف في فروة الرأس، مما يجعل زراعة الشعر الطبيعي بعد زراعة الشعر الصناعي أصعب بكثير، وربما غير ممكنة، ومن السلبيات كذلك: أن الشعر الصناعي مؤقت؛ لأنه يتساقط باستمرار وبنسب متفاوتة، مما يحتم على الشخص زراعة الشعر الصناعي كل سنة أو سنتين لتعويض الشعر المتساقط، ومن السلبيات أيضًا: إمكانية الإصابة بسرطان الجلد، وإمكانية زيادة الصلع عما كان عليه قبل الزراعة[1].

آراء العلماء المعاصرين في المسألة:

اختلفوا في هذه المسألة على قولين:

(١) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٤-١٤٥)، مدونة د. يتكين باير الإلكترونية: https://www.yetkinbayer.com، موقع (كلاس هير) الإلكتروني: http://www.classhairclinic.com، موقع مستشفى فلوريا لعمليات التجميل وزراعة الشعر الإلكتروني https://www.floryacenter.com.

القول الأول:

تحريم زراعة الشعر الصناعي، وبه أفتت هيئة الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية[١]، ودائرة الشؤون الإسلامية في دبي[٢]، وغيرهم[٣].

واستدلوا بما يلي:

١. أن زراعة الشعر الصناعي شبيهة بوصل الشعر، فالشعر الصناعي لا ينمو ولا يُقص ولا يُحلق، وفيه تدليس وتغيير لخلق الله[٤].

٢. ما يسببه هذا النوع من الزراعة من أضرار ومضاعفات، كرفض الجسم للشعر المزروع، وحدوث التهابات في فروة الرأس، وإمكانية زيادة الصلع عما قبل الزراعة، وإمكانية الإصابة بسرطان الجلد، وغير ذلك من الأضرار[٥].

القول الثاني:

ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى إباحة زراعة الشعر الصناعي، وبه أخذت دار الإفتاء المصرية[٦].

واستدلوا بما يلي:

(١) ينظر: موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية الإلكتروني، فتوى رقم (١٢٦١٨)، http://islam.gov.kw.

(٢) ينظر: موقع دائرة الشؤون الإسلامية في حكومة دبي الإلكتروني، فتوى رقم (٤٨٨٢٩)، https://services.iacad.gov.ae.

(٣) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٥٧).

(٤) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٥٧).

(٥) ينظر: الجراحة التجميلية للدكتور صالح بن محمد الفوزان ص (١٤٤-١٤٥)، مدونة د. يتكين باير الإلكترونية: https://www.yetkinbayer.com، موقع (كلاس هير) الإلكتروني: http://www.classhairclinic.com، الموقع الإلكتروني لمستشفى فلوريا لعمليات التجميل وزراعة الشعر https://floryacenter.com.

(٦) ينظر: موقع دار الإفتاء المصرية الإلكتروني http://www.dar-alifta.org، موقع الإسلام سؤال وجواب، فتوى رقم (١٥٠٤٩٢) https://islamqa.info.

البراءة الأصلية، وأن زراعة الشعر الصناعي غير داخلة في الوصل؛ لعدم وجود ما يوصل به[1].

ويمكن مناقشته:

بأنه وإن لم يكن وصلًا فهو في معنى الوصل، فيأخذ حكمه؛ فالشريعة لا تفرق بين متماثلين.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- أن حكم زراعة الشعر الصناعي حرام، مثل لبس الباروكة، وأنه وإن لم يكن وصلًا، إلا أنه بمعنى الوصل، بل إن التزوير به أشد، لأنه يوهم أنه شعر الإنسان الطبيعي.

المطلب الرابع
ما يستخدم لربط الشعر

تصوير المسألة:

ربط الشعر بشيء يُثبِّته ويقيه من الشعث والتفرق لا يخلو من ثلاث حالات:

الأولى: أن تكون الربطة من شعر آدمي، فهذه لا تجوز كما سبق بيانه في المبحث الأول.

الثانية: أن تكون الربطة من غير الشعر، ويكون مع الربطة شيء زائد عما يحتاج إليه لربط الشعر، كخيوط تتدلى منها للزينة، وهذا الشيء الزائد للزينة سبق بيانه في المبحث الأول، وترجيح جوازه، بشرط ألا يكون ذلك الزائد شبيهًا بالشعر، وألا يظهر الشعر معه أكثر أو أطول مما هو عليه، وألا يكون فيه تزوير أو تدليس.

(١) ينظر: موقع دار الإفتاء المصرية الإلكتروني http://www.dar-alifta.org، موقع الإسلام سؤال وجواب، فتوى رقم (١٥٠٤٩٢) https://islamqa.info.

الثالثة: أن يكون الربط بشيء غير الشعر، كما لو ربط بشيء من الخيوط أو البلاستيك أو غيرها، من أجل جمع الشعر، وليس فيها زيادة عما يحتاج إليه لربط الشعر، فهذه المسألة هي محل البحث في هذا المطلب، ومن أسباب إيراد هذه المسألة؛ أن من أهل العلم من عدَّ ربط الشعر من الوصل كما سيأتي، وكذلك لدفع ما يمكن أن يتوهم من وجود شبه بين وصل الشعر وربطه، ومع أن ربط الشعر ليس شيئًا جديدًا؛ إلا أن تنوع الأشياء التي تستخدم لربط الشعر، وتعدد أشكالها في هذا العصر، دعا إلى إدراجها مع مستجدات وصل الشعر.

آراء أهل العلم في المسألة:

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

ذهب جماهير العلماء إلى جواز ربط الشعر بغير الشعر، كما لو ربط بشيء من الخيوط أو البلاستيك أو غيرها؛ لجمع الشعر لئلا يتشعث ويتفرق، وهذا مذهب الحنفية بناء على مذهبهم في جواز الوصل بغير شعر الآدمي، كما سبق تقريره في المبحث الأول، وهو رأي المالكية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3]، واختيار

(١) ينظر: البيان والتحصيل لابن رشد (٣٨٤/٤)، مواهب الجليل للحطاب (٢٩٨/١)، قال ابن رشد: "وسُئل مالك عن المرأة تجعل في أطراف رأسها الصوف تمسك به المشط، قال: لا بأس بهذا، الشعر شعرها، لا بأس به. قال محمد بن رشد: قوله: في أطراف رأسها، معناه في أطراف شعر رأسها، ... ومعنى قوله: تمسك به المشط؛ أي تستبقي به أثر المشط في رأسها، وهو الترجيل، فتقيه بذلك من التشعث، فلم ير بذلك بأسًا إذا كان الشعر شعرها لم تصله بشعر غيرها"، البيان والتحصيل لابن رشد (٣٨٤/٤).

(٢) ينظر: بحر المذهب للروياني (١٩٨/٢)، المجموع للنووي (١٤١/٣). قال النووي: "فأما ربط الشعر بخيوط الحرير الملونة ونحوها مما لا يشبه الشعر، فليس بمنهي عنه وأشار القاضي إلى نقل الإجماع فيه؛ لأنه ليس بوصل ولا هو في معنى مقصود الوصل وإنما هو للتجمل والتحسين".

(٣) ينظر: الوقوف والترجل من مسائل الإمام أحمد للخلال ص (١٥٤)، المغني لابن قدامة (١٣٠/١)، الإنصاف للمرداوي (٢٧٠/١)، قال الخلال عن الإمام أحمد: (قال: تشد رأس الشعر بشيء ولا تصله أرجو أن لا يكون به بأس) الوقوف والترجل ص (١٥٤)، قال المرداوي: "ولا بأس بما يحتاج إليه لشد الشعر" الإنصاف (٢٧٠/١).

ابن حزم[١]، ورأي اللجنة الدائمة[٢].

واستدلوا بما يلي:

أ. أن ذلك ليس بوصل ولا يقصد به الوصل[٣].

ب. أن الحاجة داعية إليه، ولا يمكن التحرز منه[٤].

القول الثاني:

تحريم وصل الشعر بأي شيء كان، ويدخل في ذلك ما يربط به الشعر، وهو منقول عن الطبري[٥]، وظاهر اختيار الشوكاني[٦].

واستدلوا بما يلي:

حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «زجر النبي ﷺ أن تصل المرأة برأسها شيئا»[٧].

وجه الاستدلال:

أن وصل الشعر منهي عنه، وهو يشمل الوصل بأي شيء كان، وتخصيص عموم حديث جابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لا يكون إلا بدليل[٨].

(١) ينظر: المحلى لابن حزم (٣٩٧/٢).

(٢) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (٢٠٧/٥-٢٠٨).

(٣) ينظر: المحلى لابن حزم (٣٩٧/٢)، المجموع للنووي (١٤١/٣).

(٤) ينظر: المغني لابن قدامة (١٣٠/١)، الإنصاف للمرداوي (٢٧٠/١).

(٥) ينظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١٧٣/٩)، قال ابن بطال: "قال الطبري: والصواب عندنا في ذلك أن يقال: غير جائز أن تصل بشعرها شيئًا من الأشياء لتتجمل به، شعرًا كان أو غيره لعموم النهى عن النبي ﷺ أن تصل بشعرها شيئًا".

(٦) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٨/٦)، قال الشوكاني: "قال القاضي عياض: فأما ربط خيوط الحرير الملونة ونحوها مما لا يشبه الشعر فليس بمنهي عنه؛ لأنه ليس بوصل ولا هو في معنى مقصود الوصل، وإنما هو للتجمل والتحسين، ويجاب بأن تخصيص عموم حديث جابر لا يكون إلا بدليل، فما هو؟".

(٧) سبق تخريجه.

(٨) ينظر: نيل الأوطار للشوكاني (٢٢٨/٦).

ويمكن مناقشته:

بأن ربط الشعر في أطرافه لئلا يتفرق ويتشعث، أمر مختلف عن الوصل في حقيقته ومعناه، فكيف يأخذ حكمه؟!

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- هو ما ذهب إليه جماهير أهل العلم من جواز ربط الشعر بغير الشعر؛ لقوة دليله.

المطلب الخامس
الرموش الصناعية

تصوير المسألة:

من مستجدات زينة النساء، ما يسمى بالرموش الصناعية، أو الرموش المستعارة، وهي: شعيرات تشبه شعر الرموش الطبيعية، تكون من شعر طبيعي، أو تصنع من مواد بلاستيكية أو ما شابهها، وتغرس هذه الشعيرات في قاعدة صغيرة جدًا في شكل يحاكي الشكل الطبيعي للرموش، ثم توضع على الجفن فوق الرموش؛ لتبدو رموشها أكثر طولا وكثافة مما هي عليه، وهي أنواع: فمنها ما يوضع لفترة قصيرة، تضعها المرأة لمناسبة واحدة أو يوم واحد، ويمكن نزعها بسهولة، ومنها ما يوضع لفترة طويلة كشهر أو عدة أشهر، وقد تباينت آراء العلماء المعاصرين في إلحاق هذه الرموش الصناعية بالوصل الممنوع شرعًا، أو عدم إلحاقها، وهل الضرر الذي ينتج عن استعمالها، مؤثر على حكمها أم لا؟ وهل هي مما يمنع وصول الماء عند الوضوء أو الغسل، فيكون ذلك مانعًا من استعمالها أم لا؟ وسبب إيراد هذه المسألة في هذا البحث هو جزم بعض أهل العلم بإلحاقها بالوصل المحرم شرعًا.

آراء العلماء المعاصرين في المسألة:

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول:

تحريم وضع الرموش الصناعية، وهو رأي اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة[١]، ورأي ابن عثيمين[٢]، وابن جبرين[٣].

واستدلوا بما يلي:

١. قوله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩].

وجه الاستدلال:

أن وضع الرموش الصناعية من تغيير خلق الله؛ فلا يجوز استعمالها[٤].

٢. عموم أدلة النهي عن الوصل، ولعن الواصلة والمستوصلة.

وجه الاستدلال:

أنه قد ورد النهي عن الوصل، ولعن الواصلة والمستوصلة، وهو يشمل وصل الرموش؛ لأنها في معنى وصل شعر الرأس[٥].

ونوقش:

بالفرق بينهما، وأن الرموش الصناعية لا تأخذ حكم الوصل، إذ المقصود بالوصل في الأحاديث هو وصل شعر الرأس[٦].

(١) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (١٣٣/١٧)، فتوى رقم (٢٠٨٤٠).

(٢) ينظر: فتاوى نور على الدرب لابن عثيمين (٨٢/١١).

(٣) ينظر: الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية. ص (١٢١٠).

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (١٣٣/١٧)، فتوى رقم (٢٠٨٤٠).

(٥) ينظر: موقع ابن عثيمين الإلكتروني: https://cutt.us/iia4B، الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية. ص (١٢١٠).

(٦) ينظر: موقع ابن باز الإلكتروني: https://binbaz.org.sa فتوى بعنوان: (هل تدخل الرموش =

ويمكن الإجابة عن ذلك بما يلي:

أن سبب الحديث وإن كان في وصل شعر الرأس، إلا أن الشريعة لا تفرق بين متماثلين، ووضع الرموش الصناعية في معنى وصل شعر الرأس؛ فيأخذ حكمه.

٣. قوله ﷺ: «المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبي زور»[١].

وجه الاستدلال:

أن من تضع رموشًا مستعارة، تتشبع بما لم تعط، إذ تُظهر رموش عينها على غير ما هي عليه في الحقيقة[٢]، قال النووي: (قال العلماء معناه المتكثّر بما ليس عنده بأن يظهر أن عنده ما ليس عنده يتكثر بذلك عند الناس ويتزين بالباطل فهو مذموم كما يذم من لبس ثوبي زور)[٣].

٤. ما فيها من الضرر على محالها من الجسم[٤].

ويمكن مناقشته:

بأنه يوجد من الرموش ما لا تتضرر المرأة باستعماله، فيكون جائزًا على هذا التعليل.

٥. ما فيها من الغش والخداع[٥].

= الصناعية في الوَصْل؟).

(١) رواه البخاري في كتاب: النكاح، باب: المتشبع بما لم ينل...، رقم (٥٢١٩)، ص (٤٥١)، ومسلم في كتاب: الآداب، باب: النهي عن التزوير في اللباس وغيره، والتشبع بما لم يعط، رقم (٢١٣٠)، ص (١٠٥٨).

(٢) ينظر: الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية. ص (١٢١٠).

(٣) شرح النووي على مسلم (١٤/١١٠).

(٤) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (١٧/١٣٣)، فتوى رقم (٢٠٨٤٠)، زينة المرأة بين الطب والشرع لمحمد المسند ص (٣٣).

(٥) ينظر: فتاوى اللجنة الدائمة (١٧/١٣٣)، فتوى رقم (٢٠٨٤٠).

ويمكن مناقشته:

بأنه لو انتفى الغش والخداع، بأن لبسته المرأة لزوجها بطلبه، فإنه يجوز على هذا التعليل.

القول الثاني:

جواز وضع الرموش الصناعية، وهو قول لبعض المفتين المعاصرين[١].

واستدلوا بما يلي:

أن الرموش الصناعية زينة للمرأة، لا مانع منها شرعًا، وليست من الوصل المحرم؛ لاختصاص الوصل المُحرَّم بشعر الرأس[٢].

ويمكن مناقشته:

بأن الشريعة لا تفرق بين متماثلين، ووضع الرموش الصناعية كوصل شعر الرأس لا فرق بينهما.

الترجيح:

الراجح -والله أعلم- تحريم وضع الرموش الصناعية؛ لأن وضعها في معنى الوصل المحرم شرعًا.

(١) وممن أفتى بذلك د. يوسف الشبيلي: https: //www.youtube.com/watch?v=yRHHplxF_9w.

(٢) https: //www.youtube.com/watch?v=yRHHplxF_9w.

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا أما بعد: فقد تبين لي في نهاية هذا البحث النتائج التالية:

١. أن الوصل اصطلاحًا هو: ضم شعر أو غيره إلى شعر الإنسان.

٢. يمكن تقسيم ما يتصل بالشعر إلى أربعة أقسام:

أ. الوصل بشعر الآدمي مُحرّم، اتفق الأئمة الأربعة على تحريمه، وعليه عامة أهل العلم.

ب. الوصل بشعر البهيمة مُحرَّم على القول الراجح.

ج. الوصل بغير الشعر حتى يكون شبيهًا بالشعر أو يكون في تدليس وتزوير، أو يظهر الشعر أطول أو أكثر مما عليه، فهذا مُحرَّم على القول الراجح.

د. استعمال الخيوط للزينة، مما ليس شعرًا ولا يشبه الشعر، وليس فيه تدليس ولا تزوير، ولا يبدو معه الشعر أطول أو أكثر مما هو عليه، فهذا جائز على القول الراجح.

٣. لبس الباروكة لا يخلو من حالين:

أ. أن يكون شعر الرأس موجودًا لا يتساقط، أو يتساقط بعضه ويبقى بعضه؛ فلا يجوز لبسها على القول الراجح.

ب. أن يتساقط شعر الرأس كله؛ فيجوز لبسها للمرأة عند الحاجة على القول الراجح، مثل أن تلبسها أمام زوجها، وأمام من تحتاج إلى الخروج أمامهم، بشرط: ألا تكون من شعر آدمي، وألا يكون في لبسها تدليس على زوج أو خاطب.

٤. الراجح -والله أعلم- أن حشوة الشعر لا تخلو من حالات:

- أن تكون من شعر، وهذه محرمة للأدلة التي دلت على تحريم وصل الشعر بالشعر.
- أن تجعل الشعر يبدو أكثر مما هو عليه في الواقع، وهذه أيضًا مُحرَّمة لأنها بمعنى الوصل.
- أن تكون كبيرة بحيث ينطبق على رأس المرأة وصف أسنمة البخت، فهي مُحرَّمة كذلك للنهي عنها.
- أن تكون يسيرة للزينة، وليست من الشعر، ولا يبدو شعر المرأة معها أكثر مما هو عليه في الواقع، ولا تكون مرتفعة ارتفاعًا يقترب من وصف أسنمة البخت، وليس فيها غش ولا تدليس على أحد، فإنها لا بأس بها.

٥. الراجح -والله أعلم- أن زراعة الشعر الطبيعي لا تدخل في الوصل، وأنها أقرب إلى مسألة نقل الأعضاء منها إلى مسألة الوصل، وعليه؛ فإذا كانت زراعة الشعر للحاجة؛ لإزالة العيب ورد الشعر إلى طبيعته فهي جائزة؛ لأنها من باب التداوي وإزالة العيب، سواءً كانت بصيلات الشعر مأخوذة من الشخص نفسه أو من شخص آخر، وأما إذا وُجد شعر كافٍ على رأس الإنسان، وأريد بالزراعة طلب زيادة الحسن والجمال، فإنها لا تجوز؛ لما فيها من تغيير خلق الله.

٦. الراجح -والله أعلم- أن حكم زراعة الشعر الصناعي حرام، مثل لبس الباروكة، وأنه وإن لم يكن وصلًا، إلا أنه بمعنى الوصل، بل إن التزوير به أشد؛ لأنه يوهم أنه شعر الإنسان الطبيعي.

٧. ما تحتاج إليه المرأة لربط شعرها مباح على القول الراجح، ما لم يكن من شعر فإنه يكون مُحرَّمًا.

٨. لا يجوز وضع الرموش الصناعية على القول الراجح؛ لأن وضعها في معنى الوصل المحرم شرعًا.

هذا ما تبين لي من نتائج في نهاية هذا البحث، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: الكتب العلمية:

١. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، لعلاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت٧٣٩هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٨هـ.

٢. أحكام القرآن، لأبي محمد عبدالمنعم بن عبدالرحيم المعروف بابن الفرس الأندلسي، ت٥٩٧ هـ، تحقيق د. طه بو سريح وآخرون، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.

٣. أحكام جراحة التجميل، للدكتور محمد عثمان شبير، ضمن كتاب: دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢١هـ.

٤. أحكام زراعة الشعر وإزالته، للدكتور سعد بن تركي الخثلان، بحث مقدم إلى ندوة (العمليات التجميلية بين الشرع والطب) التي تقيمها إدارة التوعية الدينية بالمديرية العامة للشؤون الصحية بمنطقة الرياض في المدة من ١١ - ١٢ ذي القعدة ١٤٢٧هـ.

٥. الاختيار لتعليل المختار، لمجد الدين عبدالله بن محمود الموصلي، ت٦٨٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٦. الاستذكار، لأبي عمر يوسف بن عبدالله ابن عبدالبر، ت٤٦٣هـ، دار قتيبة، ط ١، ١٤١٤هـ.

٧. أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي، ت٣٨٨هـ، تحقيق د. محمد بن سعد آل سعود، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٠٩هـ.

٨. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية، ت٧٥١ هـ، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ.

٩. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض بن موسى بن عياض السبتي، ت٥٤٤هـ، تحقيق د. يحيى إسماعيل، دار الوفاء، مصر، ط١، ١٤١٩هـ.

١٠. الإنصاف، لعلي بن سليمان المرداوي ت٨٨٥ هـ، تحقيق: د.عبدالله التركي، د.عبدالفتاح الحلو، وزارة الشؤون الإسلامية في المملكة العربية السعودية، ١٤١٩هـ.

١١. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لأبي بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، ت٣١٩هـ، تحقيق: أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٢. بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، لأبي المحاسن عبدالواحد بن إسماعيل الروياني، ت٥٠٢ هـ، تحقيق طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٩م.

١٣. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لأبي بكر بن مسعود الكاساني، ت٥٨٧هـ، دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٤. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، لابن القطان علي بن محمد بن عبدالملك الكتامي الحميري الفاسي، ت٦٢٨هـ، تحقيق د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، ط١، ١٤١٨ه.

١٥. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني الشافعي، ت٥٥٨هـ، دار المنهاج، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

١٦. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، ت٥٢٠ه، تحقيق د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٨هـ.

١٧. التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري، ت٨٩٧هـ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٦هـ.

١٨. تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، ت١٢٠٥هـ، وزارة الإعلام الكويتية، ١٣٨٥هـ.

١٩. تصحيح الفروع، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي، ت٨٨٥هـ، تحقيق د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٤هـ.

٢٠. التعليقات الحسان على صحيح ابن حبان، لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، ١٤٢٠هـ، دار باوزير، جدة ط١، ١٤٢٤هـ.

٢١. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، لأبي عبدالله محمد بن فتوح بن عبدالله الحميدي، ت٤٨٨هـ، تحقيق د. زبيدة عبدالعزيز، مكتبة السنة، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ.

٢٢. جامع الترمذي، الجامع المختصر من السنن عن رسول الله «، ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل، للحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة ابن موسى الترمذي، ت٢٧٩هـ، دار السلام، الرياض، ط ٤، ١٤٢٩هـ.

٢٣. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، ت٦٧١هـ، دار عالم الكتب، الرياض، ط٢، ١٤٢٣هـ.

٢٤. الجامع لمسائل المدونة، لأبي بكر محمد بن عبدالله بن يونس، ت٤٥١ هـ، تحقيق مجموعة من الباحثين في رسائل دكتوراه، جامعة أم القرى، ط١، ١٤٣٤هـ.

٢٥. الجراحة التجميلية، للدكتور صالح بن محمد الفوزان، دار التدمرية، ط٢، ١٤٢٩هـ.

٢٦. حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، لأبي الحسين علي بن أحمد العدوي، ت١١٨٩هـ، تحقيق أحمد إمام، مطبعة المدني، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٧. الحاوي الكبير، لأبي الحسين علي بن محمد الماوردي، ت٤٥٠ هـ، تحقيق علي معوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط ٣، ٢٠٠٩م.

٢٨. ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، شرح سنن النسائي، لمحمد بن علي بن آدم الإثيوبي، دار المعراج، دار آل بروم للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٦هـ.

٢٩. الذخيرة، لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، ت٦٨٤هـ، تحقيق د. محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

٣٠. زينة المرأة المسلمة، لعبدالله بن صالح الفوزان، دار المسلم، ط٣، ١٤١٨هـ.

٣١. زينة المرأة بين الطب والشرع، لمحمد بن عبدالعزيز المسند، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٢. السراج المنير في ترتيب أحاديث صحيح الجامع الصغير، لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، ١٤٢٠هـ، دار الصِّدِّيق، ط٣، ١٤٣٠هـ.

٣٣. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، ت١٤٢٠هـ، مكتبة المعارف، الرياض ط١، ١٤١٥هـ.

٣٤. سنن أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق الأزدي السجستاني ت٢٧٥هـ، دار السلام، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ.

٣٥. سنن النسائي، المجتبى من السنن، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي ابن سنان النسائي (٢١٥-٣٠٣هـ)، دار السلام، الرياض، ط٤، ١٤٢٩هـ.

٣٦. الشرح الكبير، لشمس الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي ت٦٨٢هـ، تحقيق د. عبدالله التركي و د. عبدالفتاح الحلو، دار هجر، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٧. شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لقاسم بن عيسى بن ناجي التنوخي القيرواني، ت٨٣٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.

٣٨. شرح صحيح البخاري، لأبي الحسن علي بن خلف بن عبدالملك ابن بطال، ت٤٤٩هـ، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤٢٣هـ.

٣٩. شرح صحيح البخاري، لمحمد بن صالح العثيمين، ت١٤٢١هـ، المكتبة الإسلامية، ط١، ١٤٢٨هـ.

٤٠. شرح صحيح مسلم، لأبي عبدالله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي، ت٨٩٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١. شرح صحيح مسلم، ليحيى ابن شرف النووي ت٦٧٦هـ، المطبعة المصرية، ط١، ١٣٤٧هـ.

٤٢. شرح مشكل الآثار، لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، ت٣٢١هـ، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٥هـ.

٤٣. الصحاح، لإسماعيل بن حماد الجوهري، ت٣٩٣هـ، دار العلم، بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ.

٤٤. صحيح البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة بن بردزبه البخاري، ت٢٥٦هـ، دار السلام، الرياض، ط٤، ١٤٢٩هـ.

٤٥. صحيح سنن النسائي، لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، ت١٤٢٠ه، مكتبة المعارف، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٦. صحيح مسلم، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله «لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، ت٢٦١هـ، ، دار السلام، الرياض، ط٤، ١٤٢٩هـ.

٤٧. الضعفاء الكبير، لأبي جعفر محمد عمرو بن موسى العقيلي، ت٣٢٢هـ، تحقيق د. عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، ط١.

٤٨. العلل، للحافظ عبدالرحمن بن أبي حاتم بن إدريس الرازي، ت٣٢٧هـ، تحقيق فريق من الباحثين، ط ١، ١٤٢٧هـ.

٤٩. غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، لأبي عبدالرحمن محمد ناصر الدين الألباني، ت١٤٢٠هـ، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٠هـ.

٥٠. غريب الحديث، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ت٥٩٧هـ، دار الكتب العلمية، ١٤٢٥هـ.

٥١. الفتاوى الشرعية في المسائل العصرية، إعداد د. خالد الجريسي، ط١، ١٤٢٠هـ.

٥٢. فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب أحمد الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٢، ١٤٢١هـ.

٥٣. فتاوى المرأة، إعداد محمد المسند، الفرقان، ط١، ١٤١٤هـ.

٥٤. فتاوى نور على الدرب، لمحمد بن صالح العثيمين، ت١٤٢١هـ، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط١، ١٤٣٤هـ.

٥٥. فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت٨٥٢هـ، المكتبة السلفية.

٥٦. فتح العزيز شرح الوجيز، لأبي القاسم عبدالكريم بن محمد الرافعي، ت٦٢٣هـ، مطبوع مع المجموع للنووي، وحقوق الطبع لمجموعة من علماء الأزهر.

٥٧. فتح ذي الجلال والإكرام بشرح بلوغ المرام، لمحمد بن صالح العثيمين، ت١٤٢١هـ، المكتبة الإسلامية، ط١، ١٤٢٧هـ.

٥٨. الفروع، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن مفلح المقدسي، ت٧٦٣هـ، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ سنة ١٤٢٤هـ.

٥٩. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، لأحمد بن غنيم بن سالم النفرواي، ت١١٢٦هـ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

٦٠. القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، ت٨١٧هـ، مؤسسة، بيروت، ط٨، ١٤٢٦هـ.

٦١. كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، ت١٠٥١هـ، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٦٢. الكنز الثمين في سؤالات ابن سنيد لابن عثيمين، لفهد بن عبدالله السنيد، الدار العالمية.

٦٣. لسان العرب، لمحمد بن مكرم علي ابن منظور، ت٧١١هـ، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

٦٤. لقاء الباب المفتوح، لمحمد بن صالح العثيمين، ت١٤٢١هـ، مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط١، ١٤٣٨هـ.

٦٥. المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين ابراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح الحنبلي، ت٨٨٤هـ، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ.

٦٦. المجموع شرح المهذب، ليحيى بن شرف النووي، ت٦٧٦هـ، مطبوع مع المجموع للنووي، وحقوق الطبع لمجموعة من علماء الأزهر.

٦٧. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، لمحمد بن صالح العثيمين، ت١٤٢١هـ، دار الوطن، ١٤١٣هـ.

٦٨. مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، لعبدالعزيز بن عبدالله بن باز، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الرياض، ط٣، ١٤٢٣هـ.

٦٩. المحلى، لعلي بن أحمد ابن حزم، ت٤٥٦هـ، تحقيق د. عبدالغفار البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ١٤٢٤هـ.

٧٠. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز البخاري الحنفي، ت٦١٦هـ، تحقيق: عبدالكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ.

٧١. مسائل الإمام ابن باز، جمع عبدالله بن مانع، دار التدمرية، ط١، ١٤٢٨هـ.

٧٢. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ت٢٤١هـ، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.

٧٣. مصنف ابن أبي شيبة، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة بن إبراهيم بن عثمان العبسى ت ٢٣٥هـ، دار التاج، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ.

٧٤. مصنف عبدالرزاق، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني ت ٢١١هـ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، توزيع المجلس العلمي، ط١، ١٣٩٠هـ.

٧٥. المعجم العربي لأسماء الملابس، للدكتور رجب عبدالجواد إبراهيم، دار الآفاق

العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢٣هـ.

٧٦. معجم اللغة العربية المعاصرة، للأستاذ الدكتور أحمد مختار عبدالحميد عمر، ت١٤٢٤هـ، عالم الكتب، ط١، ١٤٢٩هـ.

٧٧. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت٣٩٥هـ، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.

٧٨. المعونة على مذهب عالم المدينة «الإمام مالك بن أنس»، للقاضي عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، ت٤٢٢هـ، تحقيق حميش عبدالحقّ، المكتبة التجارية، مكة المكرمة.

٧٩. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، لمحمد بن أحمد الشربيني، ت٩٧٧هـ، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ.

٨٠. المغني، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة، ت٦٢٠هـ، تحقيق د عبدالله التركي وعبدالفتاح الحلو، دار هجر، ط٣، ١٤١٧هـ.

٨١. المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي ت٦٥٦هـ، تحقيق محيي الدين مستو وآخرون، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٧هـ.

٨٢. المقدمات الممهدات، لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، ت٥٢٠هـ، تحقيق د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ.

٨٣. المنتقى من فتاوى الشيخ صالح الفوزان، من منشورات موقع الشيخ صالح الفوزان الإلكتروني http://alfawzan.af.org.sa/sites/default/files/montqaa_fatawa.pdf.

٨٤. مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لمحمد بن محمد بن عبدالرحمن الحطاب، ت٩٥٤هـ، دار عالم الكتب، ١٤٢٣هـ.

٨٥. موطأ الإمام مالك، رواية محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، المكتبة العلمية، ط٢.

٨٦. نهاية المطلب في دراية المذهب، لإمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ت٤٧٨هـ، تحقيق أ.د. عبدالعظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، ط١، ١٤٢٨هـ.

٨٧. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير المبارك بن محمد الجزري، ت٦٠٦هـ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة الإسلامية، ط١، ١٣٨٣هـ.

٨٨. نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، لمحمد بن علي الشوكاني، ت١٢٥٠هـ دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ.

٨٩. الهداية في شرح بداية المبتدي، لعلي بن أبي بكر المرغيناني ت٥٩٣هـ، تحقيق أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٩هـ.

٩٠. الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخَلَّال، ت٣١١هـ، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

ثانيا: المواقع الإلكترونية:

١. مدونة د. يتكين باير الإلكترونية https://www.yetkinbayer.com

٢. موقع ابن باز الإلكتروني https://binbaz.org.sa

٣. موقع ابن عثيمين الإلكتروني https://cutt.us/iiaB

٤. موقع الإسلام سؤال وجواب الإلكتروني https://islamqa.info

٥. موقع دار الإفتاء المصرية الإلكتروني http://www.dar-alifta.org

٦. موقع دائرة الشؤون الإسلامية في حكومة دبي الإلكتروني
https://services.iacad.gov.ae

٧. موقع كلاس هير الإلكتروني http://www.classhairclinic.com

٨. موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي الإلكتروني http://www.iifa-aifi.orghtml

٩. موقع مستشفى أدمة الإلكتروني www.adamahealthcare.com

١٠. موقع مستشفى فلوريا لعمليات التجميل وزراعة الشعر الإلكتروني https://floryacenter.com

١١. موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية الإلكتروني http://islam.gov.kw

فهرس المحتويات

المقدمة ١٨٩
التمهيد، وفيه ثلاثة مطالب: ١٩٢
المطلب الأول: تعريف وصل الشعر لغة ١٩٢
المطلب الثاني: تعريف وصل الشعر اصطلاحًا ١٩٢
المطلب الثالث: الألفاظ ذات الصلة ١٩٣
المبحث الأول: حكم وصل الشعر، وفيه مطلبان: ١٩٤
المطلب الأول: حكم وصل الشعر بشعر الآدمي ١٩٤
المطلب الثاني: حكم وصل الشعر بغير شعر الآدمي ١٩٩
المبحث الثاني: مستجدات وصل الشعر، وفيه خمسة مطالب: ٢٠٩
المطلب الأول: استعمال الشعر المستعار (لبس الباروكة) ٢٠٩
المطلب الثاني: حشو الشعر ٢١٦
المطلب الثالث: زراعة الشعر ٢٢٠
المطلب الرابع: ما يستخدم لربط الشعر ٢٢٦
المطلب الخامس: الرموش الصناعية ٢٢٩
الخاتمة ٢٣٣
قائمة المصادر والمراجع ٢٣٦

فائدة: كيف يُكتسب حسن الخلق

حسن الخلق يحصل بأحد أمرين:

(أحدهما): بجود إلهي وكمال فطري، بحيث يخلق الإنسان ويولد كامل العقل حسن الخلق.

(والوجه الثاني): اكتساب هذه الأخلاق بالمجاهدة والرياضة، فمن أراد مثلاً أن يحصل لنفسه خلق الجود، فطريقه أن يتكلف تعاطي فعل الجواد، وهو بذل المال، ويواظب عليه تكلفاً، حتى يصير ذلك طبعاً له، فيصير به جواداً، وكذا من أراد أن يحصل لنفسه خلق التواضع، وقد غلب عليه الكبر، فطريقه أن يواظب على أفعال المتواضعين مدة مديدة، وهو فيها مجاهد نفسه إلى أن يصير ذلك خلقاً له وطبعاً، فيتيسر عليه... وهكذا.

إحياء علوم الدين (٣/٥٨).

اعتراضات أبي الخطَّاب على شيخه أبي يعلى في روايات الإمام أحمد الأصوليَّة - جمعًا ودراسةً

إعداد:
د. محمد بن إبراهيم بن عبدالله الكلثم
أستاذ أصول الفقه المساعد بقسم الشريعة
في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في الأحساء

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله. أما بعد:

فإن العناية بتحرير مذهب الإمام المبجَّل أحمد بن حنبل في الأصول والفروع له أهميَّة كبيرة، وذلك أنَّه أحد المذاهب الفقهية الأربعة المُتَّبعة، مع كون الإمام لم يؤلِّف ابتداءً في أصول الفقه وفروعه، فجاء فقهُهُ منقولًا ومُخَرَّجا، ومستنِدًا إلى الرِّوايات التي رواها عنه تلاميذه.

ومن أشهر من عُني بجمع روايات الإمام أحمد الأصوليَّة والعناية بها هو الإمام أبو يعلى بن الفرَّاء، فقد حوى كتابه العُدَّة ما لم يحوه غيره من جمع روايات الإمام أحمد وتحريرها، وقد أسهم علماء المذهب بعده بالإضافة إلى ما ذكره أبو يعلى أو الاعتراض عليه، ومن أهم من أسهم في ذلك الإمام أبو الخطاب الكَلْوَذاني، ومن هذه الأهمية جاء اختياري لبحث هذا الموضوع: (**اعتراضات[1] أبي الخطَّاب على شيخه أبي يعلى في روايات الإمام أحمد الأصوليَّة جمعًا ودراسةً**).

أهميَّة الموضوع وسبب اختياره:

تظهر أهميَّة هذا الموضوع من الوجوه التالية:

(١) تُسمَّى بعض البحوث المعاصرة التي جرت على هذه الطريقة بالتعقبات أو الاستدراكات، وقد آثرت التسمية بالاعتراضات؛ لكون هذا الاصطلاح هو الشائع عند الأصوليين، بل ذكروا للاعتراض تعاريف كثيرة- كما سيأتي بعضها قريبا في التمهيد- بخلاف الاصطلاحين السابقين، فلا يلفى لهما تعريف في كتب الأصوليين، مع قلة استخدامهما مقارنة بالاعتراضات.

الأول: إسهامه في تحرير مذهب الإمام أحمد بن حنبل في أصول الفقه.

الثاني: أن الاختلاف بين أبي يعلى وأبي الخطَّاب في روايات الإمام أحمد أثَّر على عدد من الفروع الفقهيَّة كما سيأتي.

الثالث: أنَّ هذا البحث يُظهر جانبًا من عناية الحنابلة بتحرير مذهب الإمام أحمد.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى أمرين، هما:

أولًا: جمع اعتراضات أبي الخطَّاب على شيخه أبي يعلى في روايات الإمام أحمد الأصوليَّة.

ثانيًا: دراسة اعتراضات أبي الخطَّاب على شيخه أبي يعلى في روايات الإمام أحمد الأصوليَّة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة أصوليَّة متخصِّصة أفردت موضوع البحث بالدراسة، غير أن هناك دراسات لها صلة بموضوع البحث في الجملة، وهي:

الأولى: «روايات الإمام أحمد الأصوليَّة جمعًا ودراسة من كتاب العُدّة في أصول الفقه للقاضي أبي يعلى»، لفهد بن عبدالرحمن البطي، وهي رسالة علميَّة طُبعت باسم: «روايات الإمام أحمد الأصولية جمعًا وتوثيقًا وتأصيلًا وتخريجًا».

وهذه الدراسة لم تُشِر إلى اعتراضات أبي الخطَّاب فضلًا عن دراستها.

الثانية: المسائل الأصوليَّة المنصوصة عن الإمام أحمد بن حنبل في مباحث الأدلَّة جمعًا وتوثيقًا ودراسة، للباحثة مرام بنت سعود الغامدي، وهي رسالة ماجستير بكليَّة الشريعة بالرياض نوقشت في العام الجامعي ١٤٢٨-١٤٢٩هـ.

وهناك أربع مسائل وقع الاشتراك فيها مع هذه الدِّراسة، وهي: زيادة الثِّقة، ورد رواية الرَّاوي بأخذ الأجرة على الحديث، وجواز التَّعبد بالقياس، وحجيَّة الاستحسان.

ويلاحظ أنَّ الباحثة لم تورد اعتراض أبي الخطَّاب أصلًا في ثلاث مسائل، وأشارت إلى اعتراضه من غير دراسة في مسألة زيادة الثِّقة، وكانت عناية الباحثة ببيان المسألة الأصوليَّة أكثر من عنايتها بتحرير الرِّواية عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الثالثة: المسائل الأصوليَّة المنصوصة عن الإمام أحمد بن حنبل في غير مباحث الأدلَّة جمعًا وتوثيقًا ودراسة، للباحثة دلال بنت عبدالرحمن أبو دجين، وهي رسالة ماجستير بكليَّة الشريعة بالرياض نوقشت في العام الجامعي ١٤٢٥-١٤٢٦هـ.

وهناك ثلاث مسائل وقع الاشتراك فيها مع هذه الدِّراسة وهي: تخصيص العامِّ بقول الصَّحابي، وتعارض العام والخاص، والتَّحسين والتَّقبيح.

ويلاحظ أن الباحثة لم تورد اعتراض أبي الخطَّاب أصلًا في مسألة تعارض العامِّ والخاصِّ، وأشارت إلى اعتراضه من غير دراسة في مسألة التَّخصيص بقول الصَّحابي ومسألة التَّحسين والتَّقبيح، وكانت عناية الباحثة ببيان ذات المسألة الأصوليَّة أكثر من عنايتها بتحرير الرِّواية عن الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الرَّابعة: المسائل الأصولية المستنبطة من فروع الإمام أحمد بن حنبل جمعًا وتوثيقًا ودراسة، للباحث خالد بن سليم الشَّراري، وهي رسالة دكتوراه بكليَّة الشريعة بالرياض نوقشت في العام الجامعي ١٤٢٧-١٤٢٨هـ.

وهناك أربع مسائل وقع الاشتراك فيها مع هذه الدِّراسة وهي: هل يدخل الآمر في الأمر، والزِّيادة على ما يتناوله اسم المأمور به، التَّخصيص بقول الصَّحابي، وجواز التَّعبُّد بالقياس، والباحث يذكر اعتراضات أبي لخطَّاب في دراسته.

وتمتاز هذه الدراسة عن الرسالة المذكورة بما يلي:

١. أنَّ هذه الدِّراسة استوعبت جميع اعتراضات أبي الخطَّاب على روايات الإمام أحمد الأصوليَّة، بينما اقتصرت تلك الدراسة على أربعٍ منها فقط.

٢. أنَّ عناية الباحث كانت متجهة إلى تقرير الرِّواية عن الإمام أحمد،

ويذكر الاعتراضات بعد ذلك؛ لكونها من لوازم تقرير الرِّواية، بينما اتجهت هذه الدِّراسة أصالةً إلى اعتراضات أبي الخطَّاب تحديدًا.

٣. أنَّ هذه الرسالة بيَّنت اعتراضات أبي الخطَّاب وأوضحت مأخذها.

٤. لم يلتزم الباحث بذكر من خالف القاضي ومن وافق أبا الخطَّاب من علماء الحنابلة، وإنَّما يشير أحيانًا إلى بعضهم، وأحيانًا يُغفلهم جميعًا كما في مسألة التَّخصيص بقول الصَّحابي.

٥. لم يلتزم الباحث بذكر أثر الاعتراض، وإنَّما يشير للفروع الفقهية المتعلقة بالمسألة إن وجدت، كما في مسألة الأمر بالأمر بالشَّيء ومسألة الزيادة على ما يتناوله اسم المأمور به.

الخامسة: «المنهج الأصولي للقاضي أبي يعلى مقارنًا بمنهجي تلميذيه أبي الخطَّاب وابن عقيل»، رسالة ماجستير كبيرة في كليَّة الشريعة بجامعة أم القرى، من إعداد سعيد بن أحمد الزهراني.

وقد عقد الباب الثالث في روايات الإمام أحمد، وتناوله البحث من الصفحة ٥٧٢ وحتى ٧٥٥، وجعله في فصلين: الأول: في المقدار الذي أوردوه من الروايات، والثاني في منهجهم في تخريج القواعد الأصوليَّة على روايات الإمام أحمد، وأورد في الفصل الثاني «المبحث الخامس: في المقارنة»، ثم عقد فيه المطلب الثالث فيما خالف فيه التلميذان شيخهما.

وهذا المطلب الثالث في صفحتين (٧٥١-٧٥٢)، ذكر فيه جانبين: المخالفة في الدَّلالة، والمخالفة في الاستنباط، وهو يفترق عن هذه الدراسة من وجوه:

١. أنَّه يبحث مطلق المخالفة، سواءً أكانت عن اعتراض أو لم تكن.

٢. أنَّه لم يستقرئ، وإنما يذكر تحت كل نوع مثالًا عن أبي الخطاب وآخر عن ابن عقيل، ولم يُشِر إلا إلى اعتراض واحد من الاعتراضات التي تناولتها هذه الدِّراسة.

٣. أنَّه يقتصر على إيراد لفظهما من غير دراسة.

السادسة: «المسائل الأصولية التي خالف فيها شيخ الإسلام ابن تيمية القاضي أبا يعلى جمعًا ودراسة» وهي رسالة ماجستير في كليَّة الشريعة بالرياض في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميَّة، تقدَّم بها الباحث عبدالله بن محمد العاصم.

السابعة: «استدراكات آل تيمية على القاضي أبي يعلى في الحكم والأدلَّة والتعارض والتَّرجيح والاجتهاد والتَّقليد من خلال كتاب المسوَّدة في أصول الفقه جمعًا ودراسة»، وهي رسالة ماجستير في كليَّة الشريعة بالجامعة الإسلاميَّة تقدَّم بها الباحث أنس عبدالله الحضراني.

ويظهر الفرق بين هذا البحث وبين هاتين الدراستين من خلال الوجوه التالية:

١. أن هذا البحث يتناول اعتراضات أبي الخطَّاب، وتلك الدراستين تتناول اعتراضات آل تيمية.

٢. أن هذا البحث اختصَّ بروايات الإمام أحمد الأصوليَّة.

٣. انفرد أبو الخطَّاب بذكر اعتراضات لم يتابعه عليها آل تيمية في المسودة، وهي حسب ورودها في هذا البحث الاعتراضات (١-٣-٥-٧-٩).

٤. ينفرد أبو الخطَّاب بمأخذه المختلف عن آل تيمية في الاعتراضات المشتركة، كما في الاعتراضين: (٢-٦).

٥. أن هذه الدِّراسة تنفرد ببيان رأي أبي الخطَّاب وتحريره، وأبو الخطَّاب من أعلام المذهب الكبار، وتحرير رأيه في مثل هذه القضايا مهم جدًا.

تقسيمات البحث:

قسَّمتُ هذا البحث إلى تمهيد وتسعة مباحث وخاتمة.

تمهيد في بيان حقيقة الاعتراضات والتعريف بأبي يعلى وأبي الخطَّاب وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حقيقة الاعتراضات.

المطلب الثاني: التعريف بأبي يعلى.

المطلب الثالث: التعريف بأبي الخطَّاب.

المبحث الأول: الاعتراض في مسألة: هل يدخل الآمر في الأمر؟

المبحث الثاني: الاعتراض في مسألة: الزِّيادة على ما يتناوله اسم المأمور به.

المبحث الثالث: الاعتراض في مسألة: تخصيص العامِّ بقول الصحابي.

المبحث الرابع: الاعتراض في مسألة: تعارض العامِّ والخاصِّ.

المبحث الخامس: الاعتراض في مسألة: رد رواية الرَّاوي بأخذه الأجرة على الحديث.

المبحث السادس: الاعتراض في مسألة: زيادة الثِّقة.

المبحث السابع: الاعتراض في مسألة: جواز التَّعبد بالقياس.

المبحث الثامن: الاعتراض في مسألة: حجيَّة الاستحسان.

المبحث التاسع: الاعتراض في مسألة: التَّحسين والتَّقبيح.

الخاتمة.

ثبت المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات

منهج البحث:

وقد سرت في كتابة هذا البحث على المنهج التالي:

١. أقومُ باستقراء مصادر ومراجع المسألة المتقدِّمة والمتأخِّرة.

٢. اعتمدُ عند الكتابة على المصادر الأصليَّة في كل مسألةٍ بحسبها، وأوثِّق أقوال المذاهب من كتبهم المعتمدة، وإن تعذَّر عليَّ ذلك عزوتُ إلى الكتب التي نسبت تلك الآراء لأصحابها.

٣. أوثِّق المعاني اللغوية من معجمات اللغة المعتمدة، بالمادة، والجزء، والصَّفحة.

٤. عند الإحالة إلى المصدر في حال النَّقل منه بالنَّص أذكر اسمه والجزء والصَّفحة، وفي حال النَّقل بالمعنى أذكر ذلك مسبوقًا بكلمة «انظر».

٥. ذكرت رأي أبي يعلى وأبي الخطَّاب تصريحًا في جميع المواضع عند بيان المسألة، وذلك لأهمية معرفة رأيهما في فهم الاعتراضات ودراستها.

٦. رتَّبتُ الاعتراضات حسب ورودها في كتاب التمهيد لأبي الخطاب.

٧. جعلتُ كلَّ اعتراض في مبحث، وقسّمت كل مبحث إلى ستة مطالب، وهي: بيان المسألة، وبيان الرِّواية عند أبي يعلى، وبيان اعتراض أبي الخطَّاب، وموقف الحنابلة من الرِّواية، والتَّرجيح، وأثر الاعتراض.

٨. اقتصرت على الإحالة إلى مصادر الترجمة، وذلك عند ترجمة الأعلام غير المشهورين الذين ترد أسماؤهم في صلب البحث؛ لكثرة الأعلام في البحث مقارنة بحجمه الصغير، مع عدم توقف الفائدة على معرفتهم في سياق البحث[1].

٩. اقتصرت في تخريج الحديث على ذكر اسم الكتاب ورقم الحديث ورقم الجزء والصَّفحة، فإن كان الحديث في الصَّحيحين اقتصرت عليهما، وإن كان الحديث في السُّنن الأربعة خرَّجته منها، وإن كان في غيرها خرَّجته حسب ما يتيسَّر من مراجع، مع العناية في جميع ذلك بتخريجه من مسند أحمد؛ لكون الأحاديث واردة في ثنايا روايات الإمام أحمد.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

(١) بلغ عدد الأعلام الذين تمت الإحالة إلى تراجمهم في هذا البحث أربعين عَلَمًا.

تمهيد

بيان حقيقة الاعتراضات والتعريف بأبي يعلى وأبي الخطَّاب

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

بيان حقيقة الاعتراضات

أولًا: الاعتراض في اللغة.

الاعتراض مصدر اعترض يعترض، واسم الفاعل: مُعتَـرِض، والمفعول: مُعتَـرَض[1].

واعترض على وزن افتعل من عَرَض، ولوزن افتعل معانٍ أربعة، هي: المطاوعة، نحو: غَمَمْتُه فاغتمَّ، والاتِّخاذ، نحو: اشتويتُ اللحم، أي: اتَّخذته شواءً، والمفاعلة، نحو اختصم، إذا تخاصم، والتَّصرف والاجتهاد في تحصيل الفعل، نحو اكتسب، أي: اجتهد في الكسب[2].

والمعنى الأول لا يناسب هنا، فالمطاوعة ليست ملازمة للاعتراض، والبقية محتملة.

قال ابن فارس: "العين والراء والضاد بناء تكثر فروعه، وهي مع كثرتها ترجع إلى أصل واحد، وهو العرض الذي يخالف الطول، ومن حقَّق النظر ودقَّقه علم صحة ما قلناه"[3].

(١) انظر: معجم تصريف الأفعال ٣٣٣.

(٢) انظر: شرح الرضي على الشافية ١/١٠٨-١١٠.

(٣) مقاييس اللغة ٤/٢٦٩ مادة عرض.

والاعتراض: المنع، والأصل فيه أن الطريق إذا اعترض فيه بناء أو غيره منع السَّابلة من سلوكه(١)، ويقال: اعترض الشيء أي: صار له عارضًا، كالخشبة المُعترضة في النهر، واعترض الشيء: حال دونه، واعترض فلانٌ فلانًا أي: وقع فيه(٢).

ثانيًا: الاعتراض في اصطلاح الأصوليين.

ذكر الأصوليون للاعتراض عدَّة تعريفات، ومن أشهرها:

الأول: "مقابلة الخصم في كلامه بما يمنعه من تحصيل مقصوده"(٣).

الثاني: "الاعتراض على نفس الدليل بما يبطله"، وهو تعريف الباجي(٤).

ويَرِد على هذا التعريف أنه جعل جنس التعريف (الاعتراض) وهو عين المُعرَّف، وأنه خص الاعتراض بما يرد على الدليل، والاعتراض يرد على: الدَّليل، والدَّعوى، والحد.

الثالث: "ما يورده المعترض على كلام المستدل"، وبه عرَّف الزَّركشي(٥)، والشَّوكاني(٦).

ويرد على هذا التعريف: أن في تعبيره بالمعترض دورًا(٧)، وأنه خص الاعتراض بما يرد على الدليل، ومعنى الاعتراض أوسع، كما تقدم.

والظاهر أن التعريف الأول أولى إن لم تفسَّر المقابلة بالمعارضة، بل فُسرت بمعنى أوسع وهو الإيراد؛ إذ المُعترِض يقابل بإيراده كلام المعترَض عليه.

(١) القاموس المحيط ٦٤٦ مادة عرض.
(٢) انظر: الصحاح ٦٩١ مادة عرض.
(٣) انظر: الكافية في الجدل ١٢٢.
(٤) انظر: المنهاج في ترتيب الحجاج ٤١.
(٥) البحر المحيط ٥/ ٢٦٠.
(٦) إرشاد الفحول ٣٧٨.
(٧) انظر: قوادح الاستدلال بالإجماع للشثري ٤٨.

المطلب الثاني
التعريف بالقاضي أبي يعلى[1]

هو شيخ الحنابلة في عصره، الإمام محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفرَّاء، القاضي، أبو يعلى، البغدادي، الحنبلي، المعروف في زمانه بابن الفرَّاء، ثم اشتهر بعدُ بالقاضي، والفرَّاء نسبة إلى خياطة الفراء وبيعها.

وقد ولد أبو يعلى في بغداد في التاسع والعشرين من محرم سنة ثمانين وثلاثمائة هجرية.

وكان أبوه من أعيان الحنفيَّة، فحرص على تنشئته، فسمع الحديث دون الخامسة، وتوفي والده وله عشر سنين، فنشأ عند وصيه في (دار القزِّ)، من أحياء بغداد، وهناك اتصل أبو يعلى بمعلم كان يُقرئ (مختصر الخِرَقي) ثم أوصاه معلمه بشيخ الحنابلة: أبي عبدالله بن حامد[2].

ولم يقتصر أبو يعلى على تعلم الفقه، بل سمع الحديث وأكثر منه، وتعلم علوم القرآن، وقرأ بالقراءات العشر، ورحل في طلب العلم إلى مكة المكرمة ودمشق، وحلب.

وعندما توفي ابن حامد في سنة ٤٠٣هـ خلفه أبو يعلى على كرسي التَّدريس والإفتاء على مذهب الإمام أحمد، ثم انتهت إليه رئاسة المذهب، وولي القضاء في دار الخلافة.

توفي أبو يعلى في التاسع من شهر رمضان سنة ثمان وخمسين وأربعمائة في بغداد.

وألف القاضي أبو يعلى عددًا من الكتب، من أشهرها: أحكام القرآن، والأحكام السلطانيِّة، والتَّعليقة الكبرى في مذهب أحمد، وعيون المسائل، والرِّوايتين والوجهين، والمجرَّد في المذهب، وشرح الخِرَقي، والعدَّة في أصول الفقه، ومختصره، والكفاية في

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٩٣/٢-٢٣٠، سير أعلام النبلاء ٨٩/١٨- ٩٢، المقصد الأرشد ٣٩٥/٢-٣٩٦.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٧١/٢، سير أعلام النبلاء ٢٠٣/١٧.

أصول الفقه، ومختصره، والمعتمد في أصول الدين، ومختصره، وإبطال التَّأويلات.

وقد تخرَّج على أبي يعلى تلاميذٌ كثُر، من أشهرهم: أولاده، وكذا أبو علي ابن البنَّاء[١]، وأبو الوفاء ابن عقيل، وأبو الخطَّاب، والقاضي يعقوب[٢]، وأبو الفرج الشّيرازي[٣]، ورزق الله التَّميمي[٤]، وأبو القاسم ابن منده[٥]، وأبو إسماعيل الهروي[٦].

المطلب الثالث
التعريف بأبي الخطَّاب[٧]

هو العلامة محفوظ بن أحمد بن الحسن بن أحمد الكَلْوذاني البغدادي الأزجي، وكنيته: أبو الخطاب، والكَلْوَذاني نسبة إلى كَلْوَاذَى، وهي قرية أسفل بغداد.

ولد أبو الخطاب في كَلْواذى في الثاني من شوال سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة.

وتتلمذ على عدد من فقهاء بغداد ومحدثيها، من أبرزهم: القاضي أبو يعلى، وأبو طالب محمد ابن الفتح العشاري[٨]، والحسين الونّي الفرضي[٩]، وعنه أخذ الفرائض، والحسن بن علي الجوهري المقنعي[١٠]، وأبو عبدالله الدَّامغاني الحنفي[١١]، الذي انتهت إليه الرِّئاسة في مذهب العراقيين.

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٣، سير أعلام النبلاء ١٨/٣٨٠.
(٢) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٥، سير أعلام النبلاء ١٩/٩٣.
(٣) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٨، شذرات الذهب ٥/٣٦٩.
(٤) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٥٠، سير أعلام النبلاء ١٨/٦٠٩.
(٥) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٢، سير أعلام النبلاء ١٨/٣٤٩.
(٦) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٧، سير أعلام النبلاء ١٨/٥٠٣.
(٧) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء١٩/٣٤٨-٣٥٠، ذيل طبقات الحنابلة ١/٢٧٠-٢٩٠، المقصد الأرشد ٣/٢٠-٢٣.
(٨) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/١٩١، سير أعلام النبلاء ١٨/٤٨.
(٩) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٨/٩٩.
(١٠) انظر ترجمته في شذرات الذهب ٥/٢٢٨.
(١١) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ١٨/٤٨٥، شذرات الذهب ٥/٣٤٣.

وكان أبو الخطَّاب واسع العلم، صاحب فطنة، معروفًا بالعبادة والصلاح، وكان إلكيا الهرَّاسي الشافعي إذا رآه يقول: (قد جاء الفقه)، وكان له شِعر حسن.

واشتغل أبو الخطَّاب في التَّدريس ببغداد، وقصده الطَّلبة، ومن أبرزهم: ابنه محمد بن محفوظ[١]، وعبدالوهاب بن حمزة[٢]، وأبو الفتح السَّامري[٣]، وأبو محمد الحلواني[٤]، وعبدالقادر الجيلاني الزاهد[٥].

وصنف أبو الخطَّاب كتبًا حسانًا في الفقه والأصول والفرائض، وكما يقول ابن رجب: "انتفع بها بحسن قصده"، وهي: الانتصار في المسائل الكبار في الخلاف، والهداية في مذهب أحمد، ورؤوس المسائل، والعبادات الخمس، ومناسك الحج، والتمهيد في أصول الفقه، والتَّهذيب في الفرائض، وقصيدة في العقيدة.

وتوفي أبو الخطاب ببغداد في الثالث والعشرين من جمادى الآخرة سنة عشر وخمسمائة.

(١) انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٤٣١/١، شذرات الذهب ١٦٩/٦.

(٢) انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٣٧٦/١، المقصد الأرشد ١٢٨/٢.

(٣) انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٣٥/٢، المقصد الأرشد ٦٥/٢.

(٤) انظر ترجمته في: ذيل طبقات الحنابلة ٣٩/٢، شذرات الذهب ٢٣٧/٦.

(٥) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٤٣٩/٢٠، شذرات الذهب ٣٣٠/٦.

المبحث الأول

الاعتراض في مسألة هل يدخل الآمر في الأمر

المطلب الأول

بيان المسألة

إذا أمر الآمر غيره بلفظ لا يتناول الآمر فلا يدخل الآمر تحته اتفاقًا[١]، وإن كان بلفظ يتناول الآمر: فإن كان ناقلًا للأمر عن غيره دخل فيه[٢]، وإن أمر عن نفسه فاختُلف فيه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الآمر يدخل في الأمر، وهو مذهب الجمهور[٣]، واختاره أبو الخطاب[٤].

القول الثاني: أن الآمر لا يدخل في الأمر، وهو وجه للشافعيَّة[٥]، واختاره أبو يعلى[٦].

القول الثالث: إن اقترن به الأمر بالتبليغ لم يدخل في الأمر وإلا دخل، وبه قال بعض الشافعيَّة[٧].

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢٧٢/١، البحر المحيط ٤١٤/٢، ١٨٨/٣.

(٢) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٢٧١/١.

(٣) انظر: العدة٣٤٣/١، التمهيد لأبي الخطاب٢٧٢/١، بديع النظام٤١٦/٢، البحر المحيط٤١٣/٢، رفع النقاب ١٨٩/٣.

(٤) انظر: التمهيد ٢٧٢/١.

(٥) البحر المحيط ٤١٣/٢.

(٦) العدة ٣٣٩/١.

(٧) انظر: البرهان ٣٦٧/١، البحر المحيط ١٨٩/٣.

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: "إذا أمر النبي ﷺ أمته بأمر، دخل هو في الأمر، وقد أومأ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا في مواضع: فقال في رواية الأثرم[١]، وقد سأله عن حديث أم سلمة: «إذا دخل العشر وأراد أحدكم أن يضحي، فلا يمسَّ من شَعره، ولا من أظفاره»[٢]، كيف هو؟ فذكر إسناده، فقيل له: فحديث عائشة[٣] خلاف هذا، فقال: لا، ذاك إذا بعث بالهدي وأقام لم يجتنب شيئًا، وهذا إذا أراد أن يضحي في مصره ودخل العَشْر لم يمسَّ من شَعره ولا من أظفاره[٤].

فقد عارض نهيَه وهو قوله: (لا يمسَّ من شعره، ولا من بشره) بفعله، وهو أنه ما كان يمتنع عن شيء مما كان عليه، فلو كان نهيه لغيره مما يختصُّ به الغير وفعله مما يختصُّ به هو لم يقابل النهي بالفعل؛ إذ كل واحد منهما لا يلزمه حكم الخطاب الآخر.

وكذلك قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية الميموني[٥] وقد سأله رجل: أيُتوضأ بالنَّبيذ؟ فقال: (كلُّ شيء غير الماء لا يتوضأ به). فقيل له: فحديث ابن مسعود[٦]؟ فقال: (يرويه هذا الرَّجل الواحد ليس بمعروف؛ يُمنع من الوضوء بالنبيذ)، واحتجَّ في ذلك بالآية[٧] [٨].

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٦٦/١، سير أعلام النبلاء ٦٢٣/١٢.

(٢) أخرجه مسلم، ١٥٦٣/٣، برقم (١٩٧٧)، وأحمد ٧٥/٤٤، برقم (٢٦٤٧٤).

(٣) ولفظه: "فما حرُم عليه شيء كان أُحِل له". أخرجه البخاري، ١٦٩/٢، برقم (١٦٩٦)، ومسلم ٩٧٥/٢، برقم (١٣٢١)، وأحمد ٤٠/٤١، برقم (٢٤٤٩٢).

(٤) لم أقف عليه في الجزء المطبوع باسم: من سؤالات الأثرم بتحقيق د. عامر صبري، والمطبوع بدار البشائر في بيروت.

(٥) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢١٢/١، سير أعلام النبلاء ٨٩/١٣.

(٦) أخرجه أبو داود ٢١/١، برقم (٨٤)، والترمذي ١٤٧/١، برقم: (٨٨)، وأحمد ٣٦٠/٦، برقم (٣٨١٠)، وقال الترمذي: "إنما روي هذا الحديث عن أبي زيد وأبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث".

(٧) وهي قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [المائدة: ٦].

(٨) بحثت عنه في رسالة "مسائل الإمام أحمد في رواية عبدالملك الميموني في ربع العبادات" =

فعورض بفعل النبي ﷺ وهو حديث ابن مسعود، فتكلَّم عليه، ولم يُنكر على السائل هذه المعارضة، فلولا أنَّ النبي ﷺ كان داخلًا في عموم الآية لأنكر عليه ذلك، خلافًا لأكثر الفقهاء والمتكلمين في قولهم: لا يدخل في الأمر"[1].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

نسب أبو يعلى هذه الرواية إلى الإمام أحمد، وبيَّن أنَّ طريق النِّسبة هو الإيماء[2] [3]، وذلك أنَّ الآمر داخل في الأمر عند الإمام أحمد؛ فلو كان يرى نهيه ﷺ لغيره مما يختص به الغير، للزم على ذلك أن لا يقابل نهيه عن مس الشعر بفعله الوارد في حديث عائشة.

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطَّاب عن المواضع التي استدل بها أبو يعلى على إيماء أحمد: "جميعها لا تدل على هذه المسألة، بل تدل على أن فعله يجب أن يُتَّبع فيه، كما أن أمره ونهيه يُتَّبع فيه؛ فيتعارضان، فأمَّا أن يدل على أنه يدخل في الأمر أو لا يدخل؛ فلا"[4].

= لماهر المعيقلي، ولم أجده.

(١) العدة ١/٣٣٩-٣٤٣.

(٢) والإيماء: ما أخذ من قوله لا نصًا ولا ظاهرًا وإنما استفيد من مدلول كلامه، وبعبارة أخرى: ما لم يدل عل الحكم بدلالة المطابقة، وإنما دلَّ بدلالة اللزوم.
انظر: الإنصاف للمرداوي ١/١١، التخريج عند الفقهاء والأصوليين للباحسين ١٩٣.

(٣) سيأتي في المطلب الرابع أنَّ المجد ابن تيمية وافق القاضي أبا يعلى على هذه النِّسبة للإمام أحمد في الجملة، لكنه اعتبرها من قبيل الظاهر لا من قبيل الإيماء.
والأقرب ما ذهب إليه القاضي أبو يعلى؛ فإنَّ الإمام أحمد لم يتعرض إلى هذه المسألة أصلًا، وإنما أُخذ مذهبه هنا من لازم قوله. والله أعلم.

(٤) التمهيد ١/٢٦٩-٢٧٠.

ثانيًا: بيان الاعتراض.

يظهر أن «القول بالموجب» هو طريق الاعتراض في هذه الصورة؛ فبيَّن أبو الخطَّاب أنَّ الدَّليل المذكور في التَّخريج لا يدلُّ على المُدَّعى، بل يدلُّ على أمر آخر؛ وذلك أن التَّخريج المذكور مبنيٌّ على حصول التَّعارض بين الدَّليلين، والتَّخريج إنما يتمُّ لو كان التَّعارض حاصلًا في حقِّه ﷺ، ولكن التَّعارض حاصلٌ في حقِّ مَن بعده ﷺ لا في حقِّ نفسه؛ إذ كيف يكون فعل نفسه دليلًا على نفسه؟!

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن عقيل: "إذا أمر النبيّ ﷺ أمَّته بأمرٍ شرعي، دخل هو في ذلك الأمر... حكى شيخنا الإمام أبو يعلى بن الفرَّاء كلام أحمد في عدَّة مواضع بما يعطي دخوله في أمره الشَّرع"(١).

وهذا إقرار من ابن عقيل لتخريج شيخه.

وقال المجد ابن تيمية: "إذا أمر النبيُّ ﷺ أمته بشيء دخل في حكمه عند أصحابنا، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد في مواضع كثيرة عارض نهيه وأمره بفعله، وتكلَّم على ذلك، وبهذا قال الشَّافعية خلافًا لأكثر الفقهاء والمتكلمين... واختاره أبو الخطَّاب، وقال: إنَّ كلام أحمد إنما يدلُّ على معارضة فعله لقوله حيث إنَّه يتعدى إلى أمَّته، أما العكس فلا"(٢).

فالمجد قد جزم هنا بأنَّ دخوله ﷺ هو ظاهر كلام أحمد، ثم حكى كلام أبي الخطَّاب.

(١) الواضح ٣/١١٤- ١١٥.

(٢) المسودة ١/١٣٩.

ولم أقف على كلام لغيرهما من الحنابلة حول تخريج قول أحمد في هذه المسألة بعينها، غير أن ابن مفلح ذكر هذه المسألة مع مسألة أخرى، ونسب لأحمد ما يوافق تخريج القاضي؛ فهذه موافقة للقاضي إن كان يعني هذا التَّخريج.

قال ابن مفلح: "الخطاب الخاص بالنبي... عامٌّ للأمة إلا بدليل يخصُّه عند أحمد وأكثر أصحابه... وكذا إذا توجَّه خطاب الله للصَّحابة هل يعمُّه عَلَيْهِ السَّلَامُ"[1]؟

فالخلاصة: أنه قد وافق أبا يعلى على هذا التَّخريج: ابنُ عقيل والمجد ابن تيمية، وخالفه أبو الخطَّاب.

المطلب الخامس
التَّرجيح

يظهر أنَّ اعتراض أبي الخطَّاب وجيه؛ وذلك أن التَّخريج إنما يتم لو كان التَّعارض حاصلًا في حقِّه ﷺ، ولكن التَّعارض حاصلٌ في حقِّ مَن بعده ﷺ لا في حقِّ نفسه. والله أعلم.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يظهر أثر الاعتراض في أنَّه هل يُنسب إلى الإمام أحمد أنَّ الآمر داخل في الأمر؟ وتتفرَّع على ذلك فروع أوردها ابن اللَّحام، وهي:

١. هل كان للنبي ﷺ أن يتزوج بلا وليٍّ ولا شهود في زمن الإحرام؟ في المسألة وجهان: أحدهما الجواز، والآخر أنَّه في ذلك كأمَّته[2].

(١) أصول ابن مفلح ٨٥٩/٢.

(٢) القواعد لابن اللحام ٨٧٨/٢ بتصرف، وانظر: الفروع لابن مفلح ١٦١/٥-١٦٢.

٢. هل الواقفُ مَصْرِفًا للوقف؟ كما لو وقف على الفقراء ثمَّ افتقر فهل يدخل الواقف فيهم؟، قال ابن اللَّحام: "يدخل على الأصحِّ في المذهب"[١].

٣. إذا قال الرَّجل: إن دخل أحد الدَّار فامرأتي طالق، فدخل هو. قال ابن اللَّحام: «لم تطلق امرأته... وأبدى في المغني[٢] احتمالا آخر بالحنث بناءً على القاعدة[٣]».

(١) القواعد ٨٧٩/٢، وانظر: الإنصاف ١٩/٧.

(٢) المغني ٣٩١/٨.

(٣) القواعد ٨٨٢/٢.

المبحث الثاني
الاعتراض في مسألة الزِّيادة على ما يتناوله اسم المأمور به

المطلب الأول
بيان المسألة

اختلف الأصوليون في الزِّيادة على أقلِّ ما ينطلق عليه اسم الواجب فيما لا يتقدر بمقدار معين -كتطويل أركان الصلاة أو مسح جميع الرَّأس-عند من لم يوجب مسح جميعه- على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنَّ القدر الزَّائد لا يوصف بالوجوب، وهو قول الأكثر(١)، واختاره أبو الخطَّاب(٢).

القول الثاني: أنَّ الجميع واجب، نُسِب للشافعي(٣)، والكرخي(٤)(٥)، وحُكي عن أحمد(٦).

القول الثالث: إن كان يُجزئ الاقتصار على البعض، فالزَّائد ليس بواجبٍ -كمسح الرَّأس وسُبْع البدنة للمتمتع- وإلا فالكلُّ واجب، كما لو أخرج بعيرًا عن الشاة في الخُمس؛ فلو اقتصر على خُمس البعير لم يجزئه، وهو وجه للشافعية(٧).

وساق أبو يعلى الخلاف في هذه المسألة ولم يجزم باختيار قول محدد(٨).

(١) انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣٢٦/١، البحر المحيط ٢٣٦/١، شرح الكوكب المنير ٤١١/١.
(٢) انظر: التمهيد ٣٢٦/١.
(٣) انظر: البحر المحيط ٢٣٦/١.
(٤) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٤٢٦/١٥، الجواهر المضية ٣٣٧.
(٥) ينسب هذا القول للكرخي، ولم أجد ذلك في كتب الحنفية.
انظر: التمهيد لأبي الخطاب ٣٢٦/١، البحر المحيط ٢٣٦/١.
(٦) العدة ٤١١/٢.
(٧) انظر: البحر المحيط ١/ ٢٣٦.
(٨) انظر: العدة ٤١٠/٢- ٤١٣.

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: «إذا فعل الواجب على المداومة، وزاد على ما يتناوله الاسم كالرُّكوع والسُّجود إذا داوم عليه المكلَّف؛ فهل يكون عليه جميعه واجبًا؟ يحتمل أن يقال: الواجب أدنى ما يتناوله الاسم، والزِّيادة نفل... وذهب أبو الحسن الكرخي إلى أن جميعه واجب... وهو ظاهر كلام الإمام أحمد؛ لأنَّه استحب للإمام أن ينتظر على المأموم في الرُّكوع ما لا يشقّ على المأمومين؛ فلولا أنَّ إطالة الإمام في الرُّكوع يكون جميعه واجبًا لم يصحّ إدراك الرَّكعة معه؛ لأنَّه يُفضي إلى أن يكون المفترض مقتديًا بالمتنفِّل»[1].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

خرَّج أبو يعلى هذه الرِّواية عن الإمام أحمد، ويظهر أن «لازم قول المجتهد» هو مُستند التَّخريج في هذه الصُّورة؛ فالقدر الذي ينتظر به الإمام زائد؛ وإلا لما كان انتظارًا، فيلزم من اعتبارِ أحمد الإدراك في ذلك القدر الزَّائد أن يرى أن الزَّائد واجب؛ إذ لو قيل بغير الوجوب لبطلت صلاته عند أحمد؛ لأنَّ المأموم المفترض سيكون قد اقتدى بالإمام حال تنفله بالزَّائد، والإمام أحمد لا يصحِّح صلاة المفترض خلف المتنفِّل.

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطاب: «هذا الاستنباط غلط؛ لأنَّ المفترض يُمنع أن يقتدي بمن هو متنفِّل في جميع صلاته، فأما إذا أدرك معه ما هو سنَّة في الصلاة فلا يكون قد

(١) العدة ٢/٤١٠-٤١١.

اقتدى بمتنفِّل عند الجميع، ولهذا لو أدركه في حال الافتتاح والاستعاذة وقراءة السُّورة يكون قد أدركه وهو متطوِّع، ثم لا يقول أحد إنَّه لا يصحُّ اقتداؤه به.

وعلى أنَّ عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في اقتداء المفترض بالمتنفِّل روايتان، فكيف يُحمل قوله في هذه الرِّواية على إحداهما دون الأخرى ويُستنبط له مذهب من ذلك من غير دليل؟!"[1].

ثانيًا: بيان وجه اعتراض أبي الخطَّاب.

اعترض أبو الخطَّاب على هذا التَّخريج من وجهين:

الوجه الأول: عدم تحقق اللازم؛ لأمرين:

أحدهما: المنع، فيُمنع أنْ يكون مقتديًا بالمتنفِّل مَن أدرك مع إمامه ما هو سنَّة في الصلاة.

والآخر: النَّقض، فمن أدرك إمامه حال قراءة السُّورة بعد الفاتحة يكون قد أدركه وهو متطوِّع، ولا يعتبر عند الجميع أنَّه قد اقتدى بمتنفِّل.

الوجه الثاني: التَّحكُّم[2]، فإنَّ صحَّة هذا التَّخريج متوقِّفة على عدم صحَّة اقتداء المفترض بالمتنفِّل، وللإمام أحمد في هذه المسألة روايتان، فكيف يُبنى قوله في مسألة البحث على إحدى الرِّوايتين مع اطِّراح الرِّواية الأخرى بلا دليل؟!

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن عقيل: "خرَّج شيخنا الإمامُ رَحِمَهُ ٱللَّهُ من كلام أحمدَ... أنَّ الزِّيادة كالمزيد، فقال: لأنَّه استحبَّ للإمام أن ينتظر على المأموم في الرُّكوع بما لا يَشُقّ على المأمومين. قال شيخنا: فلو لم يحكم بأن إطالة الرُّكوع واجبة، لم يصحَّ إدراكَ المأموم للرَّكعة؛ لأنَّه يُفضي إلى أن يكون المفترض تابعًا للمتنفِّل.

(١) التمهيد ١/٣٢٧.

(٢) وهذا أولى من إرجاع الاعتراض للمعارضة؛ إذ المعارضة لا تمنع من تخريج رواية عن الإمام في الجملة، بينما التحكم تفيد خللًا في ذات الرِّواية المُخرَّجة.

وهذا عندي لا يدلُّ على هذا المذهب، بل يجوز أن يكون يُعطي أحد أمرين: إما جواز ائتمام المفترض بالمتنفِّل، وليس بمُستبعد مع حديث معاذ، وهي رواية عنه.

ويحتمل أن يجري مجرى الواجب في باب الاتباع خاصَّة، ولهذا يُسقِط الاتِّباع بعض الواجب ويُوجب ما ليس بواجب، وهو المأموم المسافر إذا اتَّبع الحاضر وجب عليه الإتمام، وإن كان فرضه القصر، والمرأة والعبد والمسافر يُصلُّون الجمعة بحكم المتابعة، وليس فرضًا لهم، والمسبوق تسقط عنه القراءة وقيام الرَّكعة بحكم المتابعة"[(١)].

وقال تقي الدين ابن تيمية عن تخريج القاضي: "هذا ليس بمأخذ صحيح؛ لأن الكلَّ قد اتَّفقوا على هذا الحكم مع خُلفِهم في هذه المسألة، وفي مسألة اقتداء المفترض بالمتنفِّل، نعم يصحُّ أنْ يُجعل هذا دليلًا في المسألة، وللمخالف أن يجيب عنه بما هو مذكور فيها، ولذلك ذكر ابن عقيل فساد هذا المأخذ، واعتذر عن نصِّ الإمام أحمد بكلام آخر ذكره، وكذلك أبو الخطاب غلَّط شيخه في ذلك"[(٢)].

ونقل المرداوي تخريج القاضي ثم أشار لاعتراض أبي الخطَّاب وابن عقيل، ولم يرجِّح[(٣)].

ونقل ابن عبدالغني المقدسي[(٤)]، وابن النَّجَّار[(٥)] تخريج القاضي من غير إشارة إلى أي اعتراض عليه.

فالخلاصة أنه قد أقرَّ القاضي على تخريجه: ابنُ عبدالغني المقدسي، وابن النَّجَّار. وصرَّح بمخالفته: أبو الخطَّاب وابن عقيل، وتقي الدين ابن تيمية.

(١) الواضح ٣/٢٠٧-٢٠٨.
(٢) المسودة ١/١٨٤.
(٣) انظر: التحبير ٢/٩٩٧
(٤) انظر: التذكرة ٢٣٤-٢٣٥.
(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ١/٤١١.

المطلب الخامس

الترجيح

يظهر أن اعتراض أبي الخطَّاب وجيه؛ للأوجه التي ذكرها أبو الخطَّاب وابن عقيل وابن تيمية، وخلاصتها:

الوجه الأول: عدم تحقُّق اللازم؛ لأمرين:

أحدهما: المنع؛ فيمنع أن يكون مقتديًا بالمتنفِّل مَن أدرك مع إمامه ما هو سنَّة في الصلاة.

والآخر: النَّقض، فمن أدرك إمامه حال قراءة السُّورة بعد الفاتحة يكون قد أدركه وهو متطوِّع، ولا يعتبر عند الجميع أنه قد اقتدى بمتنفِّل.

الوجه الثاني: التَّحكُّم؛ فإنَّ صحَّة هذا التَّخريج متوقفةٌ على عدم صحة اقتداء المفترض بالمتنفِّل، ولأحمد في هذه المسألة روايتان، فكيف يُبنى قوله في مسألة البحث على إحدى الروايتين مع اطِّراح الرِّواية الأخرى بلا دليل؟!

الوجه الثالث: القول بالموجَب؛ فإنَّ جميع المخالفين يقولون بصحة صلاة المأموم في هذه الصُّورة مع بقاء خلافهم في هذه المسألة الأصوليَّة.

الوجه الرابع: قلب الدَّليل؛ فما نُقِل عن أحمد لا يدلُّ على هذه المسألة، بل يدلُّ على أن اتِّباع الإمام يجري مجرى الواجب، فيسقط بعض الواجب، ويوجب ما ليس بواجب.

المطلب السادس

أثر الاعتراض

يظهر أثر الاعتراض في أنه هل يُنسب إلى الإمام أحمد وجوب ما زاد على ما يتناوله اسم المأمور به؟ وتتفرع على ذلك فروع أوردها ابن اللَّحام، وهي:

١. إذا وجب عليه شاة فذبح بدلها بدنة، فهل كلُّها واجبة أو سُبعها؟ في المسألة وجهان، أصحُّهما وجوب الكلِّ، وينبني على الوجهين: هل يجوز أن يأكل ما عدا السُبع؟ إن قلنا الجميع واجب لم يجز[١].

٢. إذا أخرج في الزَّكاة سنًا أعلى من الواجب فهل كلُّه فرض أو بعضه تطوُّع؟ قال أبو الخطَّاب: كلُّه فرض-وهو مخالف لقاعدته- وقال القاضي: بعضه تطوُّع[٢].

٣. إذا أدرك الإمام في الركوع بعد فوات قدر الإجزاء فهل يكون مُدرِكًا له في الفريضة أم لا؟ ظاهر كلام القاضي تخريجها على الوجهين[٣].

(١) القواعد لابن اللحام ٥٢٩/٢ بتصرف، وانظر: الفروع ٤٦٨/٣، الإنصاف ٥٣٤/٣.

(٢) القواعد لابن اللحام ٥٣١/٢ بتصرف يسير، وانظر الإنصاف ٥٧/٣.

(٣) القواعد لابن اللحام ٥٣٢/١ بتصرف، وانظر الفروع ٥٨٦/١.

المبحث الثالث
الاعتراض في مسألة تخصيص العام بقول الصَّحابي

المطلب الأول
بيان المسألة

إذا كان النَّص عامًا فخصصه صحابي ببعض أفراده، فله أحوال:

إن انتشر قول الصَّحابي ولم يعرف له مخالف فهو مخصص اتفاقًا(١).

وإن خالف الصَّحابيَّ غيرُه من الصحابة فليس بمخصص اتفاقًا(٢).

وإن لم ينتشر ولم يخالَف فاختُلف فيه هل يخصَّص به أو لا؟

القول الأول: إنَّ العموم لا يُخصُّ بقول الصَّحابي، وهو مذهب المالكيَّة(٣)، ومذهب الشافعي في الجديد، وأحد الوجهين على مذهبه القديم(٤).

القول الثاني: إنَّ العموم يُخص بقول الصَّحابي، وهو المشهور من مذهب الحنفيَّة(٥)، والحنابلة(٦)، واختاره القاضي أبو يعلى(٧)، وأبو الخطاب(٨)، وبه قال بعض المالكيَّة(٩)، وهو وجه للشافعي في القديم(١٠).

(١) انظر: البحر المحيط ٣/٣٩٨.
(٢) انظر: المصدر نفسه.
(٣) انظر: إحكام الفصول ٢٦٨، شرح تنقيح الفصول ٢٥٤.
(٤) انظر: المحصول للرازي ٦/١٢٩، البحر المحيط ٣/٣٩٨.
(٥) انظر: بديع النظام ٣/٢١-٢٢، تيسير التحرير ٣/١٣٢.
(٦) انظر: أصول ابن مفلح ٤/١٤٥٠، شرح الكوكب المنير ٣/٣٧٥.
(٧) انظر: العدة ٢/٥٧٩- ٥٨٠.
(٨) انظر: التمهيد ٢/١١٩- ١٢٠.
(٩) انظر: إحكام الفصول ٢٦٨.
(١٠) انظر: البحر المحيط ٣/٣٩٨.

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: «يجوز تخصيص العموم بقول الصَّحابي إذا لم يظهر خلافه، وكذلك تفسير الآية المحتملة -وهذا على الرِّواية التي تجعل قوله حجَّة مقدمًا على القياس- وقد نص على هذا في رواية صالح[1]، وأبي الحارث[2]: (في الآية إذا جاءت تحتمل أن تكون عامَّة، وتحتمل أن تكون خاصَّة، نظرتَ ما عملت عليه السُّنَّة؛ فإن لم يكن؛ فعن الصحابة، وإن كانوا على قولين أُخذ بأشبه القولين بكتاب الله تعالى)»[3].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

بيَّن أبو يعلى أن أحمد قد نصَّ على تخصيص العامِّ بقول الصَّحابي، وطريقه في نسبة المذهب هنا هو النص، لأنَّ أحمد قد بيَّن أنَّ النصَّ إن جاء عامًّا محتملًا للتخصيص فيُنظر إلى ما عليه الصَّحابة، فإن وافق احتمال التَّخصيص خُصِّص به.

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطاب: «هذه الرِّواية لا تدلُّ على أن قول الصَّحابي وحده حجة يخصَّص به، وإنما أشار أحمد إلى جميعهم؛ لأنه ذكرهم بالألف واللام، ولأنه قال: (فإن اختلفوا على قولين أُخذ بأشبه القولين بكتاب الله تعالى)»[4].

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/١٧٣، سير أعلام النبلاء ١٢/٥٢٩.

(٢) انظر ترجمته في طبقات الحنابلة ١/٧٤، المقصد الأرشد ١/١٦٣.

(٣) العدة ٢/٥٧٩.

(٤) التمهيد ٢/١١٩.

ثانيًا: بيان وجه الاعتراض.

اعترض أبو الخطَّاب على هذه الرِّواية بالقول بالموجب، وبيَّن أن الرِّواية المذكورة لم تنصَّ على هذه الصُّورة، بل نصَّت على صورة أخرى، وهي: أن إجماع الصَّحابة حجَّة، واستدلَّ على ذلك بأمرين:

الأول: أن الرِّواية قد جاءت في قول جميع الصَّحابة لا في قول الواحد منهم؛ لأن أحمد قال: «الصَّحابة»، ولم يقل صحابي.

الثاني: أن أحمد لمَّا ذكر قول الصَّحابة فرَّع بعد ذلك في حال اختلافهم؛ فمفهوم ذلك أنَّ الكلام قبله واردٌ في حال اجتماعهم.

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن عقيل: «يجوز تخصيص العموم بقول الصَّحابي إذا لم يظهر خلافه، وكذلك تفسيره الآية المحتملة والخبر المحتمل على الرِّواية التي يُجعل قوله فيهما مقدَّمًا على القياس، نصَّ عليه أحمد، وأنه يخصُّ بقول الصَّحابة إن لم تكن سنَّة، فإذا اختلفت الصَّحابة على قولين أخذنا بأشبه القولين بكتاب الله تعالى»[(١)].

قال المجد ابن تيمية: "إذا قلنا قول الصَّحابي حجَّة جاز تخصيص العامِّ به، نصَّ عليه... واختيار أبي الخطَّاب كالقاضي إلا أنَّه أنكر دلالة كلام أحمد عليه"[(٢)].

وقال ابن اللحام: "إذا قلنا قول الصَّحابي حجَّة فهل يُخصُّ به العموم أو لا؟ في ذلك مذهبان: أحدهما وهو المنصوص عن أحمد: أنه يُخصُّ"[(٣)].

(١) الواضح ٣/٣٩٧-٣٩٨.
(٢) المسودة ١/٢٩٩.
(٣) القواعد ٢/١١٨٧.

قال ابن النَّجَّار: "قال ابن قاضي الجبل: إذا قلنا قول الصَّحابي حجَّة جاز تخصيص العامِّ به، نصَّ عليه الإمام أحمد"(١).

فالخلاصة أنه قد وافق القاضي على تخريجه: ابن عقيل، والمجد ابن تيمية، وابن قاضي الجبل(٢)، وابن اللَّحام، وابن النَّجَّار، وخالفه أبو الخطَّاب.

المطلب الخامس
التَّرجيح

الخلاف هنا متعلِّق بالألف واللام في «الصَّحابة»، هل هي جنسيَّة أو استغراقيَّة؟ فهي جنسيَّة على مقتضى قول القاضي، واستغراقيَّة على ما نحى إليه أبو الخطَّاب، ويقوِّي قول القاضي أن السياق وارد في الأجناس؛ لأنه ذكر جنس الكتاب، ثم جنس السُّنَّة، ثم جنس الصَّحابة.

ويؤيد قول أبي الخطَّاب أنَّ النصَّ محتمل، واليقين الحمل على الإجماع؛ إذ بالاستغراق يتحقق الجنس، ولا عكس.

وأما ما أشار إليه أبو الخطَّاب من ترجيح الاستغراق بذكر خلاف الصَّحابة بعد ذلك فغير متَّجه؛ إذ الإشارة إلى الخلاف بعدُ مناسبٌ للسياقين معًا؛ فوجه سياق الاستغراق تقدَّم في قول أبي الخطَّاب، ووجه سياق الجنس أن قول الصَّحابي ليس حجَّة في حال اختلاف الصَّحابة، لكن يؤخذ من أقوالهم أقربها للنُّصوص.

فإن قيل: إنَّ كلام الإمام أحمد يصير إلى قول الواحد من الصحابة المختلفين؛ فإنَّه قال: «وإن كانوا على قولين أخذ بأشبه القولين بكتاب الله»، وهذا يقوي ما ذكره أبو يعلى.

فيُقال: إنَّ الاستناد إلى أحد القولين في الصورة التي أشار إليها لا تُستمدُّ من مجرَّد قول الصَّحابي، بل ترجع إلى مسألة متعلِّقة بالإجماع الضِّمني، وهي أنَّه إذا

(١) شرح الكوكب المنير ٣/٣٧٥.

(٢) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ١/١٣٨، المقصد الأرشد ١/٩٢.

اختلف الصَّحابة على قولين لم يجز لمن بعدهم الخروج عن أقوالهم، وحينها فإن لزم اعتماد أحد القولين دون غيرهما وجب أن يكون ذلك عن مرجِّح، وهو ما أشار إليه الإمام أحمد من كون أحد القولين أشبه بكتاب الله تعالى.

ويظهر أن الأقرب إلى سياق كلام الإمام أحمد أن الألف واللام جنسيَّة؛ لما تقدَّم، ومع وجود المرجِّح لا يُركن إلى العمل باليقين؛ فكلام القاضي متَّجه. والله أعلم.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يقتصر أثر الخلاف على أن مذهب أحمد في تقديم قول الصَّحابي على العموم هل يستمدُّ من هذه الرِّواية المعيَّنة أو لا؟ وإلا فإنَّ التَّخصيص بقول الصَّحابي هو المعتمد في مذهب الحنابلة[1].

وأبو الخطَّاب -رغم اعتراضه- قد نصر نفس هذا القول بعدما ذكر الاعتراض على الرِّواية[2]؛ فالاعتراض إنَّما توجَّه إلى صحَّة استمداد هذا القول من هذه الرِّواية وحسب.

(١) انظر: أصول ابن مفلح ٤/١٤٥٠، شرح الكوكب المنير ٣/٣٧٥.

(٢) انظر: التمهيد ٢/١١٩- ١٢٠.

المبحث الرابع
الاعتراض في مسألة تعارض العامِّ والخاصِّ

المطلب الأول
بيان المسألة

إذا تعارض عامٌّ وخاصٌّ وكان الخاص متأخرًا، فلا خلاف في تخصيص العامِّ بالخاصِّ[١].

وأما إذا كان العامُّ متأخرًا فاختلف الأصوليون على قولين:

القول الأول: أن العامَّ يُخصص بالخاصِّ، وهو قول الجمهور[٢]، واختاره القاضي أبو يعلى[٣]، وأبو الخطاب[٤].

القول الثاني: أن النَّاسخ هو المتأخِّر عامًا كان أو خاصًا، وهو مذهب العراقيين من الحنفيَّة[٥]، وحُكي عن أحمد ما يدل عليه كما سيأتي.

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: «إذا تعارضت آيتان أو خبران، وأحدهما عامٌّ والآخر خاصٌّ،

(١) انظر: البحر المحيط ٤٠٨/٣.
(٢) انظر: العدة ٦١٥/٢، التمهيد لأبي الخطاب ١٥١/٢، بديع النظام ١٠/٢، البحر المحيط ٤٠٩/٣، ٤١٠.
(٣) انظر: العدة ٦١٥/٢.
(٤) انظر: التمهيد ١٥١/٢.
(٥) انظر: بديع النظام ٩/٣.

والخاص مناف للعامِّ؛ وجب تخصيص العامِّ، سواء تقدَّم العامُّ على الخاصِّ أو تأخَّر، أو جُهل التاريخ...

وقد أومأ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى هذا في مواضع: ... وقال في رواية عبدالله[1]... (الشاة المصرَّاة، إذا اشتراها الرجل فحلبها، إن شاء ردَّها وصاعًا من تمر، وقول النبي ﷺ «الخراج بالضَّمان»[2]؛ فكان ينبغي أن يكون اللبن للمشتري؛ لأنَّه ضامن بمنزلة العبد، إذا استعمله فأصاب به عيبًا ردَّه، فكان عليه ضمانه، تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأنَّ الخبر قبل الخبر؛ فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به)[3].

فقد بيَّن أنه يستعملها، وأنه يقضي بالخاصِّ منهما على العامِّ، ولم يجعل أحدهما ناسخًا للآخر.

وقوله: "إن الأخير أولى أن يؤخذ به» أراد إذا كانا جميعًا خاصين وقد تعارضا؛ فيكون الثاني ناسخًا للأول، فأما إذا كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا والخاصُّ ينافي العام فالحكم فيه على ما ذكرناه"[4].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

ذكر القاضي أنَّ أحمد قد أومأ في مواضع إلى تقديم الخاصِّ على العامِّ عند تعارضهما، وحمل قول أحمد: «الأخير أولى أن يؤخذ به» على ما إذا كان النصَّان خاصين وقد تعارضا؛ فيكون الثاني ناسخًا للأول؛ ومستند هذا التأويل: الجمع بين قوله هذا وبين المواضع الأخرى التي أومأ فيها إلى تقديم الخاصِّ على العامِّ.

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/ ١٨٠، سير أعلام النبلاء ١٣/ ٥١٦.

(٢) أخرجه أبو داود، ٣/ ٢٨٤، برقم (٣٥٠٨)، والترمذي ٢/ ٥٧٢، برقم (١٢٨٥)، وأحمد ٤٠/ ٢٧٢، برقم (٢٤٢٢٤)، وقال الترمذي: حسن صحيح.

(٣) انظر: مسائل أحمد من رواية ابنه عبدالله ١٥.

(٤) العدة ٢/ ٦١٥-٦٢٠.

المطلب الثالث

بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطاب: "يقدم الخاصُّ على العامِّ.. وقال أصحاب أبي حنيفة: إن تأخر الخاصُّ كقولنا، وإن تقدم الخاصُّ قُدم العامُّ عليه، وحكم بنسخ الخاصِّ، وإن جُهل التاريخ يتوقف فيهما أو يرجع إلى غيرهما أو إلى ترجيح أحدهما على الآخر.

وقد روى عبدالله عن أحمد ما يدلُّ على هذا، فقال في كلام طويل: (تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأن الخبر قبل الخبر فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به)، إلا أن شيخنا تأوَّله على الخبرين إذا كانا خاصين يكون الأخير أولى، وفيه نظر"[1].

ثانيًا: بيان اعتراض أبي الخطَّاب.

يرى أبو الخطَّاب أن قول أحمد: «تستعمل الأخبار حتى تأتي دلالة بأن الخبر قبل الخبر فيكون الأخير أولى أن يؤخذ به» موافق لقول الحنفية في تقديم المتأخر مطلقًا، عامًا كان أو خاصًا.

وخالف أبو الخطاب تأوُّل شيخه القاضي للمنقول عن أحمد في هذه الصُّورة، وبيَّن أن في ذلك التَّأويل نظر.

ويظهر أن وجه النَّظر هو أن عبارة أحمد ظاهرة فيما يدل على مذهب الحنفيَّة؛ لأنَّ أحمد قال: «فيكون الأخير أولى»، فعبارته هنا عامَّة، ولم تُفرق بين عامٍّ وخاصٍّ، ثم إنَّ صرفَ القاضي لهذا الكلام عن ظاهره لا دليل عليه.

(١) التمهيد ٢/١٥١.

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن قدامة: "قد رُوي عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ رواية أخرى: أن المتأخِّر يُقدَّم، خاصًّا كان أو عامًّا"(١).

وقال المجد ابن تيمية: "رأيت أبا الخطَّاب... قال: (إلَّا أن شيخنا تأوَّله على الخبرين إذا كانا خاصَّين يكون الأخير أولى)، قال: (وفيه نظر).

قلت: وتأويل القاضي فاسد يرده أوَّل الرِّواية وتمثيله بخبر حكيم مع السَّلَم فإنَّ خبر حكيم عامٌّ في جميع البيوع والسَّلَم خاصٌّ، وخبر المصرَّاة خاصٌّ والخراج بالضَّمان عامٌّ في كلِّ ضمان"(٢).

وقال الطُّوفي: "سواء كان العامُّ... متقدِّمًا أو متأخِّرًا فإن الخاصَّ يخصِّصه... وعن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ يُقدَّم المتأخِّر من النَّصين خاصًّا كان أو عامًّا، وهو قول الحنفيَّة"(٣).

وذكر ابن مفلح رواية أحمد ثم قال: «تأوَّلها القاضي على أن الخبرين خاصَّان، قال في التَّمهيد: (وفيه نظر)، وقال بعض أصحابنا: (فاسد؛ لتمثيله أول الرِّواية بخبر حكيم...)، وفي الرِّوضة رواية: يقدَّم المتأخر كقول أكثر الحنفيَّة»(٤).

وذكر المرداوي قريبًا من عبارة ابن مفلح(٥).

وقال ابن النَّجَّار: "عن الإمام أحمد رواية... أنَّه إن تأخر العامُّ نَسَخ، وإن تأخر الخاصُّ نَسَخ من العام بقدره"(٦).

(١) روضة الناظر ٢/٧٢٥.
(٢) المسودة ١/٣١٧-٣١٨.
(٣) شرح مختصر الروضة ٢/٥٥٨-٥٥٩.
(٤) أصول ابن مفلح ٣/٩٥١-٩٥٢.
(٥) انظر: التحبير ٦/٢٦٤٥-٢٦٤٦.
(٦) شرح الكوكب المنير ٣/٣٨٢-٣٨٣.

فقد خالف القاضي من الحنابلة: أبو الخطَّاب والمجد ابن تيمية وابن قدامة والطُّوفي وابن النَّجَّار، ولم أقف على من وافق القاضي.

المطلب الخامس
التَّرجيح

يظهر أن اعتراض أبي الخطَّاب وجيه؛ فإن عبارة أحمد ظاهرةٌ فيما يدل على مذهب الحنفيّة؛ لوجوه:

الأول: أنَّ الإمام أحمد قال: «فيكون الأخير أولى»، فعبارته عامَّة، لم تُفرِّق بين عامٍّ وخاصٍّ.

الثاني: أنَّ القاضي لم يذكر موجِبًا لصرف كلام أحمد عن ظاهره.

الثالث: ما ذكره المجد ابن تيمية من أنَّ السِّياق يأبى ذلك، فالتَّمثيل الذي ذكره الإمام أحمد لا يوافق هذا التَّأويل.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يظهر أثر الاعتراض في تعارض العام والخاص فهل يُنسب إلى الإمام أحمد رواية بالعمل بالمتأخِّر منهما أو لا؟ وتتفرع على ذلك فروع[1] منها:

إذا وردت وصيَّتان متعارضتان في كلامين منفردين إحداهما عامَّة والأخرى خاصَّة، فيكون الخلاف فيها مبنيًا على الروايات عن أحمد في تعارض الخاصِّ والعامِّ[2].

(١) تتفرع على هذه المسألة عدَّة فروع مع مذهب الحنفيَّة، أما على رواية أحمد فلم أقف على فرع يتعلَّق به سوى ما أورده ابن رجب في القواعد.
وانظر الأثر على فروع الحنفيَّة في: التمهيد للإسنوي ٤٠٩، أثر الاختلاف في القواعد الأصوليَّة للخن ٢٢٠-٢٢٥.

(٢) انظر: تقرير القواعد لابن رجب ٢/٥٤٧-٥٤٨.

المبحث الخامس

الاعتراض في مسألة ردِّ رواية الرَّاوي بأخذه الأجرة على الحديث

المطلب الأول

بيان المسألة

اختلف العلماء في قبول رواية من أخذ أجرة على الحديث على ثلاثة أقوال:

الأول: عدم قبول روايته، وهو مذهب أحمد وإسحاق[١]، وفرَّقوا بينه وبين أخذ معلِّم القرآن الأجرة بأن العادة هناك جارية بالأخذ، بينما في الحديث لم تجرِ بذلك العادة، فتُخرم مروءة الفاعل؛ لمخالفته ما شاع بين أهل الحديث من التنزِّه عن ذلك[٢]، واختار أبو الخطاب هذا المذهب[٣].

الثاني: قبول روايته، وهو مذهب الأكثر[٤]؛ قياسًا على إقراء القرآن[٥]، واختاره القاضي أبو يعلى[٦].

الثالث: القبول إن كان التَّحديث يمنعه من التَّكسُّب لعياله، اختاره أبو إسحاق الشيرازي[٧].

(١) انظر: فتح المغيث ٢/٢٥٢، تدريب الراوي ٢/٥٦٧، توضيح الأفكار ٢/٢٥٣.

(٢) انظر: فتح المغيث ٢/٢٥٢، توضيح الأفكار ٢/٢٥٣.

(٣) انظر: التمهيد ٣/١٠٩-١١٠.

(٤) انظر: فتح المغيث ٢/٢٥٦-٢٦٣، توضيح الأفكار ٢/٢٥٤.

(٥) انظر: فتح المغيث ٢/٢٦٤.

(٦) انظر: العدة ٣/٩٥٤.

(٧) انظر: فتح المغيث ٢/٢٦٣، تدريب الراوي ١/٥٦٧، توضيح الأفكار ٢/٢٥٤.

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولا: نصُّ أبي يعلى:

ذكر القاضي عدَّة روايات عن أحمد تتعلق بالأمور التي تُرد بها الرِّواية، إلى أن قال: "قال في رواية حُبَيش[1]، وسلمة بن شبيب[2]: (لا نكتب عن هؤلاء الذين يأخذون الدَّراهم على الحديث ويحدِّثون، ولا كرامة)[3]. وهذا على طريق الورع؛ لأنَّ بيع العينة، وأخذ الأجرة على رواية الحديث، مما يسوغ فيه الاجتهاد، وما يسوغ فيه الاجتهاد لم يُفسَّق فاعله"[4].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

بيَّن القاضي أنَّ مذهب أحمد التحرُّز من رواية من يأخذ الأجرة على التَّحديث على سبيل الورع لا الحتم، وبيَّن أنَّ قول أحمد -«لا نكتب عن هؤلاء الذين يأخذون الدَّراهم على الحديث»- محمول على الورع، بدليل أنَّ حكم أخذ الأجرة على التَّحديث أمر مختلف فيه اخلافًا سائغًا، ولا تردُّ رواية الرَّاوي إنْ فعل أمرًا يسوغ فيه الاجتهاد.

ويمكن أن يُعبَّر عن هذا بطريق السَّبر والتَّقسيم[5] فيقال: منعُ أحمدَ الرِّوايةَ عمَّن يأخذ الأجرة إمَّا أن يكون على وجه الحتم؛ لفسقه، أو على سبيل الورع؛ لفعله أمرًا مختلفًا فيه، والأول باطل؛ فإنَّ أخذ الأجرة يسوغ فيه الاجتهاد، ولا يفسق من خالف اجتهادًا؛ فتعيَّن الثاني، وهو ترك الرِّواية للورع.

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٤٧/١، المقصد الأرشد ٣٥٣/١.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٦٨/١، سير أعلام النبلاء ٢٥٦/١٢.

(٣) لم أقف على هذه الروايات في كتب المذهب المطبوعة التي سبقت القاضي أبا يعلى، وأخرج الخطيب البغدادي في الكفاية ص١٥٤، بسنده عن سلمة بن شبيب أنه قال: سئل أحمد: يُكتب عمن يبيع الحديث؟ قال: "لا، ولا كرامة".

(٤) العدة ٩٥٤/٣.

(٥) تم التَّعبير هنا بطريق السَّبر والتَّقسيم ليتسق السِّياق مع اعتراض أبي الخطَّاب الآتي.

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطَّاب: "فأما الصَّغائر: فهي المستقبحات من المعاصي والمباحات كالتَّطفيف وتكرار النظر في النساء المستحسنات، والتكلم بالسّفه، وكذلك الأكل على الطريق وتقبيل زوجته بين الناس، وما أشبه ذلك، وكذلك المشارط على أخذ الأجرة على الحديث أو الصلاة، قال أحمد في رواية حبيش وسلمة بن شبيب: (لا يُكتب عن هؤلاء الذين يأخذون الدَّراهم على الحديث ويحدثون، ولا كرامة). قال شيخنا: هذا على طريق الورع؛ لأنَّ هذا مما يسوغ فيه الاجتهاد.

وهذا غلط، لأنَّ هذا أكثر في الدَّناءة من الأكل والشرب على الطَّريق"[1].

ثانيًا: بيان الاعتراض.

يرى أبو الخطَّاب بقاءَ كلام أحمد على ظاهره في ردِّ رواية الرَّاوي إذا اشترط الأجرة على التَّحديث، وبيَّن أنَّ تأوُّل الكلام على الورع غلط؛ لأنَّ مُوجِب من تأوَّل هو أن اللفظ لا يمكن حمله إلا على الرَّدِّ بالفسق، والفسق غير متحقِّق مع الخلاف، بينما ردُّ أحمد إنما كان بسبب الدَّناءة لا الفسق.

فالاعتراض هنا بمنع انحصار القسمة فيما ذكره القاضي، فالتَّقسيم غير حاصر؛ إذ يحتمل أن يكون ردُّ رواية الرّاوي هنا على وجه الحتم بسبب الدَّناءة وانخرام المروءة، وتحقق الدَّناءة هنا أمر ظاهر متحقق.

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن عقيل: "قال -أي الإمام أحمد-: (لا نكتب عمَّن يأخذ الدَّراهم على

(١) التمهيد ٣/١٠٩- ١١٠.

الحديث، ولا كرامة)، وهذا محمولٌ على أخذ الأجرة، مع كون الرِّواية فرضًا على الكفاية، فأمَّا السَّعي وأن يَصمُد للإتعاب لسماعٍ يَقطَعُه عن شغله فهو كنسخ الحديث والمقابلة له"[1].

قال تقي الدين ابن تيمية: "قال في رواية حبيش وسلمة بن شبيب: (لا نكتب عن هؤلاء الذين يأخذون الدَّراهم على الحديث ويحدِّثون، ولا كرامة).

قال القاضي: هذا على طريق الورع؛ لأنَّ... أخذ الأجرة على رواية الحديث مما يسوغ فيه الاجتهاد، وما ساغ فيه الاجتهاد لم يُفسَّق فاعله"[2].

قال ابن مفلح: "قال أحمد في اشتراط الأجرة: (لا يُكتب عنه الحديث ولا كرامة)، قال القاضي: هو على الورع؛ لأنَّه مجتهد فيه، وفي التَّمهيد: هذا غلط؛ لأنَّه أكثر دناءة من الأكل على الطَّريق، يؤيِّد ما ذكره نقل أبي الحارث: هذه طعمة سوء. وحمله ابن عقيل على أنه فرض كفاية، فإن قطعه عن شُغله فكنسخ حديث ومقابلته"[3].

فذكر ابن مفلح هنا ما يؤيد اعتراض أبي الخطَّاب.

ونقل المرداوي كلام ابن مفلح بحرفه[4].

وساق الجراعي كلام القاضي ثم أعقبه بنصِّ أبي الخطَّاب من غير تعليق[5].

فالخلاصة أن تقي الدين ابن تيمية قد أقرَّ القاضي على تأويله، ووافق ابنُ عقيل شيخَه في أن كلام أحمد متأوَّل في الجملة، وتأوَّله بوجه آخر، وخالف أبو الخطَّاب شيخَه.

(١) الواضح ٥/٣٣.
(٢) المسودة ١/٥٢٨-٥٢٩.
(٣) أصول ابن مفلح ٢/٥٤٠- ٥٤١.
(٤) التحبير ٤/١٨٧٤.
(٥) انظر: شرح المختصر ٢/٢٠٩.

المطلب الخامس
التَّرجيح

تحصَّل مما سبق أن في قول أحمد «لا نكتب حديثه» أوجهًا:

الأول: أن الكلام على ظاهره، والراوي مردود الرِّواية؛ لانخرام المروءة، وهو اختيار أبي الخطَّاب.

الثاني: أن الرَّاوي يقبل خبره، وكلام أحمد على سبيل الورع، وهو ما نحا إليه القاضي.

ويقرب من هذا أن يقال: ترك حديثه زجرًا له.

الثالث: التَّفصيل، فيُحمل كلام أحمد في ترك حديث الرَّاوي في حال تعيُّن الرِّواية، فلا يقوم فرض الكفاية إلا به فإن لم تتعيَّن فلا يُمنع من الكتابة عنه؛ لكون الخلاف سائغًا حينئذٍ.

وقد يُقال: الوجه الأول أولى؛ لموافقته لظاهر عبارة أحمد، وقد يُقال: الوجه الثاني موافق للأصل، فالأصل السَّلامة وعدم الجرح، مع اشتهار الرِّواية بالأجرة عن رواة مشهورين بالعدالة، ومع قيام احتمال عدم الجرح فلا يُجرح.

وأما الثالث فإنَّه وإن جَمع بين الوجهين السَّابقين إلا أنَّ الجزم بأنَّ أحمد إنَّما أراد هذا التَّفصيل دون غيره يفتقر إلى دليل. والله أعلم.

وقد يفيد النَّاظرَ في الترجيح أنَّ الإمام أحمد كان يُجِل رواية عفَّان بن مسلم والفضل بن دُكين مع أخذهما الأجرة على الحديث؛ لثباتهما عند امتحانهما في خلق القرآن[1].

قال السَّخاوي: "فيمكن الجمع بين هذا... بأنَّ ذاك في حقِّ من لم يبلغ هذه المرتبة في الثِّقة والتَّثبت، أو الأخذ -أي للمال- مُختلف في الموضعين[2]"[3].

(١) انظر: تاريخ بغداد ١٤/٣٠٧، تهذيب التهذيب ٨/٢٧٤-٢٧٥، فتح المغيث ٢/٢٥٦.

(٢) فالأخذ الذي لا ترد به رواية الرَّاوي كما لو كان في الأخذ في حال الفقر مع كون التَّحديث يمنعه من التَّكسُّب، أو إن لم يكن الأخذ مصحوبًا بالمُشارطة الشَّديدة واستشراف النَّفس نحو المال، ونحو ذلك.

(٣) فتح المغيث ٢/٢٥٩.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يظهر أثر الخلاف في الرُّواة الذين يأخذون الأجر على التَّحديث هل تُقبل روايتهم عند الإمام أحمد أو لا؟ فعلى القول بأنَّ المنع من الرِّواية عنهم تورعًا فإنَّ ذلك ليس بردٍّ لروايتهم مطلقًا، وعلى القول بأنَّ التَّرك لأجل انخرام المروءة فإن الرِّواية تُردُّ حينئذٍ.

ومن هنا فإن أبا الخطَّاب يرى أنَّ أخذ الأجرة على الحديث يؤثر في ثقة الرَّاوي[١]، بخلاف أبي يعلى الذي يرى أنَّ أخذ الأجرة على الحديث مما يسوغ فيه الاجتهاد[٢].

ومن الرُّواة الثقات الذين عُرفوا بأخذ الأجرة على الحديث: أبو نعيم الفضل بن دُكين[٣] (ت٢١٩هـ)، وعفَّان بن مسلم الصَّفار[٤] (ت٢١٩هـ)، وهشام بن عمَّار[٥] (ت٢٤٥)، ويعقوب بن إبراهيم بن كثير الدّورقي[٦] (ت٢٥٢هـ)، وكلهم ممن روى عنه الشيخان[٧].

وقد تقدَّم قريبًا أنَّ الإمام أحمد كان يُجِل رواية عفَّان بن مسلم والفضل بن دُكين مع أخذهما الأجرة على الحديث؛ لثباتهما عند امتحانهما في فتنة خلق القرآن.

(١) انظر: التمهيد ٣/١١٠.

(٢) انظر: العدة ٣/٩٥٤.

(٣) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ١٠/١٤٢، تهذيب التهذيب ٨/٢٧٠.

(٤) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ١٠/٢٤٢، تهذيب التهذيب ٧/٢٣٠.

(٥) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ١١/٤٢٠، تهذيب الكمال ٣٠/٢٤٢.

(٦) انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء ١٢/١٤١، تهذيب التهذيب ١١/٣٨١.

(٧) انظر: فتح المغيث ٢/٢٥٦-٢٥٩.

المبحث السادس
الاعتراض في مسألة زيادة الثِّقة

المطلب الأول
بيان المسألة

زيادة الثقة في الحديث عند الأصوليين لها حالات: فإن تعدَّد المجلس قُبلت اتفاقًا[١]، وإن جُهل الحال فمنهم من جعل لها حكم التَّعدد، ومنهم من جعل لها حكم الاتحاد، ومنهم من توقَّف[٢]، وإن اتَّحد المجلس فاختلف الأصوليون في هذه الحالة على أقوال كثيرة، أشهرها ما يلي:

القول الأول: القبول مطلقًا، وهو قول الجمهور[٣]، واختاره أبو يعلى[٤].

القول الثاني: الردُّ مطلقًا، وهو مذهب بعض أهل الحديث[٥].

القول الثالث: تُقبل إن كان الزَّائد معروفًا بالضَّبط، وبه قال مالك[٦]، وبعض الشافعية[٧].

القول الرابع: تُقبل إن لم يخالف الأكثر والأحفظ، ولم تكن منافية، ولم تكن عظيمة الوقع، ولا ينكِر عليه الناقلون الزيادةَ، وهو اختيار الزركشي[٨].

(١) انظر: بديع النظام ٢/٢٨١، البحر المحيط ٤/٣٢٩، رفع النقاب ٥/٢٤٦.
(٢) انظر: بديع النظام ٢/٢٨٢، البحر المحيط ٤/٣٣٠.
(٣) انظر: العدة ٣/١٠٠٤، بديع النظام ٢/٢٨٢، البحر المحيط ٤/٣٣٠، تدريب الراوي ٢/٣٩٤.
(٤) انظر: العدة ٣/١٠٠٤.
(٥) انظر: بديع النظام ٢/٢٨٢، تدريب الراوي ٢/٣٩٤.
(٦) انظر: رفع النقاب ٥/٢٤٨.
(٧) انظر: البحر المحيط ٤/٣٣٤، تدريب الراوي ٢/٣٩٦.
(٨) البحر المحيط ٤/٣٣٤.

القول الخامس: يقبل قول الأكثر، فإن استووا فالأحفظ، فإن استووا فالمُثبِت، وهو قول أبي الخطَّاب[١]، وابن دقيق[٢].

وحصر أبو الخطَّاب خلاف المسألة فيما لو استويا في العدد والحفظ[٣].

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: «إذا روى جماعة من الثِّقات حديثًا، وانفرد أحدهم بزيادة لا تخالف المزيد عليه... قد نصَّ أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ على الأخذ بالزَّائد في مواضع:

فقال أحمد بن القاسم[٤]: سألت أبا عبدالله رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن مسألة في فوات الحج، فقال: (فيها روايتان: إحداهما فيها زيادة دم)[٥]، قال أبو عبدالله: (والزائد أولى أن يؤخذ به)، قال: (ومذهبنا في الأحاديث: إذا كانت الزِّيادة في أحدهما، أخذنا بالزيادة)[٦].

ونقل الميموني عنه أنَّه قال: (نُقل أنَّ النبي ﷺ دخل الكعبة ولم يصلِّ[٧]، ونقل أنَّه صلَّى[٨]، فهذا يشهد أنه صلى. وابن عمر يقول: لم يقْنُت في الفجر[٩]، وغيره

(١) التمهيد ٣/١٥٣-١٥٤.
(٢) انظر: البحر المحيط ٤/٣٣٦.
(٣) انظر: التمهيد ٣/١٥٣-١٥٥.
(٤) انظر ترجمته في طبقات الحنابلة ١/٥٥، المقصد الأرشد ١/١٥٥.
(٥) انظر هذه الأحاديث في المنتقى للمجد ابن تيمية ٢/٧٧٥-٧٧٨.
(٦) انظر هذه الرِّواية في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/٥٦.
(٧) أخرجه البخاري عن ابن عباس ١/٨٨ برقم (٣٩٨)، ومسلم ٢/٩٦٨ برقم (١٣٣١)، وأحمد ٤/٣٠ برقم (٢١٢٦).
(٨) أخرجه البخاري عن ابن عمر ١/٨٨ برقم (٣٩٧)، وأحمد ٩/٣٢٦ برقم (٥٤٤٩).
(٩) أخرجه عبدالرزاق ٣/١٠٧، برقم (٤٩٥٤)، وابن أبي شيبة ٢/٩٩، برقم (٦٩٤٥).

يقول: قنتَ[١]، فهذه شهادة عليه أنَّه قنت. وحديث أنس: لم يأنِ لرسول الله ﷺ أن يخضب[٢]، وقوم يقولون: قد خضب[٣]، فهذه شهادة على الخضاب، فالذي شهد على النبي ﷺ، فهو أوكد[٤]...).

وذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أنَّ ما انفرد به الواحد منهم كان مردودًا...وقد رُوي عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ نحو هذا في رواية الأثرم وإبراهيم ابن الحارث[٥]، والمرُّوذي[٦]: إذا تبايعا فخَيَّر أحدهما صاحبه بعد البيع، فهل يجب؟ فقال: (هكذا في حديث ابن عمر)، قيل له: أتذهب إليه؟ (قال: لا، أنا أذهب إلى الأحاديث الباقية، الخيار لهما ما لم يتفرقا، ليس فيها شيء من هذا). فقد اطّرح رواية ابن عمر بزيادتها؛ لأنَّ الجماعة ما نقلوها، وإنما تفرَّد بها ابن عمر.

وقال في رواية أبي طالب[٧]: (كان الحجاج بن أرطاة[٨] من الحفاظ)، قيل له: فلمَ هو عند الناس ليس بذاك؟ قال: (لأنَّ في حديثه زيادةً على حديث الناس، ما يكاد له حديث إلا فيه زيادة)»[٩].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

إذا انفرد ثقة بزيادة عن باقي الرُّواة، ولا تخالف الزَّيادة ما رواه جماعة الثقات، فبيَّن القاضي أن عن أحمد في هذه الحالة روايتين:

(١) منها حديث البراء بن عازب، أخرجه مسلم ١/٤٧٠، برقم (٦٧٨)، وأحمد ٣٠/٦٠٩، برقم (١٨٦٦١).

(٢) أخرجه البخاري ٧/١٦٠ برقم (٥٨٩٥)، ومسلم ٤/١٨٢١، برقم (٢٣٤١)، وأحمد ٢٠/٣٤٥، برقم (١٣٠٥١).

(٣) منها عن ابن عمر، أخرجه أبو داود ٤/٨٦، برقم (٤٢١٠)، والنسائي ٨/١٨٦ برقم (٥٢٤٤).

(٤) بحثت عنه في رسالة "مسائل الإمام أحمد في رواية عبدالملك الميموني في ربع العبادات" لماهر المعيقلي، ولم أجده.

(٥) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/٩٤، المقصد الأرشد ١/٢٢١.

(٦) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/٥٦، سير أعلام النبلاء ١٣/١٧٣.

(٧) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/٣٩، المقصد الأرشد ١/٩٥.

(٨) انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء ٧/٦٩، تهذيب التهذيب ٢/١٩٦.

(٩) العدة ٣/١٠٠٤-١٠٠٧.

الأولى: قبول الزِّيادة؛ لأنَّ أحمد قبل بعض الزِّيادات، وقال: «مذهبنا في الأحاديث: إذا كانت الزِّيادة في أحدهما، أخذنا بالزيادة»، وقال: «الذي شهد على النبي ﷺ فهو أوكد».

الثانية: ردُّ الزيادة؛ لأنَّ أحمد لمَّا ردَّ بعض الزِّيادات قال: «أنا أذهب إلى الأحاديث الباقية»، «في حديثه زيادة على حديث الناس».

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطَّاب: "إذا روى اثنان خبرًا واحدًا، فذكر أحدهما فيه زيادةً لم يروها الآخر نظرنا، فإن رويا عن مجلسين كانا خبرين، وعُمل بالزِّيادة، وكانت مخصِّصة أو ناسخة.

وإن رويا ذلك عن مجلس واحد فهو خبرٌ واحد فإن... كان راوي الزِّيادة واحدًا وراوي النُّقصان واحدًا قُدِّم أشهرهما بالحفظ والضَّبط والثِّقة، وإن كانا سواء... فذكر شيخنا عن أحمد روايتين:

أحدهما: أنَّ الأخذ بالزِّيادة أولى، قاله في رواية أحمد بن القاسم الميموني...

والأخرى: الزيادة مطَّرحة، أومأ إليه في رواية المرُّوذي وأبي طالب...

وليس هذه الرِّواية في هذه الصُّورة، وإنَّما قالها أحمد في جماعة رووا حديثًا انفرد أحدهم بزيادة؛ فرجَّح رواية الجماعة، فأمَّا فيما ذكرنا من هذه الصورة، فلا أعلم عنه ما يدلُّ على اطِّراح الزِّيادة"[1].

ثانيًا: بيان الاعتراض.

اعترض أبو الخطَّاب على صورة من الصُّور التي تدخل في كلام القاضي، وهي:

(١) التمهيد ٣/١٥٣-١٥٥.

(ما لو روى اثنان متساويان في العدالة والضَّبط في الجملة عن مجلس واحد وذكر أحدهما زيادة)؛ فما ذكره القاضي من أنَّ لأحمد روايتين يشمل هذه الصُّورة، وليس كذلك، فإنَّ كلام أحمد في ردِّ الزِّيادة إنما ورد فيما لو انفرد الزَّائد عن جماعة؛ فإنَّه قال: «أنا أذهب إلى الأحاديث الباقية»، وقال: «في حديثه زيادة على حديث الناس»، فتبيَّن أن الرِّواية الثانية لا تقابل الأولى، وإنما وردت الثانية في حالة خاصَّة.

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن عقيل: "ذهب جماعة من أصحاب الحديث إلى أَنَّ التفرُّد بالرِّواية عن الجماعة مردود، وأبدًا يقولون في الردِّ: تفرَّد به فلان، وعن أحمد مثله، فيكون في المسألة روايتان، لأنَّه قال في الحجَّاج بن أَرْطاة: هو مِن الحفَّاظ، قالوا له: فَلِم هو عند النَّاس ليس بذاك؟ قال: لأنَّ في حديثه زيادةً على حديث النَّاس، ما يكاد له حديثٌ إلاَّ فيه زيادة"(١).

وقال الطُّوفي: "قال القاضي أبو يعلى: فيه مع التساوي روايتان"(٢)، ولم يُشر لاعتراض أبي الخطَّاب، ومثله صنع ابن المبرد(٣).

وحكى تقي الدين ابن تيمية كلام القاضي، وأشار إلى اعتراض أبي الخطَّاب، ثم قال: «هذه المسألة ذات شُعب واشتباه بغيرها»(٤)، ثم حكى تفصيلًا في المسألة، ثم قال: «وكلام أحمد وغيره في هذه الأبواب مبنيٌّ على التفصيل»(٥)، من غير أن يبيِّن رأيه من خصوص ما اعترض به أبي الخطَّاب.

(١) الواضح ٦٧/٥.
(٢) شرح مختصر الروضة ٢٢٤/٢.
(٣) انظر: شرح غاية السول ٢٣٩، مقبول المنقول ١٧٦.
(٤) المسودة ٥٩٢/١.
(٥) المصدر نفسه ٥٩٤/١.

وقال ابن مفلح: «قال أبو الخطَّاب: إن استوى العدد قُدِّم بزيادة حفظ وضبط وثقة، فإن استويا فذكر شيخنا روايتين، ثم ضعَّف مأخذ رواية عدم القبول»[1].

وذكر الجراعي[2]، والمرداوي[3] قريبًا من كلام ابن مفلح.

فخلاصة ما تقدَّم أنَّه قد وافق القاضي ابنُ عقيل، وأقرَّ القاضي الطَّوفيُّ وابنُ المبرد، وخالف القاضي أبو الخطَّاب، ويظهر أنَّه قد أقرَّ أبا الخطاب: ابن مفلح، والجراعي، والمرداوي، ووافق ابنُ تيمية أبا الخطَّاب في مخالفة تخريج القاضي في الجملة.

المطلب الخامس
التَّرجيح

الذي يظهر أن كلام القاضي صحيح، والقاضي لم يتعرض في كلامه للصورة التي ذكرها أبو الخطَّاب وبنى عليها الاعتراض، وهي: (ما لو روى اثنان متساويان في العدالة والضَّبط في الجملة عن مجلس واحد وذكر أحدهما زيادة).

فكلام القاضي فيما لو خالف ثقةُ الجماعةَ، وفيها روايتان عن أحمد:

فأما قبول الزِّيادة في هذه الصُّورة فإنه داخل في عموم قوله: «مذهبنا في الأحاديث إذا كانت الزيادة في أحدهما أخذنا بالزِّيادة»، وجاء التَّصريح بخصوص هذه الصورة في قوله: «الذي شهد على النبي ﷺ فهو أوكد"؛ فإنِّه ذكر ذلك بعد قوله: "ابن عمر يقول... وغيره يقول، وحديث أنس: لم... يخضب، وقوم يقولون: خضب".

وأما ردُّ الزِّيادة في هذه الصُّورة فإنَّه قد نصَّ على عين هذه الصُّورة -وهي

(١) أصول ابن مفلح ٢/٦١١-٦١٢.
(٢) انظر: شرح المحتصر ٢/٢٩١.
(٣) انظر: التحبير ٥/٢١٠١.

مخالفة الجماعة- إذ قال: «أنا أذهب إلى الأحاديث الباقية»، وقال: «في حديثه زيادة على حديث الناس»، فتحصَّل أنَّ لأحمد في حكم زيادة الثِّقة على جماعة من الثقات روايتين.

وأما أبو الخطَّاب فإنَّه قد اعترض على صورة لم يتعرض لها القاضي. والله أعلم.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يظهر أنَّ اعتراض أبي الخطَّاب لا أثر له، وأنَّ الخلاف صوريٌّ؛ إذ كلامُ أبي الخطَّاب لم يتوارد مع كلام أبي يعلى في صورة واحدة؛ فالقاضي لم يتعرَّض في كلامه للصُّورة التي ذكرها أبو الخطَّاب، وبنى عليها اعتراضه، وهي: «ما لو روى اثنان متساويان في العدالة والضَّبط في الجملة عن مجلس واحد وذكر أحدهما زيادة»، وإنَّما كلام القاضي فيما لو خالف ثقةٌ الجماعةَ، وفيها روايتان عن أحمد.

المبحث السابع
الاعتراض في مسألة جواز التَّعبد بالقياس

المطلب الأول
بيان المسألة

جرى الخلاف في التَّعبد بالقياس في الشرعيات على قولين:

القول الأول: ثبوت التَّعبد به، وهو قول الجماهير(١)، ومنهم القاضي أبو يعلى(٢)، وأبو الخطاب(٣).

القول الثاني: منع التعبد به، وهو قول النَّظَّام(٤)، وجماعة من أهل الظاهر(٥).

ثم القائلون بإثباته اختلفوا في طريق ثبوته، فقال الأكثرون: بدليل الشرع(٦)، وقال أبو الحسين البصري: ثبت بالعقل(٧)، وقال أبو الخطَّاب: ثبت بهما معًا(٨).

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

(١) انظر: أصول السرخسي ١١٩/٢، إحكام الفصول ٥٣١، التمهيد ٣٦٦/٣، البحر المحيط ١٦/٥، التحبير ٣٤٧٥/٧.

(٢) انظر: العدة ١٢٨٠/٤.

(٣) انظر: التمهيد ٣٦٥/٣.

(٤) انظر: شرح العمد ٢٨١/١، المعتمد ٢٣٠/٢، البحر المحيط ١٦/٥.

(٥) انظر: الإحكام لابن حزم ٥٥/٧، البحر المحيط ١٦/٥.

(٦) انظر: البحر المحيط ١٦/٥.

(٧) انظر: المعتمد ٢/ ٢١٠، ٢١٤-٢١٥.

(٨) انظر: التمهيد ٣٦٥/٣.

قال أبو يعلى: "القياس الشرعي يجوز التَّعبد به، وإثبات الأحكام الشرعيَّة من جهة العقل والشَّرع، نصَّ على هذا رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية بكر بن محمد[1] عن أبيه فقال: (لا يستغني أحد عن القياس)... وقد استعمل هذا في كثير من مسائله فقال في رواية ابن القاسم: (لا يجوز الحديد والرَّصاص متفاضلًا، قياسًا على الذهب والفضة).

وقد قال أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية الميموني: (يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المجْمَل، والقياس)، وهذا محمول على استعمال القياس في معارضة السُّنَّة، فإنَّه لا يجوز"[2].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

بيَّن القاضي أنَّ الإمام أحمد يقول بجواز التَّعبد بالقياس، وقد نصَّ على ذلك وعمل به، فقال: «لا يستغني أحد عن القياس»، وعمل به في كثير من المسائل.

وأما قوله: «يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المجْمَل، والقياس» فهو محمول على القياس المعارض للسنَّة؛ والباعث على هذا التَّأويل: الجمع بين نصوص أحمد وفعله.

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطاب: "ذهب النَّظَّام... إلى أنَّه لا يجوز التَّعبد به عقلًا ولا شرعًا، وقد أومأ أحمد إلى هذا في رواية الميموني، فقال: (يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين، المجمل والقياس)، وتأوَّله شيخنا: على أنَّ المراد به: استعمال القياس في معارضة السُّنَّة، والظاهر خلافه"[3].

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١/١١٩.

(٢) العدة ٤/١٢٨٠-١٢٨١.

(٣) التمهيد٣/٣٦٧-٣٦٨.

ثانيًا: بيان الاعتراض.

بيَّن أبو الخطَّاب أنَّ ظاهر قول الإمام أحمد -"يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين، المجمل والقياس"- يومئ إلى عدم جواز التَّعبد بالقياس، وبيَّن أنَّ شيخه أبا يعلى لـمَّا حمل هذا النصَّ على القياس المعارض للسنَّة قد خالف الظَّاهر.

ووجه مخالفة الظَّاهر أنَّ أحمد عمَّم بذكر «القياس»، ولم يورد مخصَّصًا، وليس الكلام واردًا في سياق خاصٍّ، فيبقى اللفظ على عمومه؛ إذ العامُّ ظاهرٌ في الاستغراق.

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال ابن عقيل: "يجوز التعبُّد بالقياس في الشَّرعيات عقلًا وشرعًا، نصَّ عليه أحمد... وكلامُ أحمدَ بالعمل بالقياس كثير... وجميع ما حُكي عنه من ذمِّ الرَّأي إنَّما أراد به مع معارضة السُّنَّة له؛ ليجتمع قولاه، يوضِّح هذا قوله في رواية أبي الحارث: وما نصنع بالرَّأي وفي الحديث غُنيةٌ عنه؟"[1].

وقال ابن قدامة: "ذهب أهل الظَّاهر والنَّظَّام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلًا ولا شرعًا، وقد أومأ إليه أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، فقال: (يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس)، وتأوَّله القاضي على قياس يخالف به نصًّا"[2].

قال المجد ابن تيمية: "قال أحمد في رواية الميموني: (يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس). وهذا محمول على القياس في معارضة السُّنَّة، ذكره القاضي وابن عقيل، وصرَّح بذلك في رواية أبي الحارث فقال: (ما يُصنع بالرَّأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟)، وقال في رواية الميموني: (سألت الشَّافعي عن القياس، فقال: عند الضَّرورة)، وأعجبه ذلك"[3].

(١) الواضح ٥/٢٨٢.

(٢) روضة الناظر ٣/٨٠٦- ٨٠٧.

(٣) المسودة ٢/٧١٠.

قال الطُّوفي: "قد أومأ أحمد إلى مذهب النَّظَّام في إنكار القياس، فقال: (يجتنب المتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المجمل، والقياس)، وحُمل إنكار أحمد على قياس خالف نصًا... لأنَّه حينئذ يكون فاسد الاعتبار، كذلك تأوَّله القاضي، وهو تأويل صحيح"(١).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في سياق تحذيره من اتباع المجمل: "ولهذا قال أحمد: (يحذر المُتكلِّم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس)، وقال: (أكثر ما يخطئ النَّاس من جهة التَّأويل والقياس)، يريد بذلك ألا يحكم بما يدلُّ عليه العامُّ والمطلق قبل النَّظر فيما يخصُّه ويقيِّده، ولا يعمل بالقياس قبل النَّظر في دلالة النُّصوص هل تدفعه؟ فإنَّ أكثر خطأ النَّاس تمسُّكهم بما يظُنُّونه من دلالة اللَّفظ والقياس؛ فالأمور الظَّنِّيَّة لا يعمل بها حتَّى يُبحث عن المعارض بحثًا يطمئنُّ القلب إليه وإلَّا أخطأ من لم يفعل ذلك... ولهذا جُعل الاحتجاج بالظَّواهر مع الإعراض عن تفسير النَّبي ﷺ وأصحابه طريق أهل البدع... وكذلك التَّمسُّك بالأقيسة مع الإعراض عن النُّصوص والآثار طريق أهل البدع، ولهذا كان كلُّ قول ابتدعه هؤلاء قولًا فاسدًا وإنَّمَا الصَّواب من أقوالهم ما وافقوا فِيه السَّلف من الصَّحابة والتَّابعين لهم بإحسان"(٢).

فيستفاد من كلام شيخ الإسلام هنا أن كلام الإمام أحمد في ذم القياس محمول على العمل بالقياس قبل النظر في النصوص، أو العمل بالقياس مع الإعراض عن النصوص.

وقال ابن مفلح معلِّقًا على نصِّ أحمد: "حمله القاضي وابن عقيل على قياس عارض سنَّة. قال أبو الخطَّاب: والظاهر خلافه"(٣).

قال الجراعي: "القائل بجوازه عقلًا قال: وقع شرعًا، إلا داود وابنه، وأومأ إليه إمامنا، وحُمِل على قياس يخالف نصًّا"(٤).

(١) شرح مختصر الروضة ٣/٢٤٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٧/٣٩٢، وانظر: ١٧/٣٥٥.

(٣) أصول ابن مفلح ٣/١٣١٠- ١٣١١.

(٤) شرح المختصر ٣/٢٧٩.

ونقل المرداوي كلام ابن رجب في آخر شرح التِّرمذي، ومنه: «قال أحمد للميموني: خصلتان ينبغي أنْ يتهيَّب الكلام: المجمل والقياس، فمن تكلَّم في الفقه يجتنبهما فإنِّي أراهما يحملان الرَّجل على ما يُرغب له عنه. انتهى.

قال ابن رجب: "فتنازع أصحابنا في معناه: فقال بعض المتقدِّمين والمتأخرين كأبي الخطَّاب وغيره: هذا يدل على المنع من استعمال القياس في الأحكام الشَّرعيَّة بالكُلِّيَّة".

وأكثر الأصحاب لم يُثبتوا عن أحمد في العمل بالقياس خلافًا كابن أبي موسى[1]، والقاضي، وابن عقيل وغيرهم). قال ابن رجب: (وهو الصَّواب).

(ثمَّ منهم من قال: أمرُه باجتناب القياس إنَّما أراد به القياس المخالف للنَّصِّ. وهذا ضعيف، ولأجل ضعفه حمل أبو الخطَّاب الرِّواية على نفي القياس جملة).

قال ابن رجب: "والصَّواب أنَّه أراد اجتناب العمل بالقياس قبل البحث عن السُّنن والآثار، وعن القياس قبل إحكام النَّظر في استجماع شروط صحَّته، كما يفعله كثير من الفقهاء، ويدل على هذا وجوه)، وذكرها"[2].

وقال ابن المبرد: "القائل بجوازه عقلًا قال: واقع شرعًا، خلافًا لجماعة منهم، وأومأ إليه إمامنا، وحُمل على قياس خالف نصًّا"[3].

وقال ابن النَّجَّار: "وعلى القول بالجواز وقع شرعًا... ومنعه داود... وهو رواية عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وحملها القاضي وابن عقيل على قياس خالف نصًّا، وابن رجب على من لم يبحث عن الدليل أو لم يُحصِّل شروطه"[4].

فالخلاصة أنه قد وافق أبا يعلى: ابنُ عقيل، وابنُ قدامة، والمجدُ ابن تيمية،

(١) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ١٨٢/٢، المقصد الأرشد ٣٤٢/٢.

(٢) التحبير ٣٤٨٠/٧-٣٤٨١.

(٣) مقبول المنقول ٢٢٠، وبنحوه في: شرح غاية السول ٤٠٠.

(٤) شرح الكوكب المنير ٢١٣/٤-٢١٤.

والطُّوفي، وكذا وافقه تقي الدين ابن تيمية وابن رجب على التأوُّل في الجملة، لكنهما حملا نصَّه على وجه آخر.

ووافق أبا الخطاب: الجراعيُ، وابن المبرد، وابن النَّجَّار.

المطلب الخامس
التَرجيح

الأقرب هو أن كلام الإمام أحمد في اجتناب القياس ليس على ظاهره، وأنه متأوَّل، والدَّاعي لهذا التَّأويل: سياق رواية الميموني، وكذا الجمع بين نصوصه.

أما دلالة السِّياق فمن وجهين:

أحدهما: أنه قال: «خصلتان ينبغي أنْ يتهيَّب: الكلام المُجمل والقياس، فمن تكَّلم في الفقه يجتنبهما»؛ فعبَّر بالتَّهيُّب أولًا، ثم بنى الاجتناب عليه، فبات الاجتناب لمن لم يسلك جادَّة التَّهيُّب؛ إما لقصور علمه، أو تقحُّمه القياس مع وجود النَّصِّ.

الثاني: أنَّه علَّل اجتناب القياس والمجمل فقال: «فَإِنِّي أراهما يحملَانِ الرَّجل على ما يُرغب لَهُ عَنهُ»، فأمره بالاجتناب لا لفسادهما في أنفسهما، بل سدًّا للذَّريعة، وما يمنع سدًّا للذَّريعة يباح للحاجة.

وأما الجمع بين نصوصه وأفعاله؛ فإنَّه قد عمل بالقياس في الكثير من المسائل، وقال: «لا يستغني أحد عن القياس».

وأما وجه التَّأويل فالأقرب أنَّ مراده بالاجتناب: البعد، بحيث لا يُستعمل إلا عند الحاجة، وليس مراده التَّرك مطلقًا. يؤيده قوله في رواية أبي الحارث: «ما يُصنع بالرَّأي والقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه؟!»، وقال في رواية الميموني: «سألت الشَّافعي عن القياس، فقال: عند الضَّرورة»، قال الميموني: «وأعجبه ذلك». والله أعلم.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يقتصر أثر الاعتراض في أنه هل يُنسب إلى الإمام أحمد قولٌ بعدم حجية القياس أو لا؟ فذهب بعض الحنابلة بناءً على هذه الرِّواية إلى أنه ينسبُ للإمام أحمد قولٌ بالمنع من استعمال القياس في الأحكام الشرعيَّة بالكليَّة[١]، وأكثر الحنابلة لم يثبتوا عن أحمد خلافًا في العمل بالقياس[٢]، وجمعوا بين هذه الرِّواية وغيرها كما تقدَّم.

وأمَّا في فروع المذهب الحنبلي فلا يُلفى أثرٌ للقول بإنكار القياس، ولم يرَ الحنابلة في هذه الرِّواية مانعًا من القياس، واعتمدوا القياس أصلًا من أصول أحمد[٣].

(١) انظر: التحبير ٧/ ٣٤٨٠.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣) انظر: أصول مذهب أحمد للتركي ٦٢١، ٦٢٤، روايات الإمام أحمد الأصولية ٢/ ٦٠٣.

المبحث الثامن
الاعتراض في مسألة حُجِّيَّة الاستحسان

المطلب الأول
بيان المسألة

اختلف الأصوليون في الاستحسان، فاحتجَّ به الحنفيَّة[١]، وأنكره الجمهور[٢]؛ لاعتقادهم أنَّه ليس دليلًا، وفُسِّر على هذا بأنَّه: «دليل ينقدح في نفس المجتهد وتقصر عنه عبارته»[٣].

فإنْ ظهر أنَّ الاستحسان يؤول إلى أحد الأدلَّة الأخرى المعتبرة لم يبقَ نزاع، وعاد الأمر إلى تحقيق المناط بترجيح أقوى الدَّليلين عند التَّعارض[٤].

قال أبو الحسين البصري: « اعلم أنَّ المحكيَّ عن أصحاب أبي حنيفة القول بالاستحسان وقد ظنَّ كثير ممن ردَّ عليهم أنَّهم عنوا بذلك الحكم بغير دلالة، والذي حصَّله متأخرو أصحاب أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ هو أنَّ الاستحسان عدول في الحكم عن طريقة إلى طريقة هي أقوى منها، وهذا أولى مما ظَنَّه مخالفوهم؛ لأنَّه الأليق بأهل العلم، ولأنَّ أصحاب المقالة أعرف بمقاصد أسلافهم"[٥].

وعلى هذا فإن جميع المذاهب تُقرُّ بالاستحسان على أنه: العدول بحكم المسألة

(١) انظر: الفصول للجصاص ٢٢٣/٤، أصول البزدوي ٦١١.

(٢) انظر: الإحكام للآمدي ١٩٠/٤، تقريب الوصول ١٣٤، أصول ابن مفلح ١٤٦٣/٤، البحر المحيط للزركشي ٨٧/٦، رفع النقاب ٢٤٤/٦، شرح الكوكب المنير ٤٣٠/٤.

(٣) إيضاح الأسرار للخنجي ٦٣٨.

(٤) انظر: المصدر نفسه.

(٥) المعتمد ٢٩٥/٢.

عن نظائرها لطريقة هي أقوى منها[١]، وممن قرَّر ذلك القاضي أبو يعلى[٢]، وأبي الخطَّاب[٣].

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: "قد أطلق أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ القول بالاستحسان في مسائل... ونقل أبو طالب عن أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنَّه قال: (أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئًا خلاف القياس، قالوا: نستحسنُ هذا وندع القياس، فيَدَعون الذي يزعمون أنَّه الحقُّ بالاستحسان، وأنا أذهبُ إلى كلِّ حديث جاء، ولا أقيس عليه)، وظاهر هذا: إبطال القول بالاستحسان"[٤].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

أنكر الإمام أحمد على أصحاب أبي حنيفة عملهم بالاستحسان، حيث يتركون ما يرونه حقًا من الأدلَّة كالقياس، ويقدمون عليه الاستحسان.

ثم بيَّن الإمام أحمد أنَّه مخالف لهم في هذا، وأنَّه إن ثبت عنده دليلان عمل بهما، ولا يستحسن بأن يترك العمل بأحد النَّصَّين؛ لأجل قياس محل حكم أحد النَّصَّين على الآخر، كما يفعل أصحاب أبي حنيفة.

وقد بيَّن القاضي أبو يعلى أنَّ ظاهر هذا الإنكار من الإمام أحمد يدلُّ على إنكار الاستحسان، فلو كان الاستحسان حقًا لما أنكره عليهم.

(١) انظر: الفصول للجصاص ٢٢٣/٤، أصول ابن مفلح ١٤٦١/٤- ١٤٦٥، البحر المحيط للزركشي ٨٨/٦-٩١، رفع النقاب ٢٣٨/٦- ٢٣٩.

(٢) انظر: العدة ١٦٠٤/٥- ١٦٠٧.

(٣) انظر: التمهيد ٨٧/٤، ٩٢-٩٣، ٩٦-٩٧.

(٤) العدة ١٦٠٤/٥-١٦٠٥.

المطلب الثالث

بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

علَّق أبو الخطَّاب على قول شيخه: "ظاهر هذا يدل على إبطال الاستحسان» فقال: «عندي أنه أنكر عليهم الاستحسان من غير دليل؛ ولهذا قال: (يتركون القياس الذي يزعمون أنه الحق بالاستحسان)، فلو كان الاستحسان عن دليل ذهبوا إليه لم ينكره؛ لأنه حقٌّ أيضًا، وقال: (أنا أذهب إلى كلِّ حديث جاء ولا أقيس)، معناه: أنِّي أترك القياس بالخبر، هذا هو الاستحسان بالدليل"[1].

ثانيًا: بيان الاعتراض.

يرى أبو الخطَّاب أن كلام أبي يعلى لا يدلُّ على ما ذكره من إبطال مطلق الاستحسان، بل يدلُّ على أمر آخر، وهو الاستحسان من غير دليل، وهذا هو الاعتراض بقلب الدَّليل.

وعضَّد أبو الخطَّاب ما ذهب إليه بما ورد في سياق كلام أحمد من وجهين:

الأول: أنَّ الإمام أحمد قال: «يتركون القياس الذي يزعمون أنَّه الحقُّ بالاستحسان»، فقابل الاستحسان بالحقِّ، ومفهوم التَّقسيم هنا يدلُّ على أنَّ الاستحسان المذكور ليس حقًّا.

الثاني: أن الإمام أحمد قال: «أنا أذهب إلى كلِّ حديث جاء ولا أقيس»، فهذا يعني أنَّه يترك الدَّليل -الذي هو القياس- لدليل أولى منه، وهو الخبر، وهذا هو الاستحسان، فلمَّا بيَّن استحسان الحنفيَّة الفاسد؛ أعقب ذلك ببيان الاستحسان الصَّحيح الذي يذهب إليه.

(١) التمهيد ٤/٨٧- ٩٠.

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال تقي الدين ابن تيمية: "قال أحمد في رواية أبي طالب: (أصحاب أبي حنيفة إذا قالوا شيئًا خلاف القياس قالوا: نستحسن هذا وندع القياس. فيدعون ما يزعمون أنَّه الحقُّ بالاستحسان، وأنا أذهب إلى كلِّ حديث جاء ولا أقيس عليه).

قال القاضي: هذا يدل على إبطال القول بالاستحسان.

قال أبو الخطَّاب: وعندي أنَّه أنكر عليهم القول بالاستحسان بلا دليل؛ ولهذا قال: (يتركون القياس الذي يزعمون أنَّه الحقُّ بالاستحسان)، فلو كان الاستحسان عن دليل ذهبوا إليه لم ينكره؛ لأنَّه حقٌّ، وقال: (أنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس عليه) معناه: أنِّي أترك القياس بالخبر، وهذا هو الاستحسان بالدَّليل"(١).

وقال في موضع آخر مُعلّقًا على قول القاضي المتقدِّم: "مراد أحمد أنِّي أستعمل النُّصوص كلَّها، ولا أقيس على أحد النَّصَّين قياسًا يعارض النَّصَّ الآخر، كما يفعل من ذكره، فقد قاسوا على أحد النَّصَّين، ثم يُثبتون الاستحسان إما بالنَّصِّ أو غيره، والقياس عندهم من جنس العلَّة الصَّحيحة، فينقضون العلَّة التي يدَّعون صحَّتها بمجمل أو قياس معارض.

وهذا من أحمد يبيِّن أنَّه يُوجِب طرد العلَّة الصَّحيحة، وأنَّ انتقاضها بمُساويها من مخالف يُوجب فسادها؛ ولهذا قال: (لا أقيس على أحد النَّصَّين قياسًا ينقضه النَّصُّ الآخر)؛ فإن ذلك يدلُّ على فساد القياس، وهو يستعمل مثل هذا في مواضع..."(٢).

وقال: "العلَّة إن كانت مُستنبطة وخُصَّت بنصٍّ ولم يتبيَّن الفرق المعنوي بين صورة التَّخصيص وغيرها فهذا أضعف ما يكون، وهذا هو الذي كان ينكره كثيرًا الشافعي وأحمد وغيرهما على من يفعله من أصحاب أبي حنيفة وغيرهم، وكلام

(١) المسودة ٢/٨٣٥.

(٢) جامع المسائل ٢/١٦٧.

أحمد فيما تقدَّم أراد به هذا؛ فإن العلَّة السَّببية لم تُعلم صحَّتها إلا بالرَّأي، فإذا عارضها النَّصُّ كان مُبطلًا لها، والنَّصُّ إذا عارض العلَّة دلَّ على فسادها، كما أنَّه إذا عارض الحكم الثَّابت بالقياس دلَّ على فساده بالإجماع.

وأما إذا كانت العلَّة منصوصة وقد جاء نصٌّ بتخصيص بعض صور العلَّة فهذا مما لا ينكره أحمد... وهذا هو الذي قال أحمد فيه: (أنا أذهب إلى كلِّ حديث كما جاء ولا أقيس عليه). أي لا أقيس عليه صورة الحديث الآخر فأجعل الأحاديث متناقضة وأدفع بعضها ببعض، بل أستعملها كلَّها.

والذين يدفعون بعض النُّصوص ببعض يقولون: الصُّورتان سواءً لا فرق بينهما؛ فيكون أحد النَّصَّين ناسخًا للآخر"[1].

فظهر مما تقدَّم أنَّ ابن تيمية يقرُّ أبا الخطَّاب، ويرى أنَّ إنكار أحمد متعلِّق ببعض الصُّور.

وقال ابن مفلح معلقًا على رواية أحمد: "قال القاضي: هذا يدلُّ على إبطاله، وقال أبو الخطَّاب: أنكر استحسانًا بلا دليل، قال: ومعنى (أذهب إلى ما جاء ولا أقيس)، أي: أترك القياس بالخبر، وهو الاستحسان بالدَّليل"[2].

وذكر الجراعي[3]، والمرداوي[4]، وابن النَّجَّار[5] مثل كلام ابن مفلح.

وقال ابن المبرد: "أطلق أحمد القول به في مواضع... وعن أحمد ما يدلُّ على إبطاله"[6].

فالخلاصة أنه قد وافق القاضي ابنُ المبرد، ووافق أبا الخطَّاب تقيُّ الدين ابن تيمية.

(١) جامع المسائل ٢/١٨٧.
(٢) أصول ابن مفلح ٤/١٤٦٣.
(٣) انظر: شرح المختصر ٣/٣٩٧.
(٤) انظر: التحبير ٨/٣٨٢٢.
(٥) انظر: شرح الكوكب المنير ٤/٤٣٠.
(٦) مقبول المنقول ٢٣٢.

المطلب الخامس
التَّرجيح

الذي يظهر أنَّ اعتراض أبي الخطَّاب وجيه؛ وذلك أنَّ أحمد قال ذلك في سياق إنكاره على الحنفيَّة، ولم يذكر إنكاره للاستحسان ابتداءً، فإنكاره إنما هو عن أمر معهود؛ ولذا فإنَّ الألف واللام عهديَّة في قوله: "يتركون القياس الذي يزعمون أنَّه الحقُّ بالاستحسان".

ويعضِّد هذا أمران: سياق الكلام، وعمله بالاستحسان في مواضع.

فأما السِّياق فمن الوجهين اللذين أشار إليهما أبو الخطَّاب، وهما:

الأول: أنَّ الإمام أحمد قال: «يتركون القياس الذي يزعمون أنَّه الحقُّ بالاستحسان»، فقابل الاستحسان بالحقِّ، ومفهوم التَّقسيم هنا يدلُّ على أنَّ الاستحسان المذكور ليس حقًّا.

الثاني: أنَّ الإمام أحمد قال: "أنا أذهب إلى كل حديث جاء ولا أقيس"، فهذا يعني أنَّه يترك الدَّليل -الذي هو القياس- لدليل أولى منه، وهو الخبر، وهذا هو الاستحسان، فلمَّا بيَّن استحسان الحنفيَّة الفاسد؛ أعقب ذلك ببيان الاستحسان الصَّحيح الذي يذهب إليه.

وأما عمله بالاستحسان ففي مواضع عدَّة ذكرها القاضي في "العُدَّة"[1].

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يقتصر أثر الاعتراض في أنَّه هل يُنسب إلى أحمد قولٌ بعدم حجِّيَّة الاستحسان أو لا؟ فذهب القاضي بناءً على الرِّواية المتقدِّمة إلى أنَّه يُنسب لأحمد قولٌ بالمنع من

(١) العدة ٥/١٦٠٤-١٦٠٥.

الاستحسان، وأكثر الحنابلة لم يثبتوا عن أحمد خلافًا في العمل بالاستحسان[1]، وجمعوا بين هذه الرِّواية وغيرها كما تقدَّم.

والاستحسان على ما تقدم تفسيره ليس دليلًا مستقلًا، ولكنه من باب ترجيح الأدلَّة، وجميع الحنابلة يعملون بهذا، وينصُّون على أنَّه مذهب أحمد، وقد وردت عن أحمد عدَّة مسائل في الفروع يقول فيها بالاستحسان[2].

(١) انظر: أصول مذهب الإمام أحمد للتركي ٥٦٨-٥٧٥.

(٢) انظر: التحبير ٣٨١٨/٨-٣٨١٩، أصول مذهب الإمام أحمد للتركي ٥٧٥.

المبحث التاسع
الاعتراض في مسألة التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين

المطلب الأول
بيان المسألة

لا خلاف في أنَّ الأحكام العقليَّة تُدرك بالعقول، كما أنَّ الأحكام الشَّرعية التَّعبدية لا تُدرك إلا بالشَّرع، ولا خلاف في أن كل ما أمر به الشرع فهو حسن، وكل ما نهى عنه فقبيح[١].

ومحل الخلاف في مسألة التَّحسين والتَّقبيح: أنَّ الأفعال والأعيان هل في ذواتها حقائق متقرِّرة تستبع حُسنا وقُبحًا؟ وهل المجازاة على الأفعال -ثوابًا وعقابًا- تُعرف بالعقل[٢]؟

وقد اختلف أهل القبلة في التَّحسين والتَّقبيح على ثلاثة مذاهب:

الأول: إثبات التَّحسين والتَّقبيح العقليّين بإطلاق، وهو مذهب المعتزلة[٣].

الثاني: أن حُسْن الأفعال وقُبحها مستفاد من الشَّرع لا العقل، وهو مذهب الأشاعرة[٤].

الثالث: إثبات إدراك العقل لكنَّ ترتيب الأحكام يفتقر للشَّرع، وهو قول أهل السُّنَّة[٥].

(١) انظر: التحسين والتقبيح للشهراني ٣/٢٢١.
(٢) انظر: المصدر نفسه ٣/٢٢٢.
(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ٢٠٨-٢١٠، الفائق للخوارزمي ٤٦٢.
(٤) انظر: شرح المقاصد ٤/٢٨٢-٢٩٥، البحر المحيط ١/١٣٤-١٤٧.
(٥) انظر: فتاوى ابن تيمية ٣/١١٤-١١٥، ٨/٣٠٨-٣١٠، ٤٣٤-٤٣٦، التحسين والتقبيح للشهراني ٣/٢٢٤.

المطلب الثاني
بيان الرِّواية عند أبي يعلى

أولًا: نصُّ أبي يعلى:

قال أبو يعلى: «كلام أبي الحسن -أي التميمي- يقتضي أنَّ العقل يُوجب ويُقَبِّح، وقد ذكرنا في الجزء الأول من المعتمَد[1] خلاف هذا... وبينَّا قول أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية عبدوس بن مالك[2]: «ليس في السُّنَّة قياس، ولا يضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول، إنما هو الاتِّباع»[3].

ثانيًا: بيان الرِّواية.

بين القاضي أنَّ قول أحمد هو أنَّ العقل لا يُوجِب ولا يُقبِّح؛ لأنَّه ذكر أنَّ السُّنَّة لا تُدرك بالعقول، وإنما هي اتِّباعٌ، والاتِّباع إنَّما يكون لما ورد في الشَّرع.

فمستند تخريج القاضي «لازم قول المجتهد»؛ فإذا كانت الأحكام لا تدرك بالعقول؛ فيلزم منه أنَّ العقل لا يُحسِّن أو يقبِّح حينئذٍ، فالحكم للشِّرع؛ لأنَّ الأحكام لا تدرك بالعقول.

المطلب الثالث
بيان اعتراض أبي الخطَّاب

أولًا: نصُّ الاعتراض:

قال أبو الخطَّاب: «اختلف أصحابنا رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ هل في قضايا العقل حظر وإباحة...

(١) لم أقف على ما أشار إليه القاضي في مختصر المعتمد المطبوع، وأما الأصل وهو المعتمد في أصول الدين للقاضي فمفقود، وقد وقال القاضي في مقدمة المختصر: "سألتموني أحسن الله توفيقكم اختصار مقدمة في أصول الدين من كتابنا المعتمد".

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢٤١/١، المقصد الأرشد ٢٨١/٢.

(٣) العدة ١٢٥٩/٤.

وقال شيخنا: ليس في قضايا العقل ذلك، وإنّما يُعلم ذلك من جهة الشَّرع، وتعلَّق بقول أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رواية عبدوس بن مالك العطَّار: (ليس في السُّنَّة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال، ولا تُدرك بالعقول، وإنَّما هو الاتِّباع)، وهذه الرِّواية إن صحَّت عنه فالمراد بها الأحكام الشَّرعية التي سنَّها الرسول ﷺ وشَرَعها"[1].

ثانيًا: بيان الاعتراض.

اعترض أبو الخطَّاب على شيخه بقلب الدليل، وذلك بأنَّه بيَّن أنَّ كلام أحمد لا يدلُّ على الصُّورة التي ذكرها في التَّحسين والتَّقبيح، بل يدل على صورة أخرى، وهي الأحكام الشَّرعية الثَّابتة في النُّصوص الشَّرعية؛ فإنَّها تؤخذ بالتَّسليم والاتِّباع، ولا تعارَض بالعقول، والعقول لا تدرِك أغوارها وأسرارها.

وهذا المعنى الذي ذكره أبو الخطَّاب يشمل الأحكام المعقولة المعنى والتعبديَّة معًا[2].

المطلب الرابع
موقف الحنابلة من الرِّواية

قال تقي الدين ابن تيمية: "قول أحمد: (لا تدركها العقول) أي: أنَّ عقول الناس لا تدرك كلَّ ما سنَّه رسول لله ﷺ؛ فإنَّها لو أدركت ذلك لكان علم الناس كعلم الرَّسول، ولم يُرِد بذلك أنَّ العقول لا تعرف شيئًا أُمر به ونُهي عنه، ففي هذا الكلام الرَّدُّ ابتداءً على من جعل عقول الناس معيارًا على السُّنَّة، وليس فيه ردٌّ على من يجعل العقول موافقة للسُّنَّة"[3].

قال ابن مفلح: "العقل لا يُحسِّن ولا يُقبِّح، ولا يُوجب ولا يُحرِّم عند أكثر

(١) التمهيد ٤/٢٩٤-٢٩٥.

(٢) قارن مع: التحسين والتقبيح للشهراني ١/٣٢٣.

(٣) درء التعارض ٩/٥١.

أصحابنا... والقاضي، وتعلَّق -أي القاضي- بقول أحمد: (ليس في السُّنَّة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تُدرَك بالعقل، وإنَّما هو الاتِّباع). وردَّه أبو الخطَّاب بأنَّه إن صحَّ عنه فالمراد به الأحكام الشرعيَّة"[1].

وذكر الجراعي قريبًا من كلام ابن مفلح[2].

قال المرداوي بعد أن ساق كلام القاضي: «قال الشَّيخ تقي الدين: (ليس في هذا الكلام ما ينفي وجوب المعرفة ولا التَّفكر قبل الرِّسالة، وإنَّما فيه: أنَّ مخبرات الرَّسول لا تقف على العقول، خلافًا للمعتزلة). وقال أبو الخطَّاب: (إنْ صحَّت هذه الرِّواية، فالمراد بها: الأحكام الشَّرعيَّة التي سنَّها الرَّسول ﷺ وشَرَعها) "[3].

وقال ابن النَّجَّار: "العقل لا يحسِّن ولا يقبِّح، ولا يوجِب ولا يحرِّم عند الإمام أحمد... قال الإمام أحمد: ليس في السُّنَّة قياس، ولا تُضرب لها الأمثال، ولا تُدرَك بالعقل، وإنما هو الاتِّباع"[4].

فالخلاصة أنَّه قد وافق القاضيَ ابنُ النَّجَّار، ووافق أبا الخطَّاب تقيُّ الدين ابن تيمية.

المطلب الخامس
التَّرجيح

الأقرب توجُّه اعتراض أبي الخطَّاب؛ فكلام الإمام أحمد ورد في الرَّدِّ على من جعل عقول الناس معيارًا على السُّنَّة لا في مطلق الأحكام؛ لأنَّه قال: «ليس في السُّنَّة قياس»، وهذه الصُّورة تختلف عن مسألة القاضي. والله أعلم.

(١) أصول ابن مفلح ١/١٤٩.
(٢) شرح المختصر ١/٢٩٥.
(٣) التحبير ٢/٧١٦- ٧١٧.
(٤) شرح الكوكب المنير ١/٣٠١.

المطلب السادس
أثر الاعتراض

يظهر أثر هذا الاعتراض في بيان مذهب الإمام أحمد في التَّحسين والتَّقبيح العقليَّين، فهل يصحُّ أن يؤخذ مذهبه من هذه الرِّواية فيُنسب إليه نفي التَّحسين والتَّقبيح أو لا[1]؟

والفروع المترتِّبة على الخلاف في الحُسن والقُبح كثيرة جدًّا، لكنَّ هذه الكثرة إنَّما تتوَّلد مع القائل بإثبات التَّحسين والتَّقبيح كما هو مذهب المعتزلة[2].

أما إن قيل بأنَّ حُسْن الأفعال وقُبحها مستفاد من الشَّرع لا العقل -كما هو مذهب الأشاعرة- أو قيل بإثبات إدراك العقل لكنَّ ترتيب الأحكام يفتقر للشَّرع -كما هو قول أهل السُّنَّة- فحينها يظهر الأثر الأصولي والفقهي في المسائل المتعلِّقة بتعليل الأحكام وابتنائها على المصلحة[3].

والله أعلم.

(١) انظر: التحسين والتقبيح العقليان للشهراني ١/٣١٩-٣٢٣.

(٢) انظر أثر الخلاف في قاعدة التحسين والتقبيح في المصدر نفسه ١/٤٧٩-٢/٥٣٤.

(٣) انظر أثر التحسين والتقبيح على مسألتي التعليل والاستصلاح في المصدر نفسه ٢/٢٧٨، ٣٢٤، السببية عند الأشاعرة ٣٤٨- ٣٥٢.

الخاتمة

ظهرت لي من خلال هذا البحث النتائج التالية:

أولًا: اعترض أبو الخطَّاب على ما خرَّجه أبو يعلى للإمام أحمد من أنَّ الآمر يدخل في عموم ما يأمر به، واعتراض أبي الخطَّاب راجحٌ؛ لأنَّ هذا التَّخريج إنَّما يتمُّ لو كان التَّعارض المذكور حاصلًا في حقِّه ﷺ، ولكن التَّعارض حاصلٌ في حقِّ مَن بعده ﷺ لا في حقِّ نفسه، ويتفرَّع على ذلك أنَّه هل يُنسب إلى الإمام أحمد أنَّ الآمر داخل في الأمر؟ وتتفرَّع على ذلك فروع.

ثانيًا: اعترض أبو الخطَّاب على ما خرَّجه أبو يعلى للإمام أحمد من وجوب القدر الزَّائد على أقلِّ ما ينطلق عليه القدر الواجب؛ واعتراض أبي الخطَّاب راجح؛ لأربعة أوجه تقدَّم ذكرها، ويتفرَّع على ذلك أنَّه هل يُنسب لأحمد وجوب ما زاد على أقلِّ القدر الواجب؟ وتتفرَّع على ذلك فروع.

ثالثًا: اعترض أبو الخطَّاب على استفادة أبي يعلى تخصيصَ العامِّ بقول الصَّحابي من نصِّ أحمد في رواية صالح وأبي الحارث، وما ذكره أبو يعلى أرجح؛ لظهور كون الألف واللام جنسيَّة من جهة السِّياق، ويقتصر أثر الخلاف على صحَّة استمداد مذهب أحمد من هذه الرِّواية المعيَّنة.

رابعًا: اعترض أبو الخطَّاب على تأوُّل أبي يعلى قولَ أحمد في تعارض العامِّ والخاصِّ: "الأخير أولى أن يؤخذ به"، وعلى ذلك بيَّن أنَّ لأحمد روايةً بالعمل بالمتأخِّر مطلقًا، واعتراضه راجح، ويتفرَّع على ذلك أنَّه هل يُنسب لأحمد رواية بالعمل بالمتأخر مطلقًا؟ وتتفرَّع على ذلك فروع.

خامسًا: اعترض أبو الخطَّاب على تأوُّل أبي يعلى قولَ أحمد فيمن يأخذ الأجر على الحديث بعدم الرَّدِّ بحمْلِه على الورع، وبيَّن أبو الخطَّاب أن رواية الرَّواي تردُّ؛

لانخرام المروءة، ويتفرَّع على ذلك حكم رواية من أخذ أجرة على التَّحديث عند أحمد؛ كرواية هشام بن عمَّار.

سادسًا: اعترض أبو الخطَّاب على استفادة أبي يعلى من بعض نصوص أحمد روايةً باطِّراح زيادة الثِّقة، وبيَّن أنَّه يدخل في ذلك حال التساوي، بينما كلام أحمد قد ورد فيما لو انفرد الزَّائد عن جماعة، والذي يظهر أنَّ كلام القاضي صحيح؛ فالقاضي لم يتعرَّض للصُّورة المُعترض عليها، فكلامه عما لو خالف ثقةٌ الجماعة، وعليه فالخلاف صوريٌّ؛ إذ الخلاف لم يتوارد على محلٍّ واحد.

سابعًا: اعترض أبو الخطَّاب على تأوُّل أبي يعلى قولَ أحمد في إنكار القياس وحملِه على ما عارض النصَّ؛ وجعل أبو الخطَّاب للإمام أحمد رواية ثانية بإنكار القياس، والرَّاجح صحَّة تأوُّل القاضي لدلالة السِّياق، وللجمع بين نصوص أحمد، ويقتصر أثر الاعتراض في أنَّه هل يُنسب إلى الإمام أحمد قولٌ بعدم حجِّية القياس أو لا؟ وأمَّا في الفروع فلا أثر.

ثامنًا: اعترض أبو الخطَّاب على استفادة أبي يعلى إبطال الاستحسان من رواية أبي طالب عن أحمد، وبيَّن إنكار أحمد ورد في الاستحسان من غير دليل؛ بقرينة السِّياق، والظَّاهر أنَّ اعتراض أبي الخطَّاب صحيح؛ لأنَّ إنكار أحمد ورد في سياق ذمِّ الاستحسان الفاسد، لا في مطلق الاستحسان، لكن يقتصر أثر الاعتراض في أنَّه هل يُنسب إلى أحمد قولٌ بعدم حجِّيَّة الاستحسان أو لا؟ أمَّا في الفروع فجميع الحنابلة يعملون بالاستحسان بمعنى ترجيح أقوى الدَّليلين وينصُّون على أنَّه مذهب أحمد.

تاسعًا: اعترض أبو الخطَّاب على نسبة أبي يعلى لأحمد نفي التَّحسين والتَّقبيح بناءً على ما ورد في رواية عبدوس، وبيَّن أنَّ كلام أحمد لم يرد في التَّحسين والتَّقبيح، وإنما ورد لبيان وجوب تسليم العقول للنُّصوص، واعتراض أبي الخطَّاب راجح؛ بدليل السِّياق، ويظهر أثر هذا الاعتراض في مدى صحَّة أَخْذِ مذهب أحمد من هذه الرِّواية في نفي التَّحسين والتَّقبيح.

وصلَّى الله وسلَّم على نبينا محمد.

قائمة المصادر والمراجع

١. أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، د. مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٢هـ.

٢. إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت: ٤٧٤هـ)، ت: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، ت: أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ، مكتبة البخاري، القاهرة.

٤. الإحكام في أصول الاحكام، لسيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت٦٣١هـ)، تعليق: عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ، دار الصميعي، الرياض.

٥. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمد سعيد البدري، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

٦. أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، لفخر الإسلام علي بن محمد البزدوي، تحقيق: أ.د سائد بكداش، دار السراج، المدينة المنورة، ط١، ١٤٣٦هـ.

٧. أصول السرخسي، تأليف أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت: ٤٩٠هـ)، تحقيق: د. رفيق العجم، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ، دار المؤيد، الرياض.

٨. أصول الفقه، لشمس الدين ابن مفلح الحنبلي (ت ٧٦٣)، تحقيق: أ.د فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٩. أصول مذهب الإمام أحمد دراسة أصولية مقارنة، د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

١٠. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب أحمد، لعلاء الدين

المرداوي (ت٨٨٥هـ)، ت: محمد حامد الفقي، مطبعة السُّنَّة المحمدية، القاهرة، ط١، ١٣٧٦هـ.

١١. إيضاح الأسرار في شرح المنهاج، لزين الدين الخنجي (ت٧٠٧هـ)، ت: محمد بن إبراهيم الكلثم، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة بالرياض عام ١٤٣٧هـ -١٤٣٨ هـ.

١٢. البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين محمد بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤)، ت: د.عبدالقادر العاني وآخرين، ط٢، ١٤١٣هـ، طبع وزارة الأوقاف بالكويت.

١٣. بديع النظام الجامع بين أصول البزدوي والإحكام، لابن الساعاتي مظفر الدين الحنفي (ت٦٩٤هـ)، ت: مصطفى الأزهري ومحمد الدمياطي، دار ابن القيم، الرياض، ط١، ١٤٣٥هـ.

١٤. البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ، دار الوفاء، المنصورة.

١٥. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، ت: بشار معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٦. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، لعلاء الدين علي بن سليمان المرداوي (ت: ٨٨٥ هـ)، ت: د.عبدالرحمن الجبرين ود. عوض القرني ود. أحمد السراح، ط١، ١٤٢١هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

١٧. التحسين والتقبيح العقليان وأثرهما في مسائل أصول الفقه، تأليف الدكتور عايض بن عبدالله الشهراني، دار كنوز إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.

١٨. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي (ت: ٩١١هـ)، تحقيق: طارق عوض الله، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، دار العاصمة، الرياض.

١٩. التذكرة في أصول الفقه، لبدر الدين لحسن بن أحمد بن عبدالغني المقدسي (ت٧٧٣هـ)، ت: شهاب الله جنغ بهادر، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤٢٩هـ.

٢٠. تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: د. عبدالله الجبوري، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ، دار النفائس، عمّان.

٢١. تقرير القواعد وتحرير الفوائد، لزين الدين ابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ)، ت: مشهو حسن سلمان، دار ابن القيم، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ.

٢٢. التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت٥١٠هـ)، ت: د.مفيد أبو عمشة ود. محمد إبراهيم، مؤسسة الريان، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ.

٢٣. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، ت: د. محمد حسن هيتو، دار الرائد العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٤. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط١، ١٣٢٦هـ.

٢٥. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، ت: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤١٨هـ.

٢٦. جامع الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٧. جامع المسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ)، ت: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، الرياض، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٨. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لمحيي الدين عبدالقادر بن نصر الله القرشي الحنفي (ت: ٧٧٥هـ)، نشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي.

٢٩. درء تعارض العقل والنقل (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ.

٣٠. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، ت: محمد ضان، نشر مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، الهند، الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.

٣١. ذيل طبقات الحنابلة، لزين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت٧٩٥هـ)، ت: د. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٥هـ.

٣٢. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي علي حسين الرجراجي الشوشاوي (ت٨٩٩هـ)، تحقيق د. أحمد السراح ود.عبدالرحمن الجبرين، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٣٣. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠ هـ)، ت: أ.د. عبدالكريم بن علي النملة، الطبعة السابعة، ١٤٢٤هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٣٤. السببية عند الأشاعرة، لجمعان محمد الشهري، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة، ط١، ١٤٣٢هـ.

٣٥. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٦. سنن ابن ماجه، تأليف: أبي عبدالله ابن ماجه القزويني (ت: ٢٧٣ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

٣٧. سير أعلام النبلاء لشمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، ت: مجموعة بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٤٠٥ هـ.

٣٨. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، ت: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط١، ١٤٠٦.

٣٩. شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار الهمذاني (ت٤١٥هـ)، اعتناء أ. سمير رباب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٣٣ هـ.

٤٠. شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين القرافي المالكي (ت: ٦٨٤هـ)، ت: سعد الخضاري، مكتبة الإمام الذهب، الكويت، ط١، ١٤٤١هـ.

٤١. شرح العمد، تأليف: أبي الحسين البصري المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ)، تحقيق د. عبدالحميد أبي زنيد، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٤٢. شرح غاية السول إلى علم الأصول، لابن المبرد يوسف بن حسن بن عبدالهادي (ت٩٩٠هـ)، ت: أحمد العنزي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٣. شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النَّجَّار(ت: ٩٧٢هـ)، تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، الطبعة الثانية، ١٤١٨ هـ، مكتبة العبيكان، الرياض.

٤٤. شرح مختصر أصول الفقه، لتقي الدين أبي بكر الجراعي الحنبلي (ت٨٨٣هـ)، تحقيق عبدالعزيز محمد القايدي، دار غراس، الطبعة الأولى ١٤٣٣ هـ.

٤٥. شرح مختصر الروضة، تأليف: سليمان بن عبدالقوي الطوفي (ت: ٧١٦هـ)، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤٦. شرح المقاصد في علم الكلام، تأليف: سعد الدين مسعود التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ)، طبع سنة ١٤٠١ هـ، دار المعارف النعمانية، باكستان.

٤٧. الصحاح، تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت: ٣٩٣هـ)، اعتنى به: خليل مأمون شيحا، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ، دار المعرفة، بيروت.

٤٨. صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمد زهير

الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٤٩. طبقات الحنابلة، لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى(ت ٥٢٦هـ)، ت: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

٥٠. العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين بن الفراء (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: د.أحمد علي سير المباركي، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.

٥١. الفائق في أصول الدين، لمحمود بن محمد الملاحمي الخوارزمي (ت ٥٣٦هـ)، تحقيق الدكتور فيصل عون، مطبعة دار الوثائق القومية، القاهرة، ١٤٣١هـ.

٥٢. فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، لشمس الدين السخاوي (ت٩٠٢هـ)، تحقيق الدكتور عبدالكريم الخضير والدكتور محمد الفهيد، دار المنهاج، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣هـ.

٥٣. الفروع، لشمس الدين ابن مفلح الحنبلي (ت٧٦٣هـ)، راجعه: عبدالستار أحمد فراج، دار عالم الكتب، الطبعة الرابعة، ١٤٠٥هـ.

٥٤. الفصول في الأصول، تأليف: أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت: ٣٧٠ هـ)، تحقيق: د. عجيل النشمي، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ، طبع وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية بالكويت.

٥٥. القاموس المحيط، لمحمد بن يعقوب الفيروزأبادي (ت: ٨١٧ هـ)، حقق بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٥٦. قوادح الاستدلال بالإجماع، د. سعد بن ناصر الشثري، دار كنوز إشبيليا، الرياض ط٢، ١٤٢٥هـ.

٥٧. القواعد، لابن اللحام علي بن محمد البعلي الحنبلي (ت٨٠٣هـ)، ت: د.عايض الشهراني ود. ناصر الغامدي، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ.

٥٨. الكافية في الجدل، لإمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨هـ)، تحقيق: أ.د. أحمد السايح، وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.

٥٩. الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، ت: أبو عبدالله السورقي وإبراهيم

حمدي المدني، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

٦٠. مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبدالرحمن بن محمد بن قاسم النجدي وابنه محمد، مكتبة ابن قتيبة، الكويت.

٦١. المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، ت: د. طه العلواني، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٦٢. مسائل الإمام أحمد بن حنبل الفقهية برواية عبدالملك الميموني في ربع العبادات جمعًا ودراسة، لماهر بن حمد المعيقلي، بحث ماجستير في كلية الشريعة بجامعة أم القرى ١٤٢٤هـ.

٦٣. مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبدالله، لعبدالله بن أحمد، ت: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ.

٦٤. مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٦٥. المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية (أبي البركات ت٦٥٢هـ، وابنه عبدالحليم ت٦٨٢هـ، وابنه تقي الدين ت٧٢٨هـ)، ت: د. أحمد الذروي، ط١، ١٤٢٢ هـ، دار الفضيلة، الرياض.

٦٦. مصنف ابن أبي شيبة، تأليف، عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: حمد الجمعة ومحمد اللحيدان، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ، مكتبة الرشد، الرياض.

٦٧. مصنف عبدالرزاق، تأليف: عبدالرزاق بن همام الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٦٨. المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت٤٣٦هـ)، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.

٦٩. معجم تصريف الأفعال العربية، لأنطوان الدحداح، الطبعة الرابعة، ١٩٩٩م، مكتبة لبنان، بيروت.

٧٠. المغني في مذهب الإمام أحمد، لابن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٧١. مقاييس اللغة، تأليف: أحمد بن فارس بن زكريا اللغوي (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام هارون، طبعة سنة ١٣٩٩هـ، دار الفكر، بيروت.

٧٢. مقبول المنقول من علمي الجدل والأصول، لابن المبرد جمال الدين يوسف بن عبدالهادي الحنبلي، ت: عبدالله البطاطي، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط١، ١٤٢٨هـ.

٧٣. المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح (ت٨٨٤هـ)، ت: د عبدالرحمن العثيمين، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٠هـ.

٧٤. من سؤالات أبي بكر أحمد بن محمد بن هانئ الأثرم أبا عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، ت: د. عامر صبري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١ ١٤٢٥هـ.

٧٥. المنتقى من أخبار المصطفى، لأبي البركات مجد الدين عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية (ت٧٥٢هـ)، ت: خالد الشلاحي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢٧هـ.

٧٦. المنهاج في ترتيب الحجاج، لأبي الوليد الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٧م.

٧٧. الواضح في أصول الفقه، لأبي أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي الحنبلي (ت٥١٣هـ)، تحقيق: الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٢٥١
تمهيدٌ في بيان حقيقة الاعتراضات والتعريف بأبي يعلى وأبي الخطَّاب ٢٥٨
المبحث الأول: الاعتراض في مسألة: هل يدخل الآمر في الأمر؟ ٢٦٣
المبحث الثاني: الاعتراض في مسألة: الزِّيادة على ما يتناوله اسم المأمور به . ٢٦٩
المبحث الثالث: الاعتراض في مسألة: تخصيص العامِّ بقول الصحابي ٢٧٥
المبحث الرابع: الاعتراض في مسألة: تعارض العامِّ والخاصِّ ٢٨٠
المبحث الخامس: الاعتراض في مسألة: رد رواية الرَّاوي بأخذه الأجرة على الحديث ٢٨٥
المبحث السادس: الاعتراض في مسألة: زيادة الثِّقة ٢٩١
المبحث السابع: الاعتراض في مسألة: جواز التَّعبد بالقياس ٢٩٨
المبحث الثامن: الاعتراض في مسألة: حجيَّة الاستحسان ٣٠٥
المبحث التاسع: الاعتراض في مسألة: التَّحسين والتَّقبيح ٣١٢
الخاتمة ٣١٧
قائمة المصادر والمراجع ٣١٩

فائدة: إن خير من استأجرت القوي الأمين

جميع نظريات الإدارة قديماً وحديثاً، ترجع إلى قول الله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، فلا يصلح للإدارة إلا من كان قويا أمينا، ولكن كما قال الإمام ابن تيمية: (اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل؛ ولهذا كان عمر بن الخطاب يقول: اللهم إني أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة، فإن تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والأخر أعظم قوة، قدم انفعهما لتلك الولاية، فيقدم في إمارة الحروب القوي، وإن كان فيه فجور، وإن كانت في حفظ الأموال ونحوها قدم الأمين).

السياسة الشرعية لابن تيمية (ص:٤٧)، ولطائف الفوائد للدكتور سعد الخثلان، ص٢٩١-٢٩٢.

حكم شراء
مدة الخدمة الاعتبارية

إعداد:
د. سالم بن عبيد المطيري
أستاذ الفقه المشارك في كلية الشريعة والقانون
جامعة حائل

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا، أما بعد:

فإن بيان الحكم الشرعي للنوازل المستجدة في تعامل العباد فيما بينهم، اعتمادًا على النص والدليل المعتبر، ثم قواعد الشريعة ومقاصدها؛ من أولى ما يجب على أهل الاختصاص الفقهي؛ ليتحقق مقصدٌ شرعيٌّ عظيمٌ، وهو معرفة ما أحل الله فيتوسع الناس به، وما حرّمه فيجتنبوه حذرًا من حدود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

ومن هذه النوازل المستجدة في باب المعاملات؛ ما يُعرف ب (شراء مدة الخدمة الاعتبارية، أو شراء سنوات الخدمة، أو زيادة مدة الاشتراك، أو التقاعد التكميلي)، وسأجتهد في حدود استطاعتي بتوصيف هذه النازلة، وبيان حكمها الشرعي، معتمدًا على الأصول والقواعد الشرعية في بابها، وما يشبهها من أحكام ظهر دليلها.

أهمية الموضوع:

يمكن أن ألخّص أهمية هذا الموضوع في أمرين:

الأول: أنه من النوازل التي وُجدت في هذا العصر، فوجب على أهل الاختصاص بيان حكمها.

الثاني: أن موضوع شراء مدة الخدمة الاعتبارية نصّت عليه بعض أنظمة بلادنا،

وعدد من أنظمة بلاد المسلمين، وكثر سؤال الناس عنه؛ لحاجتهم إلى ممارسة هذه المعاملة؛ فكان بحثه تفصيلًا فيه سدٌّ لهذه الحاجة، وجوابٌ للسائلين.

أسباب اختيار الموضوع:

ترجع أسباب اختيار هذا الموضوع إلى أمور ثلاثة:

الأول: محاولة المشاركة في القيام بواجب شرعي كفائي، مُناط بأهل الاختصاص الفقهي، وهو بيان الحكم الشرعي فيما يستجد من النوازل.

الثاني: أن هذه المعاملة ربما يلجأ إليها كثيرٌ من المسلمين اليوم، والظن بالمسلم أنه يتوقى الوقوع فيما حرم الله، فيحتاج إلى معرفة حكمها، فاجتهدت أن يجد في هذا البحث مراده -إن شاء الله تعالى-.

الثالث: أن البحوث والفتاوى في هذه المسألة قليلة، وبعض ما وقفت عليه منها فيه إعواز كبير، ويحتاج إلى بسط وتحرير.

الدراسات السابقة:

بعد المراجعة والبحث، وجدت أن من أهل الاختصاص من بحث هذه المسألة بحثًا مستقلًا، ومنهم من تعرّض لها ضمن بحثه، فمن البحوث المستقلة:

١. زيادة مدة الاشتراك في التأمينات الاجتماعية -دراسة فقهية، من إعداد الشيخ الدكتور أحمد بن حمد بن عبدالعزيز الونيِّس[(١)]، وقد بين الباحث في مقدمته أن غالب مادته مستل من رسالته للدكتوراه التي بعنوان: الأحكام التبعية لعقود التأمين، دراسة فقهية تأصيلية.

وبين الباحث في التمهيد حقيقة التأمين الاجتماعي، وتعريفه، وأقسامه، والفروق بينه وبين قسيميه التأمين التجاري والتعاوني، وفي المبحث الأول: حكم التأمين الاجتماعي، وفي المبحث الثاني: التوصيف الفقهي للعلاقة بين

(١) نشر في موقع المؤلف على شبكة الإنترنت.

الموظف ومؤسسة التأمين الاجتماعي، وفي المبحث الثالث: أثر استثمار أموال مؤسسة التأمين الاجتماعي في الأنشطة المحرّمة، ثم في المبحث الرابع: حكم زيادة مدة الاشتراك في التأمينات الاجتماعية.

وقد أفاد الباحث وفقه الله في بحثه، غير أن غالب مادته في أحكام التأمين الاجتماعي، ومحل بحثنا ما جاء في المبحث الرابع، فقد صوّر المسألة ونقل خلاف علمائنا فيها، ثم رجّح مبينًا أسباب الترجيح.

٢. حكم شراء سنوات الخدمة في قانون الضمان الاجتماعي الأردني، للباحث: شويش هزاع علي المحاميد[١]، وقد بدأ الباحث بتمهيد ضمّنه فلسفة الضمان الاجتماعي، ثم حاول بيان نطاق شراء سنوات الخدمة وأسبابه وصوره، ثم الحكم الشرعي.

وأختلف مع الباحث -وفقه الله- في تحرير محل البحث، ثم في منهجه، وتوصيفه، وتخريج الحكم.

فالباحث أدخل ضمن نطاق البحث ضم الخدمة السابقة إلى الخدمة الحالية على اختلاف صوره، ولا يظهر لي دخول هذه الصورة في البحث، بل هي مسألة منفكة تتعلق بأحكام الراتب التقاعدي، ومسألتنا في ضم خدمة اعتبارية ليست حقيقية.

كما أن الباحث في مسألة شراء الخدمة الاعتبارية لم يوصّفها بحسب حقيقتها، وإنما ذكر أنها تحتمل التحريم والإباحة، ثم استدل لكل احتمال ورجّح.

ومن البحوث الذي ذكرت المسألة ضمنًا:

١. التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامي، للدكتور عبداللطيف محمود آل محمود.

(١) ضمن منشورات مجلة الجامعة الأردنية، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٧، العدد ٢، ٢٠١٠.

وقد حصر الباحث صورة المسألة فيما إذا لم يستوفِ المؤمّن عليه المدة الواجبة لاستحقاق المعاش، فإن له -حينئذ- أن يزيد في مدة اشتراكه في التأمين مقابل مبلغ إضافي يدفعه، والواقع أن بعض من يقدّم على هذه المعاملة يكون لأجل استيفاء المدة، كما يكون لأجل تحقيق راتب تقاعدي مرتفع -كما بينته في المطلب الثالث من المبحث الأول.

وعلى هذا تكون شبهة المعاوضة مرتفعة مما يستدعي تحقيق التوصيف الفقهي المناسب الذي يبنى عليه الحكم الشرعي.

وحكم الباحث على هذه المعاملة بالجواز من حيث المبدأ؛ لعدم الفرق بين سداد المبلغ أثناء العمل أو بعده؛ إذ هو نظام تكافل، وأما من حيث التطبيق فقد انتقد النظام البحريني في تطبيقه للمعاملة، لظهور حقيقة الربا فيه[1].

٢. التأمين الاجتماعي، دراسة فقهية تطبيقية، للدكتورة: أمل بنت عبدالعزيز النفيسة[2].

تعرضت الباحثة لهذه المعاملة، وسمتها (شراء المدد للحصول على الراتب التقاعدي)، وبيّنت أن توصيفها متردد بين كونه شراء لمنفعة الراتب التقاعدي، أو أنها بيع نقد بنقد نسيئة، أو أنها قرض جر نفعًا، ثم نقلت اختلاف الفتاوى في حكمها، ورجّحت جوازها في التأمين الاجتماعي الحكومي دون الشركات الخاصة.

ويمكن أن يلاحظ على البحث ما يأتي:

أولًا: أن غرض المعاملة لا يقتصر على قصد الحصول على الراتب التقاعدي، بل يشمله ويشمل ما إذا قصد بها الامتيازات المالية المرتفعة -كما بيّنته في البحث.

(١) التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، آل محمود ص: ٤٠٧.

(٢) وهي رسالة دكتوراه، نوقشت في كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

ثانيًا: أنه لا يسلم توصيف المعاملة على أنها شراء منفعة، وأن حقيقة المنفعة هي خدمة الراتب التقاعدي، فإن القصد من طلب هذا الراتب المنفعة المالية العائدة في المآل، وليس مجرد الخدمة.

ثالثًا: أن الحكم على هذه المعاملة ينبغي أن ينبني على أحوالها المختلفة، بعد تحقيق التوصيف، من كونها تكافلًا، أو معاوضة.

هذا ما يُسر لي الوقوف عليه، وستكون الإضافة -إن شاء الله- من عدة أوجه:

الأول: من جهة التوسع في بحث أصل الموضوع، فإن بعض هذه البحوث اختصر القول في التوصيف، وبعضها اختصر القول في الحكم، وبعضها توسع فيما يتعلق بالضمان الاجتماعي، ثم نقل الخلاف بين بعض المعاصرين.

الثاني: تحرير التوصيف المناسب لأحوال المعاملة وحقيقتها، والحكم على كل صورة يمكن أن توجد عليها بما يتوافق وأصول الشرع فيما أرى، وبما يختلف عن هذه البحوث.

الثالث: حاولت بيان أصول لها تعلق بالمسألة، ويمكن أن تُخرّج عليها، مثل الراتب التقاعدي والتأمين، دون إطالة وتكرار لجهود متقدمة، فلم أخرج عن البحث بالاستغراق في بيان ما ليس فيه إضافة فقهية، بل فرّعت حكمها على ما استقر عليه البحث الفقهي المعاصر، من القول في حكم الراتب التقاعدي، والتأمين بأقسامه؛ حلًا وحرمة.

منهج البحث:

اتبعتُ في هذا البحث المنهج الآتي:

أولًا: اعتنيت ببيان حقيقة الموضوع، وبيان أصول الشرع المرتبطة به، وذلك يتمثل بتصوير مسألة البحث تصويرًا دقيقًا؛ ليتضح المقصود من دراستها، ثم الحكم عليها.

ثانيًا: إذا توصلت إلى الحكم الشرعي في المسألة أُبيّن دليلها مع توثيق الاستدلال ومواطن الاتفاق والاختلاف من مظانها المعتبرة.

ثالثًا: وثقت قول المذهب من كتب أهل المذهب نفسه، كما وثّقت النقول من المصدر المنقول منه ما أمكن، وإذا نقلته بنصه وضعته بين علامتي تنصيص، وإلاّ فلا.

رابعًا: سلكت في بيان حكم النازلة منهج التخريج، ثم إذا لم أجد ما أُخرّجها عليه، أُنزلها على قواعد الشريعة في بابها، معتبرًا المقصد الشرعي الذي يذكره الفقهاء في الموضوع.

خامسًا: اعتنيت بعزو الآيات في المصحف، وتخريج الأحاديث، وبيان درجتها ما أمكن -إن لم تكن في الصحيح-.

خطة البحث:

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهارس:

فالمقدمة: اشتملت على بيان أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه، وخطته.

التمهيد: اشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعريف بلفظ الخدمة الاعتبارية.

المطلب الثاني: الراتب التقاعدي ومكافأة الخدمة، والحكم الشرعي لهما.

المطلب الثالث: أنواع التأمين، وحكم كل نوع.

المبحث الأول: حقيقة نظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المراد بنظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية.

المطلب الثاني: بعض الأنظمة التي نصت على شراء مدة الخدمة الاعتبارية.

المطلب الثالث: الغرض من شراء مدة الخدمة الاعتبارية.

المبحث الثاني: التوصيف الفقهي لشراء مدة الخدمة الاعتبارية.

المبحث الثالث: الحكم الشرعي لشراء مدة الخدمة الاعتبارية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أن يكون القصد من شراء مدة الخدمة الرعاية بعد التقاعد.

المطلب الثاني: أن يكون القصد من شراء مدة الخدمة الربح والمعاوضة.

الخاتمة: واشتملت على أهم نتائج البحث.

الفهارس: واشتملت على فهرس المصادر والمراجع.

وبعد: فأسأل الله تعالى أن ينفعني بما كتبت، وأن يغفر لي ما فيه من زلل، إنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جواد متفضل.

التمهيد

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
التعريف بلفظ الخدمة الاعتبارية

الخِدْمَةُ لغة: من خَدَمَهُ يَخْدُمُهُ (بالضم) خِدْمَةً، وخَدَمَه: قَامَ بحاجته[١]، والمراد: المدة التي عَمِلَ (خدم) فيها الموظف في المؤسسة التي استخدمته.

والاعتبارية لغة: من الاعتبار الذي بمعنى الفرض والتقدير[٢]، فإذا قلتَ: اعتبرتُ الشيءَ، فقد جعلتَ ما يعنيك مساويًا له، ومنه قول الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]؛ أي: انظروا فتجنبوا مثل صنيعهم؛ لئلا ينزل بكم مثل ما نزل بأولئك[٣].

وسيأتي بيان المراد بالخدمة الاعتبارية في المبحث الآتي.

المطلب الثاني
الراتب التقاعدي، ومكافأة الخدمة، والحكم الشرعي لهما

يقصد بالراتب التقاعدي: مبلغ مالي يستحقه الموظف شهريًا بعد انتهاء خدمته من الدولة أو المؤسسة المختصة بمقتضى الأنظمة[٤].

(١) مختار الصحاح ص: ٨٩، لسان العرب ١٦٧/١٢، المصباح المنير ١٦٥/١، القاموس المحيط ص: ١٠٩٩.
(٢) المعجم الوسيط ٥٨٠/٢.
(٣) مقاييس اللغة ٢٠٩/٤.
(٤) نظام التقاعد المدني -المملكة العربية السعودية- م١ص: ١٣، الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي ٧٩٤٨/١٠.

ويقصد بمكافأة الخدمة: مبلغ مالي مقطوع يستحقه الموظف من الدولة أو المؤسسات المختصة، بقانون التأمينات الاجتماعية؛ إذا لم تتوافر جميع الشروط المطلوبة لاستحقاق الراتب التقاعدي[١].

وغالبًا يكون المستحق لمكافأة الخدمة من لم يحقق شرط المدة التي بموجب إتمامها يستحق الموظف راتب التقاعد[٢].

والراتب التقاعدي نشأ عن عقد مستحدث، يؤول إلى التبرع غير المحض، ويُقصد به ما يُقدم من نظام التقاعد في المؤسسة العامة للتقاعد والمؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية، بخلاف الراتب الذي يقدم من شركات التأمين التجارية، فإن هذا له حكم التأمين التجاري، وأما الراتب التقاعدي المشمول بنظام التأمين الاجتماعي من المؤسسات العامة، والمسبوق باقتطاع من أصل الراتب، فهذا جائز عند عامة الفقهاء المعاصرين[٣]، ومن أدلتهم ما يأتي:

أولًا: أنه جزء مدخر من راتب الموظف، ويعطاه عند الحاجة إليه[٤]، وما يزيد عليه إنما هو تبرع -غير محض- من المؤسسة العامة[٥].

ثانيًا: أن أدلة الشرع لا تمنع منه؛ لأنه مبني على التكافل والتعاون، ففيه جانب من التبرع وإن لم يكن محضًا في التبرع، ولا يقصد منه المعاوضة المحضة والربح، والقصد مؤثر في الأحكام، ويتضح ذلك في القرض، فإنه يتضمن بيع المال بجنسه نسيئة، ولا يُعدّ من باب الربا؛ لأنه قصد منه الرفق والإحسان لا الربح والتكسب[٦].

(١) المصدرين السابقين.

(٢) الراتب التقاعدي، مجلة الجمعية الفقهية السعودية عدد (١٣) ص: ١٥٣.

(٣) أبحاث هيئة كبار العلماء ٢٠١/٤، قرارات مجمع الفقه الإسلامي قرار: ١٤٣، ١٦/١، مجموع فتاوى ابن عثيمين ١٧٥/١٨، نظرات في حكم التأمين في الفقه الإسلامي، مركز صالح عبدالله كامل، عدد (٢) ص: ٢٩.

(٤) مجموع فتاوى ابن عثيمين ١٧٥/١٨.

(٥) فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن ابراهيم ٢٣١/٩.

(٦) الشرح الممتع على زاد المستقنع ١١٣/٨.

ثالثًا: أن المال الذي يقدم للشخص بعد تقاعده إعانة التزمت بها الدولة باعتبار مسؤوليتها عن رعيتها، روعي فيها ما يستحقه الموظف من خدمة الدولة والمصلحة والحاجة، فليس نظام التقاعد معاوضة مالية محضة[١].

المطلب الثالث
أنواع التأمين، وحكم كل نوع

للتأمين على وجه العموم نوعان:

النوع الأول: التأمين التعاوني:

ويراد به: العقد الذي تقوم به جماعة معينة، فيلتزم بموجبه كل مشترك بدفع مبلغ من المال على سبيل التبرع؛ لتعويض الأضرار التي قد تصيب أيًا منهم عند تحقق الخطر المؤمن منه[٢].

وهو قليل التطبيق في الحياة العملية، والقصد من هذا النوع من التأمين تخفيف الضرر أو رفعه إذا وقع، وليس الربح.

وقد حكم أكثر الفقهاء المعاصرين على هذا النوع من التأمين بالجواز[٣]؛ مستدلين بما يأتي:

أولًا: أن التأمين التعاوني تكافل وتعاون يؤول إلى التبرع، وليس محضًا في المعاوضة، فيغتفر فيه الغرر؛ لأن الغرر غير مؤثر في عقود التبرعات[٤].

(١) قانون الضمان الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية ص: ٤٢، عقود التأمين حقيقتها وحكمها، ص: ٩٠.

(٢) قانون التأمين ص: ٤٦، الوجيز في العقود المسماة ص: ٢٨٧، المعايير الشرعية، المعيار (٢٦) ص: ٧٠٨، الفقه الإسلامي وأدلته ٣٤١٥/٥.

(٣) نظرات في حكم التأمين في الفقه الإسلامي، مركز صالح عبدالله كامل، عدد (٢) ص: ٢٩، عقد التأمين، دراسة فقهية، مجلة جامعة البحر الأحمر عدد (٥) ص: ١٤٧، والمقصود بالتأمين التعاوني الباقي على النظام التكافلي.

(٤) المعايير الشرعية، المعيار (٢٦) ص: ٧٠١، الفقه الإسلامي وأدلته ٣٤١٦/٥.

ثانيًا: أن التأمين التعاوني خالٍ من الربا بنوعيه؛ ربا الفضل وربا النسأ؛ لأن المساهم لا يريد الربح، ولا يستغل ما دفع من الأقساط في معاملات ربوية[١].

النوع الثاني: التأمين التجاري:

ويراد به: العقد الذي يكون بين مستأمن وهيئة فنية مؤمنة يقتضي أن يدفع الأول للثانية أقساطًا مالية معلومة أو دفعة واحدة، في مقابل تحملها تبعة خطر يجوز التأمين منه، بأن تدفع للمستأمن أو للمستفيد من التأمين عوضًا ماليًا مقدرًا إذا تحقق الخطر المؤمَّن منه[٢].

وهذا النوع هو السائد الذي تنصرف إليه كلمة التأمين عند الإطلاق، وقد حكم أكثر الفقهاء المعاصرين على هذا النوع من التأمين بالتحريم[٣]؛ مستدلين بما يأتي:

أولًا: أنه يتضمن الغرر والمخاطرة المجهولة، والنهي عن الغرر أصل من أصول البيوع، وقد جاء هذا النهي في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «نهى رسول الله ﷺ عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر»[٤].

ووجه الغرر يظهر في جوانب ثلاثة:

١. في تحقق الضرر، فإنه عقد معاوضة متوقف على أمر يحتمل الحصول وعدمه.

٢. في المقدار، فإن كل واحد من المتعاقدين لا يعرف مقدار ما سيعطيه أو يأخذه.

٣. في الأجل، فإن العاقد لا يعرف متى يتم تسليم عوض الضرر.

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء ١٥/٢٨٨، مجلة البحوث الإسلامية ٢٦/٣٤١.

(٢) الوجيز في العقود المسماة ص: ٢٨٧، محاضرات في العقود المسماة ص: ٢٧١، فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ ٧/٣٥، المعايير الشرعية، المعيار (٢٦) ص: ٧٠٧.

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة ١٥/٢٤٩، عقد التأمين، دراسة فقهية، مجلة جامعة البحر الأحمر، عدد (٥) ص: ١٤٨، نظرات في حكم التأمين في الفقه الإسلامي، مركز صالح عبدالله كامل، عدد (٢) ص: ١٦.

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، حديث رقم: ١٥١٣.

ثانيًا: أنه يتضمن الربا بنوعيه: ربا النسيئة، وربا الفضل، وذلك عندما يقع الخطر المُؤَمن منه وتُسلِّم شركةُ التأمين مبلغَ التأمين المتعاقد عليه، فإنه لا يخلو في الغالب من أن يكون أقل أو أكثر مما دفعه المُؤَمَّن له، وفي هذه الحال يتحقق ربا الفضل؛ لعدم تساوي البدلين، وكذا ربا النسيئة؛ لتأخر أحد البدلين، وإن كان المبلغ مساويًا- وهذا نادر- تحقق ربا النسيئة؛ لتأخر أحد البدلين[1].

(١) فتاوى اللجنة الدائمة ٢٤٩/١٥، فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، ٣٥/٧، مجموع فتاوى الشيخ عبدالعزيز بن باز ٣١٤/١٩، عقود التأمين حقيقتها وحكمها، مجلة الجامعة الإسلامية، العدد ٦٥-٦٦ ص: ٧٤.

المبحث الأول
حقيقة نظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية

لابد من معرفة هذا النظام قبل الحكم عليه، وبيان ذلك في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول
المراد بنظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية

المراد بنظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية؛ أن يتمكن الموظف -الذي يستحق راتبًا تقاعديًا قبل نهاية خدمته الوظيفية- من تعجيل الأقساط التي ستؤخذ منه مستقبلًا مقابل ما يعطى من راتب تقاعدي؛ حتى يستحق راتبه التقاعدي عن كامل المدة المحسومة، ويكون في حكم من استكمل الخدمة الفعلية.

فالخدمة الاعتبارية هي: ما يقابل الخدمة الفعلية، أي: الخدمة التي تعتبر بالفعلية وتساويها، ولهذا جاء في بعض الأنظمة التي سيأتي نقلها في المطلب التالي: (يجوز للمؤمن عليه طلب شراء مدة خدمة اعتبارية تُضم إلى مدة الخدمة الفعلية).

والخدمة الفعلية هي: المدة التي عمل فيها الموظف في المؤسسة التي استخدمته.

فعلى هذا فإن الخدمة خدمتان: فعلية وهي: التي وجدت حقيقة وفعلًا، واعتبارية وهي: المعتبرة حكمًا بحسب النظام ولم توجد حقيقة.

ويُعبَّر عن هذه المعاملة بشراء سنوات الخدمة، أو شراء مدة الخدمة الاعتبارية، أو إضافة مدة اعتبارية، أو زيادة مدة الاشتراك، أو التقاعد التكميلي.

مثال ذلك: إذا كانت المؤسسة التقاعدية تعطي راتبًا تقاعديًا للموظف بعد مضي مائة وعشرين شهرًا، فإذا انقضى منها ثمانون شهرًا، ثم أراد الموظف التقاعد، فإنه

يدفع للمؤسسة قيمة ما يحسم في أربعين شهرًا؛ ليستحق الراتب التقاعدي بكامل الحقوق المالية التي يستحقها من استكمل كامل المدة مائة وعشرين شهرًا.

أو كانت خدمة موظف ثماني عشرة سنة، ويرغب في التقاعد المبكر الذي يتطلب بلوغ مدة عشرين سنة في الخدمة، فإنه يقوم بإكمال هذه المدة عن طريق شراء خدمة سنتين.

أو موظف بلغ سنه في الخدمة خمسًا وخمسين سنة، ويرغب بالتقاعد النهائي الذي من شرطه استكمال سن ستين سنة، فيقوم بشراء مدة خمس سنوات لكي تبلغ خدماته ستين سنة[1].

المطلب الثاني
بعض الأنظمة التي نصت على شراء مدة الخدمة الاعتبارية[2]

جاء في بعض أنظمة دولة الإمارات ما نصه: "يجوز للمؤمن عليه طلب شراء مدة خدمة اعتبارية تضم إلى مدة الخدمة الفعلية بالشروط الآتية:

١. أن يبدي المؤمَّن عليه رغبته كتابةً في شراء تلك المدة قبل انتهاء خدمته.

٢. أن يكون قد أمضى مدة عشرين سنة على الأقل.

٣. ألا تزيد المدة المطلوب شراؤها على خمس سنوات للمؤمن عليه وعشر سنوات للمؤمن عليها.

(١) قانون العمل والتأمينات الاجتماعية ص: ٢١٤، دليل ضم مدد الخدمة السابقة وضم الخدمة الافتراضية، الهيئة العامة للتأمين الاجتماعي، مملكة البحرين ص: ٤، التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية ص: ٤٠٧.

(٢) والذي يظهر أن هذه المعاملة تناولتها الأنظمة في السنين المتأخرة، فقد نص نظام التأمينات الاجتماعية في المملكة العربية السعودية عليها، وكان صدور هذا النظام معدلًا في عام ١٤٢١هـ، وبدأ تطبيقه اعتباراً من ١/ ١/ ١٤٢٢هـ الموافق ١/ ٤/ ٢٠٠١م، كما نص عليها قانون المعاشات والتأمينات الاجتماعية لدولة الإمارات الصادر عام ١٩٩٩م، إلاّ أنه لا يظهر لهذه المعاملة انتشارًا في الواقع الوظيفي في بلادنا، والسبب في هذا يعود إلى أمرين: الأول: حداثتها، والثاني: أنه عمل بها في نظام التأمينات الاجتماعية دون نظام التقاعد المدني.

وفي جميع الأحوال يتحمل المؤمن عليه حصته وحصة صاحب العمل عن المدة المطلوب شراؤها، حسب راتب حساب الاشتراك في تاريخ طلب الشراء على أن يتم السداد دفعة واحدة أو على أقساط، على ألا تزيد مدة التقسيط على بلوغ المؤمن عليه سن الستين، وفي جميع الأحوال يجب أن يتم سداد كامل تكاليف الشراء قبل انتهاء الخدمة، وفي حالة وفاة المؤمن عليه يستمر تحصيل الأقساط من معاشات المستحقين عنه"[1].

وجاء في نظام التأمينات الاجتماعية في المملكة العربية السعودية: "إذا بلغت مدة اشتراك المشترك خمس سنوات على الأقل، وبلغ سن الستين دون أن يستكمل المدة المؤهلة لاستحقاق معاش التقاعد، فإنه يجوز له أن يطلب ضم مدة اعتبارية إلى مدة اشتراكه، على ألا تتجاوز المدة المضمومة خمس سنوات أو المدة اللازمة لاستحقاق معاش التقاعد أيهما أقل، وعليه -في هذه الحالة- أن يؤدي إلى المؤسسة جملة اشتراكات فرع المعاشات المنصوص عليها في الفقرة (٢/أ) من المادة الثامنة عشرة عن كل شهر من المدة المضمومة، محسوبة على أساس متوسط الأجر الشهري للاشتراك الذي سيُقدَّر على أساسه المعاش، وتُؤدى هذه القيمة إما دفعة واحدة أو على أقساط شهرية وفق ما تحدده اللائحة من أحكام"[2].

وجاء في دليل ضم مدد الخدمة السابقة وضم الخدمة الافتراضية في مملكة البحرين ما نصه: "يجوز للموظف أن يطلب ضم مدد خدمة افتراضية لمدة خدمته المحسوبة في التقاعد، بما لا يتجاوز الخمس سنوات"[3].

ومن ذلك يتضح أن شراء هذه المدة الاعتبارية على صورتين:

الصورة الأولى: أن يدفع المشترك القيمة دفعة واحدة.

الصورة الثانية: أن يدفع المشترك القيمة على دفعات (بالتقسيط).

(١) قانون اتحادي رقم (٧) لسنة ١٩٩٩، للمعاشات والتأمينات الاجتماعية وتعديلاته، المادة: (١٧) ص: ١٥.
(٢) نظام التأمينات الاجتماعية، المملكة العربية السعودية، في الفقرة (٢) المادة (٣٨).
(٣) دليل ضم مدد الخدمة السابقة وضم الخدمة الافتراضية، الهيئة العامة للتأمين الاجتماعي، مملكة البحرين ص: ٢.

المطلب الثالث
الغرض من شراء مدة الخدمة الاعتبارية

إن الغرض من هذه المعاملة أحد أمرين:

الأول: أن الموظف (المشتري) يتحقق له رفع نسبة المعاش التقاعدي، فإن المؤسسة إذا استكملت ما كان مؤجلًا مما يُقتطع من الراتب للتأمين التقاعدي، وتم سداد قيمة الحسميات التقاعدية عن المدة المطلوب شراؤها عند الرغبة في التقاعد قبل حلول موعده، فإن المعاش التقاعدي يرتفع بحسب السنوات التي تم شراؤها؛ لأن هذه الخدمة تمكن الموظف (المؤمن عليه) من ضم مدة خدمة اعتبارية إلى مدة خدمته الفعلية، وبه ترتفع القيمة لمعاشه التقاعدي، أو يتحقق استحقاق جميع الحقوق المالية للمتقاعد الذي أكمل مدته[1].

والثاني: استكمال المدة النظامية لاستحقاق راتب التقاعد -كما بينته في المطلب الأول- بأن تُضم إلى المدة الفعلية مدة اعتبارية، فيستكمل الموظف المدة التي يستحق من استَكملها التقاعد المبكر أو النظامي[2].

(١) دليل ضم مدد الخدمة السابقة وضم الخدمة الافتراضية، الهيئة العامة للتأمين الاجتماعي، مملكة البحرين ص: ٢، موقع الهيئة العامة للمعاشات والتأمينات الاجتماعية لدولة الإمارات.

(٢) نظام التأمينات الاجتماعية، المملكة العربية السعودية، المادة (٣٨) الفقرة (٢)، دليل ضم مدد الخدمة السابقة وضم الخدمة الافتراضية، الهيئة العامة للتأمين الاجتماعي، مملكة البحرين ص: ٢.

المبحث الثاني

التوصيف الفقهي لشراء مدة الخدمة الاعتبارية

عند التأمل نجد أن حقيقة هذه المعاملة يتجاذبها ثلاثة أوصاف يمكن أن ينزل الحكم عليها، ولكل وصف حكمه الشرعي:

الأول: أن يقال: إنها من قبيل التكافل والتعاون، كما هو الحال في الراتب التقاعدي، وقد تقدم -في التمهيد- أن حقيقة ما يقتطع من راتب الموظف للتقاعد هو جزء يُدّخر للموظف من راتبه، ويعطاه عند الحاجة إليه، ثم ما يعطى من زيادة إنما هو تبرع من الدولة، من باب التكافل والإعانة.

فهذه المعاملة تأخذ حكم التكافل والتعاون من جهة أنها تنظيم من الدولة أو مؤسسة تابعة للدولة يُقصد بها الإحسان إلى المشترك.

يوضح ذلك أن ما تأخذه الدولة من الموظف حكمه حكم ما تقتطعه من الراتب ابتداءً، فإن المعاملة من حيث الأساس تكافل يقصد به الإرفاق، فقد تُقرر الدولة اقتطاع حصة أكبر مقابل التقاعد المبكر، فإذا لم تفعل فإنها تسترجع مالم يُقتطع مقابل التبكير إذا قرر الموظف التبكير، وسميت المعاملة شراء؛ لأن الموظف شابه المشتري، وإلاّ فإنه لم يخدم مدة حقيقية فتكون لها قيمة حقيقية.

فحاصل الأمر أنه أراد التقاعد مبكرًا، فناسب أن يُسترجع منه ما أعطي مع راتبه حيث لم يقتطع ابتداءً؛ لتستعين به الدولة على رفع نسبة راتبه التقاعدي.

أو يقال: إن النظام فرض استكمال كامل الأقساط للحصول على الاستحقاقات المرتبة بعد التقاعد، فقام الموظف بتعجيل المؤجل من الأقساط، فاستحق راتبه التقاعدي الذي يستحقه عند اكتمال الأقساط المؤجلة.

وحقيقة المعاملة أن الدولة تعطي الموظف راتبًا تقاعديًا كاملًا إذا استكمل المدة المشترطة، وتنقصه إذا لم يكمل المدة، وقد تزيده إذا كانت تستقطع مبلغًا إضافيًا، فإذا لم تستقطع المبلغ الإضافي فإنها تسترجع ما لم يُستقطع.

وكل هذا يختلف عن المعاوضات التي يُقصد منها الربح، فإن نظام التقاعد بجميع صوره ليس ربحيًا، بل هو سد لحاجة المتقاعد، ومكافأة له على خدمته، فما أُخذ منه رُدَّ إليه، وما يزاد بعد ذلك تبرع من الدولة وإحسان التزمت به.

والثاني: أن يقال: إن هذه المعاملة من قبيل التأمين التجاري، وقد تقدم أن التأمين التجاري يُراد به: العقد الذي يكون بين مستأمن وهيئة مؤمنة يقتضي أن يدفع الأول للثانية أقساطًا مالية معلومة أو دفعة واحدة، في مقابل تحملها تبعة خطر يجوز التأمين منه، بأن تدفع للمستأمن أو للمستفيد من التأمين عوضًا ماليًا مُقدَّرًا إذا تحقق الخطر المؤمن منه.

وفي هذه المعاملة يقوم الموظف (المشتري) بدفع قيمة مالية مقابل ما يُعطى من راتب تقاعدي قبل انتهاء الخدمة؛ لاستحقاق راتبه التقاعدي عن كامل المدة المحسومة، ويكون في حكم من استكمل الخدمة الفعلية، فهو يدفع مثل قيمة الحسميات التي ستؤخذ منه مستقبلًا تأمينًا على مستحقاته المالية؛ لتحقيق النسبة المرتفعة.

وقد سُمي المشتري في بعض الأنظمة التي تقدم نقلها (مؤمنًا عليه) مراعاة لهذه الحقيقة، فإنها تؤول إلى التأمين الذي يقصد به الربح، وهذا هو التأمين التجاري، وقد تقدم بيان حكمه في التمهيد.

الثالث: أن يقال: إن هذه المعاملة معاوضة حقيقية؛ إما من قبيل شراء المنفعة، أو من قبيل التنازل؛ لأن الموظف يشتري منفعة حقيقية مستحقة للدولة، فإن المنفعة التي كانت تُطلب منه بمقتضى عقد التوظيف لها مدة معتبرة، فهو قدم مالًا مقابل أن تتنازل الدولة عن هذه المنفعة، والمنفعة لها قيمة مالية، كما هو الحال في منفعة

الأجير التي تُقدَّر بالأجرة.

والذي يظهر للباحث أن حقيقة هذه المعاملة يمكن أن تنزل في الواقع على صورتين:

الأولى: أن تقصد الدولة أو المؤسسة باقتطاع الأقساط من الموظف من حيث الأساس الاستعانة بها على تكريم ورعاية الموظف بعد التقاعد، ولا يكون القصد الربح والمعاوضة، وما يُعجّل من ذلك مما يسمى قيمة الشراء له نفس القصد، فهذا تكافل وتعاون، وليست معاوضة مالية محضة يعتبر ما فيها من ربا أو غرر لتحديد حكمها، فهي استعانة بالأقساط المقتطعة أو المبلغ المُعجّل على التبرع الحاصل في نهاية الأمر.

الثانية: أن يكون اقتطاع الأقساط من حيث الأساس معاوضة تجارية يُراد منها الربح، مثل أن تُدخر هذه الأموال المقتطعة والمعجلة من الموظفين للاستثمارات التجارية، أو القروض الربوية، فهذه معاوضة يجب أن يُراعى فيها تجنب الأسباب المحرمة، ومن أظهرها الربا والغرر.

ولا يظهر أن المعاملة من قبيل الشراء الحقيقي؛ لأن الموظف الذي سُمي مشتريًا ليس له غرض إلاّ الحصول على امتيازاته التقاعدية، وليس له قصد في أن تتنازل الدولة عن المنفعة المستحقة، وكذلك الجهة التي هي في مقام البائع، لم تقصد بيع المنفعة أو التنازل عنها؛ وإنما تعاملها يرجع إلى أحد أمرين: إما قصد الاستعانة بالمال على كفالة الموظف بعد التقاعد، أو الربح والتجارة. والله أعلم

وبناءً على هذا التوصيف الذي استظهرته، سأبين حكم شراء مدة الخدمة الاعتبارية في المبحث الآتي.

المبحث الثالث

الحكم الشرعي لشراء مدة الخدمة الاعتبارية

بعد المحاولة المقدمة لتوصيف هذه المعاملة، أرى أن هذه المعاملة مما استجد فعلًا وحقيقة، بناءً على أن حقيقتها لم تُعرف في كتب الفقهاء -وإن كانت تشبه ما استجد من المعاملات الحديثة- فلزم أن ينزل حكمها على نصوص الشرع وقواعده؛ لبيان حكمها.

ومعلوم أن الأصل في المعاملات الصحة والجواز؛ على الصحيح من قولي الفقهاء[1]، ما لم يثبت سبب محرم، وبعد التوصيف المقدم يمكن استنباط حكم المعاملة في ضوء هذا الأصل، وما يُنقل عنه من أسباب التحريم.

وقد قدمت أن هذه المعاملة لها صورتان، وسأبيّن حكم كل صورة في مطلب:

المطلب الأول

أن يكون القصد من شراء مدة الخدمة الرعاية بعد التقاعد

إذا كان القصد من هذه المعاملة الرعاية بعد التقاعد، وأن ما تأخذه الدولة أو المؤسسة العامة من الموظف يراد به الاستعانة على هذا المقصد، فإنها تكافل يؤول إلى التبرع، والأصل في مثل هذا الجواز.

ولا يظهر أن هذه الصورة يرد عليها سبب مُحَرِّم من ربا أو غرر أو ضرر، فأما الضرر فظاهر؛ لأن القصد ينحصر في النفع والانتفاع، وأما الربا والغرر، فالقول فيهما يتبين في مسألتين:

(١) الموافقات ١/٤٤٠، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩/٣٤٦، الفتاوى الكبرى ٤/٧٩، الشرح الممتع ١٢/١٦٣.

المسألة الأول: علاقة شراء مدة الخدمة بأصل الربا إذا قُصد به الرعاية.

إذا كان القصد من هذه المعاملة رعاية الموظف المتقاعد، والاستعانة بما يؤخذ من الموظف على ذلك، فإنها ليست -فيما يظهر- من الربا المحرم؛ لأن الربا يدور على معاوضة وزيادة تُشْتَرط للربح، والظلم بذلك، والدولة أو المؤسسة العامة -في الغالب- لا تطلب زيادة للربح، كما أنها لا تعطيها بهذا القصد.

ومعلوم أنه ليست كل زيادة في الأموال الربوية مُحرَّمة، كما إذا زاد عند الوفاء بلا شرط، وقد قرَّر جمع من الفقهاء جواز الزيادة عند الوفاء إذا لم تكن مشروطة[(١)]؛ استنادًا إلى حديث أبي رافع أن النبي ﷺ استسلف من رجل بكرًا فقدمت عليه إبل من الصدقة، فأمر أبا رافع أن يقضي الرجل بكره، فقال: لا أجد إلا خيارًا، قال: «أعطه إياه، فإن خيار الناس أحسنهم قضاء»[(٢)]، وهذا يعم أنواع القضاء، ولأن الزيادة ليست عوضًا في القرض، ولا وسيلة إليه، ولا إلى استيفاء الدين، فحلت، كما لو لم يكن قرضًا[(٣)].

وعلى هذا نقرر جواز هذه المعاملة بهذه الصورة؛ لأن الزيادة التي تقدمها الدولة للمتقاعد -إن وجدت- ليست من قبيل المعاوضة، بل هي أشبه ما تكون بالتكافل الذي يماثل الزيادة في الراتب التقاعدي؛ ويدل على هذا أمران:

الأول: أن فقهاء الشريعة بينوا القصد من تحريم الربا في مواطن كثيرة، من ذلك قول صاحب مطالب أولي النهى: "فإن المرابي مقصوده الربا المحرم، وصورة البيع الجائز غير مقصودة له"[(٤)]. وقول ابن تيمية: "حُرِّم الربا لما فيه من الظلم وأكل المال بالباطل"[(٥)]. وقال أيضًا: "وكذلك نعلم أن الشارع حرَّم الربا لما فيه

(١) بدائع الصنائع ٧/ ٣٩٥، المقدمات الممهدات ٢/ ٣١، البيان ٥/ ٤٦٤، شرح منتهى الإرادات ٢/ ١٠٢.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب من استسلف شيئًا فقضى خيرًا منه، حديث رقم: ١٦٠٠.

(٣) المغني ٤/ ٢٤٢.

(٤) مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٣/ ١٨٠.

(٥) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٤/ ٤٧١.

من أخذ فضل على ماله مع بقاء ماله في المعنى، فيكون أكلًا للمال بالباطل، كأخذه بالقمار، وهو يسد طريق المعروف والإحسان إلى الناس"[١]، وقال ابن القيم: "فإن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى حرَّم الربا لما فيه من ضرر المحتاج، وتعريضه للفقر الدائم"[٢].

ومن يتأمل هذا المقصد الشرعي في تحريم الربا لا يجده ظاهرًا في هذه المعاملة، فإن الدولة لا تقصد الزيادة أخذًا ولا إعطاء، وإنما تعطي المشترك ما ادخر له من ماله، وما زاد فهو تبرع من الدولة، فليست حقيقة المعاملة ظاهرة في الربح بالزيادة، وإنما هي أقرب إلى التكافل والتعاون.

الثاني: أنه إذا كان القصد من هذه المعاملة التكافل والتعاون، وليس الاتجار والكسب الظالم، فالمقاصد معتبرة في المعاملات، ولهذا حرَّم بعض الفقهاء بيع السلاح في الفتن[٣]، وبيع العصير ممن يتخذ منه خمرًا[٤]، وما شابه ذلك، وإن كانت في أصلها معاملات مباحة، فإذا اشتراها من لا يستعين بها على المُحرَّم جازت المعاملة.

ومثل ذلك القرض، فإنه يتضمن بيع المال بجنسه نسيئة، ولا يُعدّ من باب الربا؛ لأنه قصد منه الرفق والإحسان لا الربح والتكسب[٥].

يدل ذلك على أن حقيقة الربا التي بينها الفقهاء إذا تغيرت تغير حكم الربا؛ لزوال حقيقته، عملًا بهذا الأصل، وهو اعتبار المقاصد في العقود والمعاملات، وفي هذا يقول شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "إن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات، كما هي معتبرة في التقربات والعبادات، فيجعل الشيء حلالًا أو حرامًا، أو صحيحًا أو فاسدًا، أو صحيحًا من وجه فاسدًا من وجه، كما أن القصد في العبادة

(١) الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/١٦٩.
(٢) إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ١/٣٥٣.
(٣) مغني المحتاج ٢/٣٩٢، المغني ٤/١٦٨.
(٤) مغني المحتاج ٢/٣٩٢، المغني ٤/١٦٧.
(٥) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٨/١١٣.

يجعلها واجبة أو مستحبة أو محرمة، أو صحيحة أو فاسدة، ودلائل هذه القاعدة كثيرة جدًا"[1].

المسألة الثانية: علاقة شراء مدة الخدمة الاعتبارية بأصل الغرر إذا قصد به الرعاية.

إذا كان القصد من هذه المعاملة الرعاية والتكافل، فإن الغرر لا يمنع من جوازها، وذلك لأمرين:

الأول: أنها تؤول إلى التبرع وليست معاوضة محضة، والغرر يغتفر في عقود التبرعات على الصحيح من قولي الفقهاء، كما إذا كانت الجهالة في الوصية، أو الهبة، أو الإبراء[2]؛ لكون المآل إلى التبرع، وليس إلى المعاوضة، فلا يفضي الغررُ إلى المنازعة[3].

الثاني: أن الغرر يجوز للحاجة التي مصلحة سدها أرجح من مفسدة الغرر، ومعلوم أن القصد من تحريم بيوع الغرر ما فيها من أكل أموال الناس بالباطل[4]، وليس الحال في هذه المعاملة من هذا القبيل، فإن الدولة بحاجة إلى هذا التعامل ليسهل عليها كفالة المتقاعدين، كما أن الموظف بحاجة إليها؛ ليستكمل امتيازاته.

وقد جاءت الشريعة بإباحة أنواع من الغرر للحاجة، مثل إباحة اشتراط ثمر النخل بعد التأبير تبعًا للأصل، وبيع المجازفة[5]، وبيع الثمار بعد بدو صلاحها مبقاة

(١) الفتاوى الكبرى ٦/ ٥٤.

(٢) اتفق الفقهاء على أن جهالة الموصى به لا تمنع من صحة الوصية، واختلفوا في جهالة الموهوب والمبرأ منه، هل تمنع من صحة الهبة أو الإبراء؟ ولهم تفصيل في ذلك. ينظر: البناية ١٣/ ٤٢٢، الهداية ٣/ ٤٢، الكافي لابن عبدالبر ٢/ ١٠٠١، بداية المجتهد ٤/ ١١٤، كفاية الطالب الرباني ٢/ ٢٢٦، الوسيط ٤/ ٤١٦، البيان ٨/ ١٦٩، المغني ٦/ ٤٧-٢٥٣، المبدع ٥/ ١٩٥.

(٣) الهداية ٣/ ٤٢، شرح مختصر خليل للخرشي ٨/ ١٤٠.

(٤) مختصر الفتاوى المصرية ص: ٥٢٧.

(٥) مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٣٦. والمراد ببيع المجازفة: بيع ما لم يعلم قدره على التفصيل. ينظر: مطالب أولي النهى ٣/ ٣٣.

إلى كمال الصلاح، وبيع العقار مع أن أساس الحيطان مغيب، وبيع العرايا بخرصها، حيث قام التقدير بالخرص مقام التقدير بالكيل عند الحاجة، مع أن ذلك يدخل في الربا الذي هو أعظم من بيع الغرر، وبيع الطعام في قشره الذي يصونه؛ كالعنب والرمان والموز والجوز واللوز، كل هذا من قبيل تحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم الفسادين بالتزام أدناهما[1].

قال في المجموع شرح المهذب: "وقد يجوز مع كثرة الغرر للحاجة إليه ما لا يجوز مع قلة الغرر لعدم الحاجة، كما قالوا في السلم المؤجل يجوز مع كثرة الغرر، ولا يجوز الحالُّ مع قلة الغرر"[2]، وقال في المغني: "فإن السلم احتُمل فيه أنواعٌ من الغرر للحاجة"[3].

المطلب الثاني
أن يكون القصد من شراء مدة الخدمة الربح والمعاوضة

إذا كان القصد من هذه المعاملة الربح والمعاوضة التجارية، مثل أن تستثمر الأموال المقتطعة والمعجلة من الموظفين في منافع تجارية، فهذه معاوضة يجب أن يراعى فيها تجنب حقيقة الربا والغرر، فلا يجوز أن تستثمر هذه الأموال في قروض ربوية، لا مع الموظف، مثل أن يرد إليه أكثر مما دفع، ولا في استثمارات البنوك الربوية، ولا يجوز أن تبنى على جهالة مؤثرة، وعلى هذا فإنه لا يجوز الدخول في هذه المعاملة.

ويتبين ذلك في مسألتين:

المسألة الأولى: علاقة شراء مدة الخدمة الاعتبارية بأصل الربا إذا قصد بها الربح.

إنه من المتقرر شرعًا، والمعلوم من حقيقة الربا بنوعيه، أنه يدور على النسيئة

(١) مجموع الفتاوى ٢٩/ ٢٢٧-٤٩١.
(٢) ١١/١٦.
(٣) ٤/٢٢١.

أو أخذ فضل زائد على رأس المال[1]، وهذه الحقيقة موجودة في هذه المعاملة؛ إذا قامت على أصل المعاوضة ابتغاءً للربح، فإن الزيادة موجودة إذا لم يتساوَ المعقود عليه من الثمن والمُثمَّن، فإنها مال بمال، كما أن ربا النسيئة ظاهر فيها، والأصل الشرعي في ذلك يوجب تجنب الربا؛ للأدلة الكثيرة في هذا الباب التي تُحرِّم الربا.

فإذا قامت هذه المعاملة على قصد المعاوضة المالية، أو الزيادة الربوية المحرمة، فلا شك في تحريمها؛ لكون حقيقة الربا متحققة فيها.

المسألة الثانية: علاقة شراء مدة الخدمة الاعتبارية بأصل الغرر إذا قصد بها الربح.

إذا كان القصد من هذه المعاملة أن يؤمِّن المشتري على امتيازاته المالية بعد التقاعد، وأن تستفيد المؤسسة العامة من قيمة الشراء بطريق التجارة أو غير ذلك، فإن هذه معاوضة حقيقة، تأخذ حكم سائر المعاوضات المالية.

ومن أهم أحكام عقود المعاوضات أنها لا تصح مع الغرر الكثير، وشراء مدة الخدمة الاعتبارية إذا قُصد به المعاوضة فإنه يتضمن غررًا كبيرًا، فإن المشتري لا يعرف ماذا سيربح، فقد يطول به العمر أو يقصر، وعليه قد يُحصِّل أكثر مما دفع، أو مثله، أو أقل منه، وكذلك الجهة التي أخذت قيمة الشراء لا تعرف كم ستدفع للمشتري مستقبلًا.

وقد قدمت أن الغرض من هذه المعاملة أن يحصِّل الموظف امتيازاته المالية، فإذا تعامل مع جهة تجارية فإن المعاملة تؤول إلى التأمين التجاري، ومن أهم أسباب حرمة التأمين التجاري ما يتضمنه من الغرر.

وعلى هذا تأخذ هذه المعاملة حكم التحريم؛ لتضمنها للغرر، وذلك لما يأتي:

(١) الاختيار لتعليل المختار ٢/٣٠، القوانين الفقهية ص: ١٦٥، نهاية المحتاج ٣/٤٢٤، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٣/٤٠٦.

أولًا: ما ثبت من النهي عن الغرر في البيع، كما في حديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحصاة، وعن بيع الغرر[١].

وجه الدلالة: أن الحديث نهى عن البيع الذي تُجهل فيه حقيقة صورته، أو حقيقة المعقود عليه، فيحرم، ومثل البيع كل معاوضة قامت على الغرر البيِّن، فإنها تحرم لهذا النهي.

ثانيًا: ما نقل من الإجماع على أن الغرر إذا كان كثيرًا، فإنه لا يجوز في عقود المعاوضات، من ذلك قول ابن رشد رَحِمَهُ اللَّهُ: "الفقهاء متفقون على أن الغرر الكثير في المبيعات لا يجوز"[٢].

ثالثًا: ما في الغرر من مفاسد لا تخفى، أظهرها أن يؤول أمر المتعاقدين إلى العداوة والمنازعة، وأكل أموال الناس بالباطل[٣].

رابعًا: أن الحاجة في مثل هذه الصورة لا تبيح الغرر؛ لكون طلب الربح واستثمار المال يمكن في سائر وجوه التجارات. والله أعلم.

(١) تقدم تخريجه.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد ٣/١٧٣، وينظر: بدائع الصنائع ٥/١٧٩، المهذب ٢/٦٦.

(٣) مختصر الفتاوى المصرية ص: ٥٢٧.

الخاتمة

وفي خاتمة هذا البحث أُجمل أهم نتائجه التي توصل إليها الباحث فيما يأتي:

١. المراد بنظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية؛ أن يتمكن الموظف -الذي يستحق راتبًا تقاعديًا قبل نهاية خدمته الوظيفية- من تعجيل الأقساط التي ستؤخذ منه مستقبلًا مقابل ما يُعطى من راتب تقاعدي؛ حتى يستحق راتبه التقاعدي عن كامل المدة المحسومة، ويكون في حكم من استكمل الخدمة الفعلية.

٢. غرض المشتري (الموظف) من شراء مدة الخدمة الاعتبارية يتمثل في أمرين:

الأول: تحقيق نسبة مرتفعة من الحقوق المالية التي تُقدَّم للموظف بعد تقاعده، بحسب السنوات التي تم شراؤها، فيتمكن الموظف من ضم مدة خدمة اعتبارية إلى مدة خدمته الفعلية، وبه ترتفع القيمة لراتبه التقاعدي، أو يتحقق استحقاق جميع الحقوق المالية له كالذي أكمل مدته.

الثاني: استكمال المدة النظامية لاستحقاق راتب التقاعد، بأن تُضم إلى المدة الفعلية مدة اعتبارية، فيستكمل الموظف المدة التي يستحق من استكملها التقاعد المبكر أو النظامي.

٣. شراء مدة الخدمة الاعتبارية له صورتان في الواقع:

الصورة الأولى: أن تقصد الدولة أو المؤسسة العامة باقتطاع الأقساط من الموظف من حيث الأساس الاستعانة بها على تكريم ورعاية الموظف بعد التقاعد، ولا يكون القصد الربح والمعاوضة، وما يُعجِّل من ذلك مما يسمى قيمة الشراء له نفس القصد، فهذا تكافل وتعاون، وهي بهذه الصورة تأخذ حكم الجواز.

الصورة الثانية: أن يكون اقتطاع الأقساط من حيث الأساس معاوضة تجارية يراد منها الربح، مثل أن تُدَّخر هذه الأموال المقتطعة والمعجلة من الموظفين للاستثمارات التجارية، أو القروض الربوية، فهذه معاوضة، وهي بهذه الصورة تأخذ حكم التحريم؛ لما فيها من الربا والغرر.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الرابعة.

٢. الاختيار لتعليل المختار، عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي، تعليق: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي.

٣. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف.

٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد، دار الحديث، القاهرة.

٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

٦. البناية شرح الهداية، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى الحنفي بدر الدين العيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

٧. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، الطبعة الأولى.

٨. التأمين الاجتماعي في ضوء الشريعة الإسلامية، عبداللطيف محمود آل محمود، دار النفائس.

٩. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، أبو الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر.

١٠. حكم شراء سنوات الخدمة في قانون الضمان الاجتماعي الأردني، شويش هزاع علي المحاميد، ضمن منشورات مجلة الجامعة الأردنية، دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٣٧، العدد ٢، ٢٠١٠.

١١. دليل ضم مدد الخدمة السابقة وضم الخدمة الافتراضية، الهيئة العامة للتأمين الاجتماعي، مملكة البحرين.

١٢. الراتب التقاعدي، مجلة الجمعية الفقهية السعودية عدد (١٣).

١٣. شرح الزركشي، شمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي المصري الحنبلي، دار العبيكان، الطبعة الأولى.

١٤. الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى.

١٥. شرح مختصر خليل، محمد بن عبدالله الخرشي المالكي أبو عبدالله، دار الفكر.

١٦. شرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس البهوتي الحنبلي، عالم الكتب، الطبعة الأولى.

١٧. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي.

١٨. صحيفة الاتحاد، دولة الإمارات، ١٦/شوال/١٤٣٨.

١٩. عقد التأمين، دراسة فقهية، مجلة جامعة البحر الأحمر.

٢٠. عقود التأمين حقيقتها وحكمها، حمد بن حماد بن عبدالعزيز الحماد، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السنة (١٧) العدد (٦٥).

٢١. الفتاوى الكبرى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم ابن تيمية الحراني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

٢٢. فتاوى اللجنة الدائمة، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع: أحمد بن عبدالرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء.

٢٣. فتاوى واستشارات موقع الإسلام اليوم، شبكة الإنترنت.

٢٤. فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ،

محمد بن إبراهيم بن عبداللطيف آل الشيخ، تحقيق: محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الطبعة الأولى.

٢٥. الفقه الإسلامي وأدلته، وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، دار الفكر، الطبعة الرَّابعة.

٢٦. القاموس المحيط، أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامنة.

٢٧. قانون التأمين، نقابة المحامين النظاميين الفلسطينيين، المكتب الفني.

٢٨. قانون الضمان الاجتماعي الأردني في ضوء الشريعة الإسلامية، خالد علي سليمان، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية.

٢٩. قانون العمل والتأمينات الاجتماعية، أحمد شوقي -محمد السعيد، كلية الحقوق، جامعة بنها.

٣٠. قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، الموقع الرسمي على شبكة الإنترنت.

٣١. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، اعتنى به: محمد أمين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية.

٣٢. الكافي في فقه أهل المدينة، أبو عمر يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، تحقيق: محمد محمد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثانية.

٣٣. لسان العرب، أبو الفضل محمد بن مكرم بن على، ابن منظور الأنصاري، دار صادر، الطبعة الثالثة.

٣٤. المبدع في شرح المقنع، إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

٣٥. مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية،

٣٦. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

٣٧. المجموع شرح المهذب مع تكملة السبكي والمطيعي، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، دار الفكر.

٣٨. مجموع فتاوى ورسائل، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، جمع: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن - دار الثريا.

٣٩. محاضرات في العقود المسماة، أسامة أبو الحسن -أشرف جابر، الإسراء للطباعة والنشر.

٤٠. مختار الصحاح، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الطبعة الخامسة.

٤١. مختصر الفتاوى المصرية، محمد بن علي بن أحمد بن عمر بن يعلى بدر الدين البعليّ، تحقيق: عبدالمجيد سليم - محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية - تصوير دار الكتب العلمية.

٤٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي، المكتبة العلمية.

٤٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي الرحيباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٤٤. المعايير الشرعية، هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، التي تم اعتمادها حتى ١٤٣٩هـ.

٤٥. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.

٤٦. معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر.

٤٧. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

٤٨. المغني، أبو محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، الشهير بابن قدامة المقدسي، مكتبة القاهرة.

٤٩. المقدمات الممهدات، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى.

٥٠. المهذب في فقه الإمام الشافعي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، دار الكتب العلمية.

٥١. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى.

٥٢. الموقع الرسمي للمؤسسة العامة للتأمينات الاجتماعية، في المملكة العربية السعودية.

٥٣. الموقع الرسمي للهيئة العامة للمعاشات والتأمينات الاجتماعية، دولة الإمارات.

٥٤. نظام التأمينات الاجتماعية، المملكة العربية السعودية، منشور في الموقع الرسمي لمؤسسة التأمينات الاجتماعية.

٥٥. نظام التقاعد المدني، المملكة العربية السعودية، الصادر بالمرسوم الملكي رقم: (م/٤١) وتاريخ ١٣٩٣/٧/٢٩.

٥٦. نظام المعاشات والتأمينات الاجتماعية وتعديلاته، الموقع الرسمي للهيئة العامة للمعاشات والتأمينات الاجتماعية لدولة الإمارات العربية المتحدة.

٥٧. نظرات في حكم التأمين في الفقه الإسلامي، أحمد بن يحيى النجيمي، مركز صالح عبدالله كامل، جامعة الأزهر.

٥٨. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، دار الفكر.

٥٩. الهداية في شرح بداية المبتدي، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغيناني، تحقيق: طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي.

٦٠. الوجيز في العقود المسماة، عابد فايد عبدالفتاح فايد، الإسراء للطباعة والنشر.

٦١. الوسيط في المذهب، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، الطبعة الأولى.

فهرس المحتويات

المقدمة ٣٣١
التمهيد: اشتمل على ثلاثة مطالب: ٣٣٨
المطلب الأول: التعريف بلفظ الخدمة الاعتبارية ٣٣٨
المطلب الثاني: الراتب التقاعدي ومكافأة الخدمة، والحكم الشرعي لهما ٣٣٨
المطلب الثالث: أنواع التأمين، وحكم كل نوع..... ٣٤٠
المبحث الأول: حقيقة نظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية، وفيه ثلاثة مطالب: ٣٤٣
المطلب الأول: المراد بنظام شراء مدة الخدمة الاعتبارية ٣٤٣
المطلب الثاني: بعض الأنظمة التي نصت على شراء مدة الخدمة الاعتبارية ٣٤٤
المطلب الثالث: الغرض من شراء مدة الخدمة الاعتبارية ٣٤٦
المبحث الثاني: التوصيف الفقهي لشراء مدة الخدمة الاعتبارية ٣٤٧
المبحث الثالث: الحكم الشرعي لشراء مدة الخدمة الاعتبارية، وفيه مطلبان: ٣٥٠
المطلب الأول: أن يكون القصد من شراء مدة الخدمة الرعاية بعد التقاعد . ٣٥٠
المطلب الثاني: أن يكون القصد من شراء مدة الخدمة الربح والمعاوضة .. ٣٥٤
الخاتمة ٣٥٧
قائمة المصادر والمراجع ٣٥٩

فائدة: العاقل من كان مستحضرا للاحتضار

من أظرف الأشياء إفاقة المحتضر عند موته، فإنه ينتبه انتباهاً لا يوصف، ويقلق قلقاً لا يحد، ويتلهف على زمانه الماضي، ويود لو ترك كي يتدارك ما فاته، ويصدق في توبته على مقدار يقينه بالموت، ويكاد يقتل نفسه قبل موتها بالأسف، ولو وجدت ذرة من تلك الأحوال في أوان العافية، حصل كل مقصود من العمل بالتقوى، فالعاقل من مثل تلك الساعة وعمل بمقتضى ذلك.

صيد الخاطر (ص:٤٧).

التثويب
حكمه ومحله
دراسة فقهية مقارنة

إعداد:
د. محمد صلاح أحمد
إمام وخطيب بديوان الوقف السني بالعراق / نينوى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله المرشد إلى التفقه في الدين من أراد به خيرًا من العباد، والصلاة والسلام على نبيه المصطفى ورسوله المجتبى الهادي إلى سبيل الرشاد، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم المعاد، وبعد:

فإن مسائل الفقه كثيرة، ووقائعه متجددة، ونوازله متعاقبة تترى، وهي بالنسبة إلى بعضها البعض أهم ومهم، ودراستها وبيان أحكامها تأتي في الأهمية حسب منزلتها بين أخواتها وحسب حاجة الواقع إليها، وهذه المسألة التي وضع هذا البحث لها -أعني مسألة التثويب- قد تأتي متأخرة في الأهمية بين أخواتها من المسائل الفقهية نظرًا لما استقر عليه أمر الأذان والتثويب في البلدان والأمصار، لكن لما كان في المسلمين من ينازع في مسائل العلم دون دراية، ويتجشم عناء الترجيح في مسائل الفقه دون أن يملك أدنى مقومات الترجيح، وكانت هذه المسألة إحدى المسائل التي نازع فيها، ولم أطلع على دراسة لهذه المسألة تحيط بها من جميع جوانبها؛ أردت أن أبين حمكها من خلال ذكر أقوال الفقهاء وأدلتهم، وأجيب عما اختاره بعض المتأخرين واستشكله على المتقدمين في محل التثويب، وقد جاءت خطة البحث متضمنة لمبحثين على النحو الآتي:

المبحث الأول: التثويب وحكمه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم التثويب لغة واصطلاحًا.

المطلب الثاني: حكم التثويب.

المبحث الثاني: محل التثويب، وفيه مطلبان أيضًا:

المطلب الأول: محل التثويب وعدده

المطلب الثاني: رأي بعض المتأخرين ومناقشته

النتائج والتوصيات

وقد تمثل منهج البحث في الآتي:

١. ذكر خلاصة آراء الفقهاء مستخرجة من مظانها والإحالة إليها.

٢. ذكر أدلة الأقوال وتخريجها وبيان درجتها في الصحة وغيرها ما وجدت إلى ذلك سبيلًا.

٣. المحاكمة بين الآراء ومناقشة أدلتها وبيان الراجح منها.

فإن كنت قد وفقت فالفضل لله وحده لا شريك له، وإن كانت الأخرى فبما اجترحت يداي، وإلى الله ألجأ وأتضرع أن يغفر لي ما طغى به القلم، أو زلت به القدم، أو جنته آلة المقال، أو اكتسبته يد الحال، وأن يعافينا من تجاوز القدر بمزاحمة العلماء ومنازعة الفضلاء وهو حسبي ونعم الوكيل، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
التثويب وحكمه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
مفهوم التثويب لغة واصطلاحًا

أولًا: مفهوم التثويب لغة:

التثويب لغة: ترجيع الصوت وترديده، وهو مصدر للفعل الرباعي (ثَوَّبَ يُثَوِّبُ) بتضعيف العين من باب (فَعَّلَ) المزيد على الثلاثي بحرف واحد، وأصله (ثَابَ يَثُوبُ) من الباب الأول باب نَصَرَ يَنْصُرُ، ومعناه رَجَعَ يَرْجِعُ، قال ابن فارس: "الثاء والواو والباء قياسٌ صحيحٌ من أصلٍ واحد وهو العَوْدُ والرُّجوع، يقال: ثاب يثُوب إذا رَجَع"(١)، ومنه -على أحد التفسيرين- قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا﴾ [البقرة: ١٢٥]؛ أي مرجعًا للحجاج والعُمَّار يتفرقون عنه ثم يثوبون -أي يرجعون- إليه(٢)، ثم شاع استعماله في كل إعلام ونداء يُجْهَرُ ويُصَوَّتُ به ومنه الدعاء والنداء إلى الصلاة، يقال: ثَوَّبَ الداعي تَثْوِيبًا إذا عاد مرة بعد أخرى، وأصله أن الرجل إذا جاء مُستصرِخًا من خوفٍ كعَدُوٍّ أو غيره لوَّح بثوبه ليُرَى ويَشتهِر، فكان ذلك كالدعاء والنداء، فلذلك سمي الدعاء والنداء تثويبًا(٣).

(١) مقاييس اللغة، ١/٣٩٣.

(٢) ينظر: الكشاف، ١/١٨٥؛ المحرر الوجيز، ١/٢٠٧.

(٣) ينظر: لسان العرب، ١/٢٤٧؛ تاج العروس، ٢/١٠٨.

ثانيًا: مفهوم التثويب اصطلاحًا:

يطلق التثويب في العرف الشرعي على ثلاثة معان وهي:

١. قول المؤذن في أذان الصبح (الصلاة خير من النوم) مرتين بعد الحيعلتين، أي بعد قوله حيَّ على الصلاة حيَّ على الفلاح، وهذا المعنى هو أشهرها وأكثرها استعمالًا عند العلماء، ولا يكاد يعرف عامة الناس من معاني التثويب إلا هذا[١]، وإنما سمي ذلك الكلام تثويبًا لأن المؤذن إذا قال حيَّ على الصلاة فقد دعاهم إليها، فإذا قال بعدها الصلاة خير من النوم فقد رجع إلى كلامٍ معناه طلب المبادرة إليها[٢].

٢. ويطلق أيضًا على الإقامة، ومنه ما جاء في الصحيحين عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ قال: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ وَلَهُ ضُرَاطٌ حَتَّى لَا يَسْمَعَ التَّأْذِينَ فَإِذَا قُضِيَ النِّدَاءُ أَقْبَلَ حَتَّى إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلَاةِ أَدْبَرَ حَتَّى إِذَا قُضِيَ التَّثْوِيبُ أَقْبَلَ حَتَّى يَخْطُرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ يَقُولُ اذْكُرْ كَذَا اذْكُرْ كَذَا لِمَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ حَتَّى يَظَلَّ الرَّجُلُ لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى»[٣]، وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أيضًا أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا ثُوِّبَ لِلصَّلَاةِ فَلَا تَأْتُوهَا وَأَنْتُمْ تَسْعَوْنَ، وَأْتُوهَا وَعَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا كَانَ يَعْمِدُ إِلَى الصَّلَاةِ فَهُوَ فِي صَلَاةٍ»[٤]، فقوله ﷺ: «إِذَا ثُوِّبَ لِلصَّلَاةِ» معناه: إذا أُقيمَتْ الصلاة، بدليل ما جاء في رواية أخرى:

(١) ينظر: معالم السنن للخطابي، ١/١٥٥.

(٢) ينظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، ١/٢٢٦-٢٢٧.

(٣) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه المعروف بـ(صحيح البخاري)، كتاب الأذان، باب فضل التأذين، برقم (٥٨٣)، ١/٢٢٠؛ المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ المعروف بـ(صحيح مسلم)، كتاب الصلاة، باب فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه، برقم (١٩-٣٨٩)، ١/٢٩١.

(٤) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة والنهي عن إتيانها سعيًا، برقم (١٥٢-٦٠٢)، ١/٤٢١.

«إِذَا أُقِيمَت الصَّلَاةُ فَلَا تَأْتُوهَا تَسْعَوْنَ، وَأْتُوهَا تَمْشُونَ وَعَلَيْكُمُ السَّكِينَةُ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا، وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا»[1].

٣. وقد استعمل الفقهاء التثويب بمعنى إعادة التنبيه إلى الصلاة بين الأذان والإقامة بألفاظ تختلف باختلاف ما تعارف عليه أهل كل بلدة، كقول: الصلاة الصلاة، أو قامت قامت، أو غير ذلك مما يحصل به الإعلام والتذكير والتنبيه كالتنحنح، وربما خصوا بذلك الأمراء فيأتي المؤذن أو غيره إلى باب الأمير فيقول: (السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته، حيَّ على الصلاة -مرتين-، حيَّ على الفلاح -مرتين-، الصلاة يرحمك الله)، أو بغير ذلك مما يؤدي وظيفة التذكير والتنبيه من الغفلة[2].

والمعنى الأول والثالث من هذه المعاني الثلاثة هو محل البحث، أما المعنى الثاني فليس له تعلق بمحل البحث وإنما ذكرناه استطرادًا واستيفاءً للمعاني التي يطلق عليها التثويب في العرف الشرعي.

المطلب الثاني
حكم التثويب

تبين مما تقدم أن التثويب يُطلق على ثلاثة معان، وأن المعنى الأول والثالث هو موضوع بحثنا هذا، ولذلك فإننا سنتحدث عن حكم التثويب باعتبار هذين المعنيين في المسألتين الآتيتين.

المسألة الأولى: حكم التثويب في الأذان:

اختلف الفقهاء في حكم التثويب في الأذان على قولين:

(١) صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب المشي إلى الجمعة، برقم (٨٦٦)، ١/٣٠٨؛ صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة...، برقم (١٥١-٦٠٢)، ١/٤٢٠.

(٢) ينظر: المبسوط للسرخسي، ١/١٣٠-١٣١؛ بدائع الصنائع، ١/١٤٨-١٤٩.

القول الأول: يُسن التثويب في الأذان، وإلى هذا ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والحنابلة وهو قول الشافعي في مذهبه القديم، ورجحه الشافعية[١].

القول الثاني: لا يُشرع التثويب في الأذان وهو قول بعض الفقهاء[٢]، وهو القول الجديد للإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ[٣].

أدلة أصحاب القول الأول:

١. استدل أصحاب القول الأول بأدلة كثيرة، أبرزها ما رواه أبو داود وغيره عن أبي محذورة قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّه عَلِّمْنِي سُنَّةَ الْأَذَانِ، قَالَ: فَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِي، وَقَالَ: تَقُولُ: اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، تَرْفَعُ بِهَا صَوْتَكَ، ثُمَّ تَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، تَخْفِضُ بِهَا صَوْتَكَ، ثُمَّ تَرْفَعُ صَوْتَكَ بِالشَّهَادَةِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، حَيَّ عَلَى الصَّلَاة، حَيَّ عَلَى الصَّلَاة، حَيَّ عَلَى الْفَلَاح، حَيَّ عَلَى الْفَلَاح، فَإِنْ كَانَ صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلْتَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»[٤].

٢. وبما رواه ابن خزيمة وغيره عن أنس رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ قال: «مِنَ السُّنَّةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ»[٥].

(١) ينظر: نهاية المطلب، ٢/٥٩؛ المغني لابن قدامة، ٢/٦١؛ الذخيرة للقرافي، ٢/٤٥-٤٦؛ الدر المختار مع حاشية ابن عابدين، ١/٣٨٧-٣٨٨.

(٢) هكذا حكاه الإمام الطحاوي في شرح معاني الآثار دون أن ينسبه إلى قائله، فقال: "كره قوم أن يُقال: في أذان الصبح الصلاة خير من النوم..." . شرح معاني الآثار للطحاوي، ١/١٣٦.

(٣) ينظر: الأم، ١/١٠٤.

(٤) مسند الإمام أحمد، مسند المكيين، أبو محذورة المؤذن، برقم (١٥٣٧٩)، ٢٤/٩٥-٩٦؛ سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، برقم (٥٠٠)، ١/١٣٦، وسكت عنه أبو داود فهو محتج به عنده، وقال محقق المسند: "حديث صحيح بطرقه".

(٥) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، باب التثويب في أذان الصبح، برقم (٣٨٦)، ١/٢٣٣؛ السنن الكبرى للبيهقي، ذكر جماع أبواب الأذان والإقامة، باب التثويب في أذان الصبح، برقم (١٩٨٤)، =

دليل أصحاب القول الثاني:

استدل الإمام الشافعي في الجديد بما رواه في الأم عن أبي محذورة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «خَرَجْت في نَفَرٍ فَكُنَّا في بَعْض طَرِيق حُنَيْن، فَقَفَلَ رَسُولُ اللَّه ﷺ منْ حُنَيْن، فَلَقِيْنَا رَسُولَ اللَّه ﷺ في بَعْض الطَّرِيق، فَأَذَّنَ مُؤَذِّنُ رَسُول اللَّه ﷺ بالصَّلَاة عنْدَ رَسُولِ اللَّه ﷺ، فَسَمِعْنَا صَوْتَ الْمُؤَذِّن وَنَحْنُ مُتَكَئُونَ، فَصَرَخْنَا نَحْكيه وَنَسْتَهْزئُ به، فَسَمِعَ رَسُولُ اللَّه ﷺ الصَّوْتَ، فَأَرْسَلَ إلَيْنَا إلَى أَنْ وَقَفْنَا بَيْنَ يَدَيْه، فَقَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: أَيُّكُمْ الَّذي سَمعْت صَوْتَهُ قَدْ ارْتَفَعَ؟ فَأَشَارَ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ إلَيَّ، وَصَدَقُوا، فَأَرْسَلَ كُلَّهُمْ وَحَبَسَني، فَقَالَ: قُمْ فَأَذِّنْ بالصَّلَاة، فَقُمْت وَلَا شَيْءَ أَكْرَهُ إلَيَّ منْ رَسُول اللَّه ﷺ وَلَا ممَّا أَمَرَني به، فَقُمْت بَيْنَ يَدَيْ رَسُول اللَّه ﷺ فَأَلْقَى عَلَيَّ رَسُولُ اللَّه ﷺ التَّأْذينَ هُوَ نَفْسُهُ، فَقَالَ: قُلْ: اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ[1]، أَشْهَدُ أَنْ لَا إلَهَ إلَّا اللَّه أَشْهَدُ أَنْ لَا إلَهَ إلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، ثُمَّ قَالَ لي: ارْجعْ وَامْدُدْ منْ صَوْتكَ ثُمَّ قَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إلَهَ إلَّا اللَّه أَشْهَدُ أَنْ لَا إلَهَ إلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، حَيَّ عَلَى الصَّلَاة حَيَّ عَلَى الصَّلَاة، حَيَّ عَلَى الْفَلَاح حَيَّ عَلَى الْفَلَاح، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، لَا إلَهَ إلَّا اللَّه، ...»[2]، ثم قال: "ولا أحب التثويب في الصبح ولا غيرها، لأن أبا محذورة لم يحك عن النبي ﷺ أنه أمر بالتثويب، فأكره الزيادة في الأذان وأكره التثويب بعده"[3].

الترجيح:

الذي يراه الباحث راجحًا هو ما ذهب إليه الجمهور، فقد ثبت في حديث أبي محذورة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أن النبي ﷺ أمره بالتثويب في أذان الفجر كما رواه أبو داود وغيره[4]،

= ١/٦٢٣، وصححه البيهقي.

(١) هكذا جاء التكبير ثلاث مرات في رواية الأم، وفي مسند الإمام الشافعي ذكر التكبير أربع مرات. ينظر: مسند الإمام الشافعي، ١/٥٩.

(٢) الأم، ١/١٠٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) تقدم تخريجه.

وإن لم يرد ذلك في رواية الإمام الشافعي، والمُثْبِتُ معه زيادة علم، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، ولذلك مال الشافعية إلى ترجيح قوله القديم على قوله الجديد في هذه المسألة، قال إمام الحرمين: "قد قال الأئمة: كل قولين أحدهما جديد فهو أصح من القديم إلا في ثلاث مسائل، منها مسألة التثويب"(١)، بل قطع المحققون من الشافعية باستحباب التثويب، وقالوا فيما حكاه عنهم الصيدلاني ونقله عنه إمام الحرمين: قد اعتمد الشافعي في الجديد حديث أبي محذورة، وقد صح عنده بطرق أنه كان لا يثوّب، وكل حكم اعتمد الشافعي فيه الخبر وقد بلغه الحديث ليس على وجهه أو بلغه بصورة غير تامة فمعلوم قطعًا أنه لو بلغه الحديث على خلاف ما اعتقده، وصح على شرطه لرجع إلى موافقة الحديث، فكأنه قال في الجديد: مذهبي في التثويب ما صح من قصة أبي محذورة(٢).

المسألة الثانية: حكم التثويب في غير الأذان:

ذكرنا عند حديثنا عن مفهوم التثويب في العرف الشرعي أنه يُطلق على معان متعددة، منها إعادة التنبيه إلى الصلاة بين الأذان والإقامة بألفاظ تختلف باختلاف ما تعارف عليه أهل كل بلدة، كقول: الصلاة الصلاة، أو قامت قامت، أو غير ذلك مما يحصل به الإعلام والتذكير والتنبيه كالتنحنح، وربما خصوا بذلك الأمراء فيأتي المؤذن أو غيره إلى باب الأمير فيقول: (السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته، حيَّ على الصلاة -مرتين-، حيَّ على الفلاح -مرتين-، الصلاة يرحمك الله)، أو بغير ذلك مما يؤدي وظيفة التذكير والتنبيه من الغفلة، وهو أمر أحدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أجمعين لتَغَيُّر أحوال الناس(٣)، وحكم التثويب بهذا المعنى محل خلاف بين الفقهاء، ولهم في ذلك قولان:

(١) نهاية المطلب، ٢/٥٩، وما نقله إمام الحرمين عن أئمة الشافعية من ترجيح القديم على الجديد في ثلاث مسائل فقط ليس مسلّمًا، فقد ذكر المحققون منهم أن المسائل التي رُجِّحَ فيها القول القديم على الجديد تبلغ عشرين مسألة أو أكثر. ينظر: فتاوى ابن الصلاح، ١/٢٢٥-٢٢٨؛ المجموع، ١/٦٦-٦٧.

(٢) ينظر: نهاية المطلب، ٢/٥٩-٦٠.

(٣) ينظر: الهداية مع حاشية فتح القدير، ١/٢٤٥.

القول الأول: يشرع التثويب بين الأذان والإقامة في الفجر خاصة بل هو أمر حسن، ويكره في سائر الصلوات، وإلى هذا ذهب متقدمو الحنفية، وعللوا ذلك بأن وقت الفجر وقت نوم وغفلة دون غيره من الأوقات، بينما استحسنه المتأخرون منهم في الصلوات كلها لفرط غلبة الغفلة على الناس، وشدة ركونهم إلى الدنيا وظهور التواني في الأمور الدينية، قالوا: فصارت سائر الصلوات في هذا الزمان مثل الفجر في زمانهم، فكانت زيادة الإعلام من باب التعاون على البر والتقوى، وقد ذكروا أن أبا يوسف رَحِمَهُ ٱللَّهُ كان يقول: لا بأس أن يقول المؤذن للأمير في الصلوات كلها: (السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته، حي على الصلاة حي على الفلاح، الصلاةَ يرحمك الله)، وقد أجازه أيضًا ابنُ الماجشون من المالكيةِ والشافعيةُ، وقاس الحنفية على الأمير من هو في معناه ممن له زيادة اشتغال بأمور الرعية والمصلحة العامة كالقاضي والمفتي، نظرًا لزيادة اشتغالهم بأمور المسلمين كي لا تفوتهم الجماعة، لكن كره محمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن يُخَصَّ الأمراء بالتثويب، وعلله بأن الناس سواسية في أمر الجماعة[1].

القول الثاني: يكره التثويب بين الأذان والإقامة وإليه ذهب المالكية والحنابلة وبعض الشافعية[2].

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بالأدلة الآتية:

(١) ينظر: المبسوط، ١/ ١٣٠-١٣١؛ بدائع الصنائع، ١/ ١٤٨؛ الهداية وفتح القدير، ١/ ٢٤٥-٢٤٦؛ المجموع، ٣/ ١٢٤-١٢٥، قال الإمام القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وروي أنه حدث في زمان معاوية أن المؤذن إذا أذن على الصومعة دار إلى الأمير واختصه بحي على الصلاة إلى حي على الفلاح ثم يقول الصلاة الصلاة يرحمك الله، وأقر ذلك عمر بن عبدالعزيز، وأجازه ابن الماجشون في المبسوط، وذكر في صفة التسليم: السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته حي على الصلاة حي على الفلاح حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله، قال: وأما في الجمعة فيقول السلام عليك أيها الأمير ورحمة الله وبركاته قد حانت الصلاة قد حانت الصلاة، وعادة أهل المدينة تأبى هذه المحدثات". الذخيرة، ٢/ ٤٧.

(٢) ينظر: البيان والتحصيل، ١/ ٤٣٥-٤٣٦؛ المغني لابن قدامة، ٢/ ٦١؛ المجموع، ٣/ ١٢٥.

١. ما رواه الترمذي قال: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أَحْمَدَ الزُّبَيْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْرَائِيلَ، عَنْ الحَكَمِ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى، عَنْ بِلَالٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللهِ ﷺ: «لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الفَجْرِ»(١).

٢. وما رواه أبو داود قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، حَدَّثَنَا أَبُو يَحْيَى الْقَتَّاتُ، عن مجاهد أنه قال: «كُنْتُ مَعَ ابْنِ عُمَرَ فَثَوَّبَ رَجُلٌ فِي الظُّهْرِ أَوِ الْعَصْرِ، قَالَ: اخْرُجْ بِنَا فَإِنَّ هَذِهِ بِدْعَةٌ»(٢).

(١) سنن الترمذي، أبواب الصلاة، باب ما جاء في التثويب في الفجر، برقم (١٩٨)، ١/ ٣٧٨، وقال: "حديث بلال لا نعرفه إلا من حديث أبي إسرائيل الملائي، وأبو إسرائيل لم يسمع هذا الحديث من الحكم بن عتيبة إنما رواه عن الحسن بن عمارة عن الحكم بن عتيبة، وأبو إسرائيل اسمه إسماعيل بن أبي إسحاق، وليس هو بذاك القوي عند أهل الحديث"، وكناه الحافظ ابن حجر بأبي إسماعيل، فقال: "فيه أبو إسماعيل الملائي وهو ضعيف، مع انقطاعه بين عبدالرحمن وبلال -أي لأن عبدالرحمن لم يدرك بلالًا- وقال ابن السكن: لا يصح إسناده، ثم إن الدارقطني رواه من طريق أخرى عن عبدالرحمن، وفيه أبو سعد البقال وهو نحو أبي إسماعيل في الضعف". التلخيص الحبير، ١/ ٥٠٢-٥٠٣، ونص رواية الدارقطني: "أمرني رسول الله ﷺ أن أثوّب في الفجر، ونهاني أن أثوب في العشاء". سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيها، برقم (٩٤٧)، ١/ ٤٥٤،

(٢) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في التثويب، برقم (٥٣٨)، ١/ ٢٠٣، السنن الكبرى للبيهقي، ذكر جماع أبواب الأذان والإقامة، باب كراهية التثويب في غير أذان الصبح، برقم (١٩٩٠)، ١/ ٦٢٤، وفي سنده أبو يحيى القَتَّات واسمه زاذان، وقيل: دينار، وقيل: مسلم، وقيل: يزيد، وقيل: زبان، وقيل: عبدالرحمن بن دينار، وقد اختلفوا فيه، فوثقه يحيى بن معين في رواية فقال: أبو يحيى القتات لم يكن به بأس، ثقة، وقال يعقوب بن سفيان: لا بأس به، وقال البزار: لا نعلم به بأسًا، والأكثر على تضعيفه، روى أبو الفضل الدوري عن يحيى بن معين أنه قال: أبو يحيى القتات ضعيف، وقال في موضع آخر: في حديثه ضعف، وقال عبدالله بن أحمد بن حنبل: قال أبي: كان شريك يضعف أبا يحيى القَتَّات، وقال أحمد بن محمد: قلت لأبي عبدالله: أبو يحيى القتات؟ قال: روى عنه إسرائيل أحاديث مناكير جدًا، قال: وأما حديث سفيان عنه فمقاربة، قلت لأبي عبدالله: فهذا من قبل إسرائيل؟ قال: أي شيء أقدر أقول لإسرائيل؟ ثم قال: إسرائيل مسكين، من أين يجيء بهذه؟ ثم قال: هو ذا حديثه عن غيره، أي إن إسرائيل قد روى عن غير أبي يحيى فلم يجئ بمناكير، فكانت هذه المناكير من قبل أبي يحيى القتات، وقال عنه النسائي: ليس بالقوي، وقال ابن حبان: فحش خطؤه وكثر وهمه حتى سلك غير مسلك العدول في الروايات، وجانب قصد السبيل في أسبابها، يجب أن يتنكب ما انفرد به من الأخبار، وإن اعتبر بما وافق الثقات من الآثار فلا ضير، وقال الحافظ ابن حجر: لين الحديث،=

٣. وقد يُستدَلُّ بما في الصحيحين عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»(١).

مناقشة الاستدلال:

يرى الباحث أن ما استدل به أصحاب القول الثاني لا يخلو من نظر، فإن حديث بلال مرفوعًا «لَا تُثَوِّبَنَّ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي صَلَاةِ الفَجْرِ»، حديث ضعيف لا يصلح للاحتجاج به وقد قدمنا ذلك، وعلى تقدير صحته فإنه محمول على النهي عن إيقاع التثويب في أذان غير الفجر، والنهي عن التثويب في أذان غير الفجر أمر مُسَلَّم لأن الأذان من الدين وشعيرة من شعائره، فالزيادة عليه أو النقصان منه بدون سند شرعي بدعةٌ لقوله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»(٢)، وليس في حديث بلال نهي عن إيقاع التثويب في غير الأذان لا في منطوقه ولا في مفهومه، إنما منطوقه النهي عن إيقاع التثويب المعهود في أذان غير أذان الفجر، والتثويب بهذه الطريقة ليس واقعًا في الأذان أصلًا حتى يدخل تحت النهي.

وكذلك حديث أبي داود ضعيف على قول أكثر أهل الجرح والتعديل كما قدمنا، وعلى تقدير صحته فإنه محمول على أن التثويب في أذان غير أذان الفجر منهي عنه وهو أمر مُسَلَّمٌ كما قلنا، وليس فيه دليل على عدم جواز التثويب بالمفهوم الذي نحن بصدد بيان حكمه.

= ولذلك قال الامام في النووي المجموع، ٩٨/٣: "رواه أبو داود وليس إسناده بقوي والمعتمد حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا".

ينظر: معرفة الرجال ليحيى بن معين (رواية ابن محرز)، ٩٧/١؛ تاريخ ابن معين(رواية الدارمي)، ٢٤٧؛ تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، ٣٦١،٤٢٥/٣؛ الضعفاء والمتروكون للنسائي، ١١٦؛ الضعفاء الكبير للعقيلي، ٣٢٩/٢؛ الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، ٤٣٣/٣؛ المجروحين لابن حبان، ٥٣/٢؛ تقريب التهذيب، ٦٨٤.

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، برقم (٢٥٥٠)، ٩٥٩/٢؛ صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور، برقم (١٧-١٧١٨)، ٣/ ١٣٤٣.

(٢) تقدم تخريجه آنفًا، وسيأتي قريبًا زيادة إيضاح لهذا الحديث.

أما الاستدلال بحديث «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ» فليس في محله، لأن شُرّاح الحديث متفقون جميعًا على أن المراد بالأمر الوارد في الحديث الدينُ والشرعُ، وأن حاصل معنى الحديث: من اخترع شيئًا -عبادة أو غيرها- وزعم أنه من الدين أي من أمر الله وأمر رسوله ﷺ ولم يكن له أصل من الدين يَرجِع إليه ولا ما يؤيده من كتاب أو سنة فهو مردود وليس من الدين في شيء[1]، وإذا عرفنا هذا فإن الاستدلال بهذا الحديث على منع التثويب مطلقًا في غير الأذان بالكيفية التي مرت معنا أو بنحوها ليس بمستقيم، لأن من أجاز التثويب بالكيفية التي مرت معنا وهم الحنفية وجمهور الشافعية إنما عدوه وسيلة للتنبيه، ولم يَدَّعِ أحد منهم أنه من الدين، بل غاية ما ذكروه أنه أمر حسن وشفعوه بأنه من باب التعاون على البر والتقوى، وهذا كما لو قال شخص لصاحبه المشغول أو الغافل عن طريق الاتصال الهاتفي: عجِّل وأقبل إلى المسجد فقد قرب وقت إقامة الصلاة، أو قال له وهو نائم استيقظ فقد حان وقت إقامة الصلاة، فكما لا يُعد هذا الكلام محدثة وبدعة في الدين فكذلك التثويب في غير الأذان لا ينبغي أن يُعد محدثة وبدعة في الدين؛ إذ لا فرق بين أن يقال هذا الكلام أو نحوه لنائم أو مستيقظ غافل، ولا بين أن يكون بصوت مرتفع أو غيره.

الترجيح:

ولذلك فإني أميل إلى ما ذهب إليه الحنفية والشافعية من جواز التثويب في غير الصلاة إذا دعت الحاجة إليه، إذ ليس ثمة دليل صريح وصحيح يفيد النهي عنه، ولأنه مجرد تنبيه وليس زيادة في شرائع الدين.

---

(١) ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين، ٢٥٨/٤؛ شرح النووي على صحيح مسلم، ١٦/١٢؛ شرح الأربعين النووية لابن دقيق العيد، ٤١-٤٢؛ جامع العلوم والحكم، ١٧٦/١-١٧٧، ١٢٨/٢؛ عمدة القاري، ٢٧٤/١٣.

المبحث الثاني
محل التثويب، وعدده، ورأي بعض المتأخرين

توطئة

نحاول في هذا المبحث أن نبين محل التثويب في الأذان هل يمكن أن يزاد في كل نداء ينادى به للصلوات الخمس أم أنه خاص في أذان الفجر؟ وهل يُزاد في الأذان الذي يُرفع قبل طلوع الفجر الصادق أيضًا أم هو خاص في النداء لصلاة الصبح؟ ثم نعرج على إشكال قد يتبادر إلى الأذهان بل قد وقع السؤال عنه قديمًا وحديثًا يترتب على ترجيح أحد القولين في المسألة الأخيرة ثم نجيب عنه، ونحاول أن نوفق بين النصوص الواردة في ذلك، كل هذا وذاك سيتم تناوله في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول
محل التثويب وعدده

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: محل التثويب في الأذان.

اتفق الفقهاء القائلون بمشروعية التثويب في الأذان على أن التثويب يكون في أذان الفجر الذي ينادى به لصلاة الصبح عند طلوع الفجر الصادق[1]، واختلفوا في زيادة التثويب في النداء لبقية الصلوات على أربعة أقوال:

القول الأول: لا تُشرع زيادة التثويب في غير الأذان الذي يقع نداءً لصلاة الصبح عند طلوع الفجر الصادق وهو مذهب الحنفية، قالوا: لأن الفجر وقت نوم

(١) ينظر: نهاية المطلب، ٢/٥٩؛ المغني لابن قدامة، ٢/٦١؛ الذخيرة للقرافي، ٢/٤٥-٤٦؛ الدر المختار مع حاشية ابن عابدين، ١/٣٨٧-٣٨٨.

وغفلة ولا كذلك غيرها[١]، وتجدر الإشارة إلى أن الحنفية لا يعدُّون الأذان الواقع قبل طلوع الفجر نداءً للصلاة، بل الغرض منه أن يرجع القائم ويستيقظ النائم ويتسحر الصائم، وعليه فلا يسن التثويب فيه أيضًا[٢].

القول الثاني: يسن زيادة التثويب في أذان الصبح الواقع قبل طلوع الفجر الصادق كالأذان الواقع بعده، وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة، لأنهم يعدُّون الأذان الواقع قبل طلوع الفجر الصادق نداء لصلاة الصبح وقع قبل دخول الوقت، أما النداء الواقع عند طلوع الفجر الصادق فهو عندهم إعادة لأذان الصبح[٣]، ولهذا قالوا بزيادة التثويب في أذاني الفجر كليهما، ويكره في غيرهما[٤].

القول الثالث: يستحب التثويب في الأذان لصلاة العشاء أيضًا إضافة للتثويب في أذان الفجر، وهو قول الحسن بن صالح، وعلله بأن بعض الناس قد ينام عنها[٥].

القول الرابع: يسن التثويب لكل صلاة وهو قول النخعي[٦].

مناقشة الأقوال:

بعد أن استعرضنا أقوال الفقهاء وآراءهم في محل التثويب ننتقل إلى مناقشتها وبيان ما يرد عليها ليتسنى لنا الترجيح فيما بينها، فنقول:

أما الخلاف بين الحنفية والجمهور في محل التثويب هل هو الأذان الواقع بعد

(١) ينظر: الاختيار، ١/٤٣؛ الدر المختار، ١/٣٨٧-٣٨٨.

(٢) ينظر: الاختيار، ١/٤٤.

(٣) ينظر: المغني لابن قدامة، ٢/٦٢؛ مغني المحتاج، ١/ ٣٢٦؛ الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي، ١/١٩٤-١٩٥.

(٤) ينظر: العدة، ١/٥٥؛ أسنى المطالب، ١/١٢٧؛ دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بـ(شرح منتهى الإرادات)، ١/١٣٤؛ كشاف القناع، ١/ ٢٣٧-٢٣٨؛ الشرح الكبير للدردير، ١/١٩٢.

(٥) ينظر: حلية العلماء، ٢/٣٦؛ البيان، ٢/٦٥؛ المجموع، ٣/٩٨؛ الذخيرة، ٢/٤٦.

(٦) ينظر: الحاوي الكبير، ٢/٥٦؛ حلية العلماء، ٢/٣٦؛ البيان، ٢/٦٥؛ المجموع، ٣/٩٨؛ الذخيرة، ٢/٤٦.

طلوع الفجر فقط -وهو مذهب الحنفية-، أم كلا الأذانين أعني الواقع ليلًا قُبَيل طلوع الفجر الصادق والواقع بعد طلوع الفجر -وهو مذهب الجمهور-، فيبدو لي أن الخلاف فيه مبني على مسألة أخرى وهي: هل الأذان الواقع قُبَيل الفجر هو لإيقاظ النائم ورجوع القائم لا لصلاة الصبح كما هو مذهب الحنفية؟ أم هو نداء لصلاة الصبح وهو مذهب الجمهور[1]؟

ويبدو لي -والله أعلم- أن الأوفق لسياق النصوص والأكثر انسجامًا مع تعليلها هو ما ذهب إليه الحنفية، وأن ما ذهب إليه الجمهور لا ينسجم مع النصوص الواردة في ذلك وتعليلها، ففي الصحيحين عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله ﷺ: «لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ -أَوْ قَالَ نِدَاءُ بِلَالٍ- مِنْ سُحُورِهِ، فَإِنَّهُ يُؤَذِّنُ -أَوْ قَالَ يُنَادِي- بِلَيْلٍ، لِيَرْجِعَ قَائِمَكُمْ وَيُوقِظَ نَائِمَكُمْ، وَقَالَ: لَيْسَ أَنْ يَقُولَ هَكَذَا وَهَكَذَا -وَصَوَّبَ يَدَهُ وَرَفَعَهَا- حَتَّى يَقُولَ هَكَذَا -وَفَرَّجَ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ-»[2]، قال الإمام النووي: "معناه أنه إنما يؤذن بليل ليعلمكم بأن الفجر ليس ببعيد فيرد القائم المتهجد إلى راحته لينام غفوة ليصبح نشيطًا، أو يوتر إن لم يكن أوتر، أو يتأهب للصبح إن احتاج إلى طهارة أخرى، أو نحو ذلك من مصالحه المترتبة على علمه بقرب الصبح، وقوله ﷺ: (ويوقظ نائمكم) أي ليتأهب للصبح أيضًا بفعل ما أراد من تهجد قليل، أو إيتار إن لم يكن أوتر، أو سحور إن أراد الصوم، أو اغتسال، أو وضوء، أو غير ذلك مما يحتاج إليه قبل الفجر"[3].

(١) ينظر: المغني لابن قدامة، ٢/٦٢-٦٥؛ الاختيار، ١/٤٤؛ مغني المحتاج، ١/٣٢٦-٣٢٧؛ الشرح الكبير للدردير، ١/١٩٤.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب الأذان قبل الفجر، برقم (٥٩٦)، ١/٢٢٤؛ صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، برقم (٣٩-١٠٩٣)، ٢/٧٦٨، وهذا لفظ مسلم، ولفظ البخاري: "لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدَكُمْ أَوْ أَحَدًا مِنْكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ مِنْ سَحُورِهِ فَإِنَّهُ يُؤَذِّنُ أَوْ يُنَادِي بِلَيْلٍ لِيَرْجِعَ قَائِمَكُمْ وَلِيُنَبِّهَ نَائِمَكُمْ وَلَيْسَ أَنْ يَقُولَ الْفَجْرُ أَوِ الصُّبْحُ وَقَالَ بِأَصَابِعِهِ وَرَفَعَهَا إِلَى فَوْقُ وَطَأْطَأَ إِلَى أَسْفَلُ حَتَّى يَقُولَ هَكَذَا وَقَالَ زُهَيْرٌ بِسَبَّابَتَيْهِ إِحْدَاهُمَا فَوْقَ الْأُخْرَى ثُمَّ مَدَّهَا عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ".

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم، ٧/٢٠٤.

فقد دل الحديث على أن علة الأذان الواقع قبل طلوع الفجر الصادق هي إيقاظ النائم ورجوع القائم، حيث جاء النص معللًا باللام في قوله ﷺ: «لِيَرْجِعَ قَائِمَكُمْ وَيُوقِظَ نَائِمَكُمْ»، وقرنُ الحكم بلام التعليل وإن لم يكن مفيدًا للتعليل بصورة صريحة وقاطعة لكنه ظاهر في العليَّة محتمل لها احتمالًا راجحًا[(١)]، وقد قال الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "متى وجدنا في كلام الشارع ما يدل على نصبه أدلة أو أعلامًا ابتدرنا إليه وهو أولى ما يُسلك"[(٢)]، فالعلة المنصوصة التي أفادها الحديث هي ما ذكرناه، فلم يكن الأذان الأول نداءً لصلاة الصبح، ولذلك قال ابن حبان رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فيه أبين البيان على أن بلالًا كان يؤذن بالليل لانتباه النوام ورجوع الهجد عن القيام، لا لصلاة الفجر"[(٣)]، وعليه فلا يتأتى ما ذكره الجمهور، ولا ينبغي زيادة التثويب في النداء الواقع ليلًا.

وأما ما ذهب إليه الحسن بن صالح والنخعي فيجاب عنه بأن الأذان شعيرة من شعائر الإسلام لا يزاد عليها ولا ينقص منها إلا بدليل، وقد ورد الدليل بالتثويب في أذان صلاة الصبح دون غيرها من الصلوات، فيقتصر على محل الورود ولا يزاد عليه لقوله ﷺ: «مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ»[(٤)]، ثم إن صلاة الصبح إنما يثوب في أذانها لأن أغلب الناس نيام عند دخول وقتها، وبقية الصلوات -بما فيها صلاة العشاء- يدخل وقتها وأغلب الناس مستيقظون[(٥)]، والعبرة بحال الأعم الغالب لا البعض كما قال الحسن بن صالح.

الترجيح:

لذلك فإن الذي أميل إليه هو ما ذهب إليه الحنفية من أن التثويب يكون في الأذان الواقع بعد طلوع الفجر الصادق فقط، فإن السنة صريحة في أن التثويب

(١) ينظر: الإحكام للآمدي، ٢٥٢/٣؛ شرح جمع الجوامع للمحلي، ٤٠٦/٢-٤٠٧؛ إرشاد الفحول، ١١٨/٢.
(٢) البحر المحيط للزركشي، ١٦٧/٤.
(٣) صحيح ابن حبان، ٢٥١/٨.
(٤) تقدم تخريجه.
(٥) ينظر: الحاوي الكبير، ٥٦/٢.

يكون في ذلك الأذان دون غيره، من ذلك ما رواه أبو داود وغيره عن أبي محذورة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّه عَلِّمْنِي سُنَّةَ الْأَذَانِ، قَالَ: فَمَسَحَ مُقَدَّمَ رَأْسِي، وَقَالَ: تَقُولُ: اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، تَرْفَعُ بِهَا صَوْتَكَ، ثُمَّ تَقُولُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، تَخْفِضُ بِهَا صَوْتَكَ، ثُمَّ تَرْفَعُ صَوْتَكَ بِالشَّهَادَةِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، فَإِنْ كَانَ صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلْتَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»[1]، وفي رواية لأبي داود عن أبي محذورة أيضًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه قال: «أَلْقَى عَلَيَّ رَسُولُ اللَّه ﷺ الْأَذَانَ حَرْفًا حَرْفًا: اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّه، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، قَالَ: وَكَانَ يَقُولُ فِي الْفَجْرِ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ»[2]، وروى ابن خزيمة والبيهقي عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «مِنَ السُّنَّةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، اللَّه أَكْبَرُ اللَّه أَكْبَرُ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّه»[3]، وأخرج الدارقطني عن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كَانَ التَّثْوِيبُ فِي صَلَاةِ الْغَدَاةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، فَلْيَقُلِ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ»[4].

(١) تقدم تخريجه.

(٢) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب كيف الأذان، برقم (٥٠٤)، ١/١٩٢، وسكت عنه فيكون صالحًا للاحتجاج به عنده، وقال محققه الشيخ شعيب الأرنؤوط ١/٣٧٧: "حديث صحيح بطرقه، وهذا إسناد ضعيف لجهالة إبراهيم بن إسماعيل بن عبدالملك، فقد تفرد بالرواية عنه عبدالله بن محمَّد النفيلي، ولم يوثقه أحد".

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) سنن الدارقطني، كتاب الصلاة، باب ذكر الإقامة واختلاف الروايات فيها، برقم (٩٤٥)، ١/٤٥٤، وصححه ابن السكن. ينظر: التلخيص الحبير، ١/٥٠١.

فهذه الأحاديث صريحة في أن التثويب يكون في النداء لصلاة الصبح، وأيضًا فإن التثويب في الأذان الواقع ليلًا قُبَيل طلوع الفجر يؤدي إلى التباسه بأذان الفجر، لاسيما إذا كان مؤذنهما واحدًا، والله أعلم.

المسألة الثانية: عدد مرات التثويب في الأذان.

ذهب الجمهور إلى أن التثويب يكون مرتين بعد الحيعلتين[1].

وذهب ابن وهب من أصحاب الإمام مالك فيما نقله عنه ابن جزي إلى أن التثويب يكون مرة واحدة في الأذان وليس مرتين -أي بلا تكرير-، قياسًا على قول: (قد قامت الصلاة) في الإقامة عندهم، وحكاه القرافي خلافًا في المذهب عند المالكية[2]، والراجح هو ما ذهب إليه الجمهور، فقد ورد تكريرها مرتين في نداء صلاة الصبح في حديث أبي محذورة المتقدم ذكره[3]، وفيه «فَإِنْ كَانَ صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلْتَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ».

المطلب الثاني
رأي بعض المتأخرين في محل التثويب ومناقشته

تبين مما سبق أن المتقدمين اختلفوا في محل التثويب وأن خلافهم منحصر في أربعة أقوال:

- يثوّب في الأذان الذي يُنادى به لصلاة الفجر فقط، وهو مذهب الحنفية، وهو الراجح فيما يبدو للباحث.
- يثوّب فيه وفي الأذان الواقع ليلًا قبيل الفجر أيضًا، وهو مذهب الجمهور.

(١) ينظر: المغني لابن قدامة، ٦٢/٢؛ الاختيار، ٤٣/١؛ مغني المحتاج، ١/ ٣٢٦؛ الدر المختار، ٣٨٧/١-٣٨٨؛ الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي، ١٩٤/١-١٩٥.

(٢) ينظر: القوانين الفقهية، ٣٦؛ الذخيرة للقرافي، ٢/ ٤٦.

(٣) تقدم تخريجه.

- يثوب في أذاني الفجر والعشاء وهو رأي الحسن بن صالح.
- يثوب في كل أذان، وهو رأي النخعي.

لكن ذهب الصنعاني إلى أن محل التثويب إنما هو الأذان الواقع قبيل طلوع الفجر فقط لا غير[1]، وعزاه إلى ابن رسلان فيما نقله عنه الزركشي، حيث قال في شرح حديث أنس: «مِنَ السَّنَةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ»، ما نصه: "وفي رواية النسائي: «الصلاة خير من النوم الصلاة خير من النوم في الأذان الأول من الصبح»، وفي هذا تقييد لما أطلقته الروايات، قال ابن رسلان: وصحح هذه الرواية ابن خزيمة، قال: فشرعية التثويب إنما هي في الأذان الأول للفجر لأنه لإيقاظ النائم، وأما الأذان الثاني فإنه إعلام بدخول الوقت ودعاء إلى الصلاة، ولفظ النسائي في سننه الكبرى من جهة سفيان عن أبي جعفر عن أبي سليمان عن أبي محذورة قال: «كنت أؤذن لرسول الله ﷺ، فكنت أقول في أذان الفجر الأول: حي على الصلاة، حي على الفلاح، الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم»، قال ابن حزم: وإسناده صحيح. اهـ من تخريج الزركشي لأحاديث الرافعي،

(١) تبع الشيخُ محمد ناصرُ الدين الألباني الإمامَ الصنعانيَّ في قوله هذا، حيث قال في تمام المنة في التعليق على فقه السنة (١/١٤٦-١٤٨) ما نصه: "قلت: إنما يشرع التثويب في الأذان الأول للصبح الذي يكون قبل دخول الوقت بنحو ربع ساعة تقريبًا لحديث ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «كان في الأذان الأول بعد الفلاح: الصلاة خير من النوم مرتين» رواه البيهقي ١/٤٢٣، وكذا الطحاوي في شرح المعاني ١/٨٢، وإسناده حسن كما قال الحافظ، وحديث أبي محذورة مطلق، وهو يشمل الأذانين، لكن الأذان الثاني غير مراد لأنه جاء مقيدًا في رواية أخرى بلفظ: «وإذا أذنت بالأول من الصبح فقل: الصلاة خير من النوم. الصلاة خير من النوم» أخرجه أبو داود والنسائي والطحاوي وغيرهم، وهو مخرج في صحيح أبي داود ٥١٠-٥١٦، فاتفق حديثه مع حديث ابن عمر، ولهذا قال الصنعاني في سبل السلام..." ثم ساق كلام الصنعاني المذكور في المتن أعلاه ثم قال: "قلت: وإنما أطلتُ الكلام في هذه المسألة لجريان العمل من أكثر المؤذنين في البلاد الإسلامية على خلاف السنة فيها أولًا، ولقلة من صرّح بها من المؤلفين ثانيًا، فان جمهورهم -ومن ورائهم السيد سابق- يقتصرون على إجمال القول فيها، ولا يبينون أنه في الأذان الأول من الفجر كما جاء ذلك صراحة في الأحاديث الصحيحة، خلافًا للبيان المتقدم من ابن رسلان والصنعاني جزاهما الله خيرًا، ومما سبق يتبين أن جعل التثويب في الأذان الثاني بدعة مخالفة للسنة، وتزداد المخالفة حين يعرضون عن الأذان الأول بالكلية ويصرون على التثويب في الثاني، فما أحراهم بقوله تعالى: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ ٱلَّذِى هُوَ أَدْنَىٰ بِٱلَّذِى هُوَ خَيْرٌ﴾، ﴿لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾"!!!.

ومثل ذلك في سنن البيهقي الكبرى من حديث أبي محذورة أنه كان يثوّب في الأذان الأول من الصبح بأمره ﷺ، قلت: وعلى هذا ليس الصلاة خير من النوم من ألفاظ الأذان المشروع للدعاء إلى الصلاة والإخبار بدخول وقتها، بل هو من الألفاظ التي شُرعت لإيقاظ النائم، فهو كألفاظ التسبيح الأخير الذي اعتاده الناس في هذه الأعصار المتأخرة عوضًا عن الأذان الأول، وإذا عرفت هذا هان عليك ما اعتاده الفقهاء من الجدال في التثويب هل هو من ألفاظ الأذان أو لا؟ وهل هو بدعة أو لا؟"[1].

مناقشة الاستدلال:

من خلال النظر في ما ساقه نلحظ أنه قد استدل على ما ذهب إليه بأن أحاديث التثويب في الأذان قد جاء بعضها مطلقًا وبعضها مقيدًا، فمثلًا حديث أبي محذورة الذي رواه أبو داود[2] والذي فيه: «فَإِنْ كَانَ صَلَاةُ الصُّبْحِ قُلْتَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ» قد جاء مطلقًا شاملًا للأذان الواقع قبل الفجر الذي شُرع لإيقاظ النائم والأذان الواقع بعد طلوع الفجر الذي شُرع نداء للصلاة والإعلام بدخول وقتها من غير أن يقيد بأحدهما، وكذلك حديث أنس آنف الذكر: «مِنَ السُّنَّةِ إِذَا قَالَ الْمُؤَذِّنُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ قَالَ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ» جاء مطلقًا من غير أن يقيد بالأذان الواقع قبل الفجر أو الواقع بعد طلوع الفجر، وقد قيد هذا الإطلاق أحاديث أخرى منها رواية النسائي عن أبي محذورة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وفيه: «الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ فِي الْأُولَى مِنَ الصُّبْحِ»[3]، وفي رواية عنه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: «كُنْتُ

(١) سبل السلام، ١/ ١٢٠.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) المجتبى من السنن المعروف بـ(السنن الصغرى للنسائي)، كتاب الأذان، باب الأذان في السفر، برقم (٦٣٣)، ٢/ ٧، السنن الكبرى للبيهقي، ذكر جماع أبواب الأذان والإقامة، باب التثويب في أذان الصبح، برقم (١٩٨٠)، ١/ ٦٢٢، وقال الحافظ: "رواه أبو داود وابن حبان مطولًا من حديثه وفيه هذه الزيادة، وفيه محمد بن عبدالملك بن أبي محذورة وهو غير معروف الحال والحارث بن عبيد وفيه مقال وذكره أبو داود من طرق أخرى عن أبي محذورة منها ما هو مختصر وصححه ابن خزيمة من طريق ابن جريج قال: أخبرني عثمان بن السائب أخبرني أبي وأم عبدالملك بن أبي محذورة عن أبي محذورة وقال بقي بن مخلد: ثنا يحيى بن عبدالحميد ثنا أبو بكر بن عياش حدثني عبدالعزيز بن رفيع سمعت =

أُؤَذِّنُ لِرَسُولِ اللهِ ﷺ وَكُنْتُ أَقُولُ فِي أَذَانِ الْفَجْرِ الْأَوَّلِ: حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ، الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ...»[1]، ورواه البيهقي بلفظ: «كُنْتُ أُؤَذِّنُ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَكُنْتُ أَقُولُ فِي الْأَذَانِ الْأَوَّلِ مِنَ الْفَجْرِ بَعْدَ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ»[2]، واعتبر أن الأذان الأول هو الأذان الذي ينادى به ليلًا لإيقاظ النائم وأنه هو الذي يكون محلًا للتثويب حسب ما دلت عليه النصوص التي مرت آنفًا.

وفي الجواب عنه نقول: ليس المراد من الأذان الأول في هذه الأحاديث النداءَ الذي يكون قبل طلوع الفجر الصادق بل المراد به النداء الذي يكون إعلامًا وإيذانًا بدخول وقت الصلاة بعد طلوع الفجر الصادق، فقد جاء في السنة وصف هذا الأذان الذي ينادى به للإعلام بدخول وقت صلاة الفجر بالأول، فعن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ بِالْأُولَى مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ قَامَ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ بَعْدَ أَنْ يَسْتَبِينَ الْفَجْرُ ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمُؤَذِّنُ لِلْإِقَامَةِ»[3]، قال الحافظ: "قوله: المراد بالأولى الأذان الذي يؤذن به عند دخول الوقت، وهو أول باعتبار الإقامة، وثان باعتبار الأذان الذي قبل الفجر، وجاءه التأنيث إما من قبل مؤاخاته للإقامة، أو لأنه أراد المناداة أو الدعوة التامة، ويحتمل أن يكون صفة لمحذوف والتقدير إذا سكت عن المرة الأولى أو في المرة الأولى"[4]، وروى الإمام مسلم عن أبي إسحاق قال: «سَأَلْتُ الْأَسْوَدَ بْنَ يَزِيدَ عَمَّا حَدَّثَتْهُ عَائِشَةُ عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَتْ: كَانَ يَنَامُ أَوَّلَ اللَّيْلِ، وَيُحْيِي آخِرَهُ، ثُمَّ إِنْ كَانَتْ لَهُ

= أبا محذورة قال كنت غلاما صبيًا فأذنت بين يدي رسول الله ﷺ الفجر يوم حنين فلما انتهيت إلى حي على الفلاح قال ألحق فيها الصلاة خير من النوم، ورواه النسائي من وجه آخر عن أبي جعفر عن أبي سلمان عن أبي محذورة وصححه ابن حزم". التلخيص الحبير، ٥٠٣/١.

(١) السنن الصغرى للنسائي، كتاب الأذان، التثويب في أذان الفجر، برقم (٦٤٧)، ١٣/٢.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي، ذكر جماع أبواب الأذان والإقامة، باب التثويب في أذان الصبح، برقم (١٩٨١)، ٦٢٢/١.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب من انتظر الإقامة، برقم (٦٠٠)، ٢٢٥/١.

(٤) فتح الباري، ١٠٩/٢-١١٠.

حَاجَةٌ إِلَى أَهْلِه قَضَى حَاجَتَهُ، ثُمَّ يَنَامُ، فَإِذَا كَانَ عِنْدَ النِّدَاءِ الْأَوَّلِ قَالَتْ: وَثَبَ -وَلَا وَاللَّهِ مَا قَالَتْ: قَامَ-، فَأَفَاضَ عَلَيْهِ الْمَاءَ، -وَلَا وَاللَّهِ مَا قَالَتِ اغْتَسَلَ، وَأَنَا أَعْلَمُ مَا تُرِيدُ- وَإِنْ لَمْ يَكُنْ جُنُبًا تَوَضَّأَ وُضُوءَ الرَّجُلِ لِلصَّلَاةِ، ثُمَّ صَلَّى الرَّكْعَتَيْنِ»[1]، قال الإمام النووي: "قولها: (ثم صلى الركعتين) أي سنة الصبح"[2]، وعنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي فِيمَا بَيْنَ أَنْ يَفْرُغَ مِنْ صَلَاةِ الْعِشَاءِ إِلَى أَنْ يَنْصَدِعَ الْفَجْرُ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُسَلِّمُ مِنْ كُلِّ ثِنْتَيْنِ، وَيُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ، وَيَمْكُثُ فِي سُجُودِهِ قَدْرَ مَا يَقْرَأُ أَحَدُكُمْ خَمْسِينَ آيَةً قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ، فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ بِالْأُولَى مِنْ صَلَاةِ الْفَجْرِ قَامَ فَرَكَعَ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ اضْطَجَعَ عَلَى شِقِّهِ الْأَيْمَنِ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمُؤَذِّنُ»[3]، قال الخطابي: "قوله (سكت بالأول) معناه الفراغ من الأذان الأول، يريد أنه لا يصلي ما دام يؤذن فإذا فرغ من الأذان وسكت قام فصلى ركعتي الفجر"[4]، وبمثل هذا قال العيني والعظيم آبادي[5]، ورواه الدارمي عنها بلفظ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي مَا بَيْنَ الْعِشَاءِ إِلَى الْفَجْرِ إِحْدَى عَشْرَةَ رَكْعَةً، يُسَلِّمُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ وَيُوتِرُ بِوَاحِدَةٍ، وَيَسْجُدُ فِي سُبْحَتِهِ بِقَدْرِ مَا يَقْرَأُ أَحَدُكُمْ خَمْسِينَ آيَةً قَبْلَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ، فَإِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ مِنَ الْأَذَانِ الْأَوَّلِ رَكَعَ رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ ثُمَّ اضْطَجَعَ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْمُؤَذِّنُ فَيَخْرُجَ مَعَهُ»[6]، ومرادها بالأذان الأول هو الذي يكون بعد طلوع الفجر الصادق بدليل ما رواه الدارمي أيضًا بعده عن أبي سلمة قال: سَأَلْتُ عَائِشَةَ عَنْ صَلَاةِ رَسُولِ ﷺ بِاللَّيْلِ، فَقَالَتْ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً: يُصَلِّي ثَمَانَ رَكَعَاتٍ،

(١) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل وأن الوتر ركعة وأن الركعة صلاة صحيحة، برقم (١٢٩-٧٣٩)، ١/٥١٠.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم، ٦/٢٢.

(٣) سنن أبي داود، كتاب الصلاة، أبواب قيام الليل، باب في صلاة الليل، برقم (١٣٣٦)، ١/٤٢٥، وقال محققه: إسناده صحيح". سنن أبي داود بتحقيق شعيب الأرنؤوط، ٢/٤٩٧.

(٤) معالم السنن، ١/٢٨٠.

(٥) ينظر: شرح سنن أبي داود للعيني، ٥/٢٤٢؛ عون المعبود، ٤/١٥١.

(٦) مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي)، كتاب الصلاة، باب صفة صلاة رسول الله ﷺ، برقم (١٥١٤)، ٢/٩٢٢-٩٢٣، وقال محققه: "إسناده صحيح وهو متفق عليه".

ثُمَّ يُوتِرُ، ثُمَّ يُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ، فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ، قَامَ فَرَكَعَ، وَيُصَلِّي رَكْعَتَيْنِ بَيْنَ النِّدَاءِ وَالْإِقَامَةِ مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ»[1]، وما رواه عن حفصة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها قالت: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا سَكَتَ الْمُؤَذِّنُ مِنْ أَذَانِ الصُّبْحِ وَبَدَا الصُّبْحُ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ تُقَامَ الصَّلَاةُ»[2].

وبناءً على ما تقدم فالمراد بالأذان الأول الوارد في الأحاديث التي احتج بها الصنعاني هو الأذان الواقع بعد طلوع الفجر، ويكون النداء الثاني للصلاة هو الإقامة، فقد جاء في السنة إطلاق الأذان عليها، وهذا الإطلاق إما من قبيل الحقيقة أو من باب التغليب، ففي الصحيحين عن عبدالله بن مُغَفَّل المزني قال: قال رسول الله ﷺ: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ، قَالَهَا ثَلَاثًا، قَالَ فِي الثَّالِثَةِ: لِمَنْ شَاءَ»[3]، فقد أطلق لفظ الأذان على الإقامة، قال الحافظ: "قوله: (بين كل أذانين) أي أذان وإقامة، ولا يصح حمله على ظاهره، لأن الصلاة بين الأذانين مفروضة، والخبر ناطق بالتخيير، لقوله: (لمن شاء)... وتوارد الشراح على أن هذا من باب التغليب كقولهم القمرين للشمس والقمر، ويحتمل أن يكون أطلق على الإقامة أذان لأنها إعلام بحضور فعل الصلاة كما أن الأذان إعلام بدخول الوقت"[4].

شبهة وردها:

فإن قيل: قد روي أَنَّ بِلَالًا أَتَى النَّبِيَّ ﷺ يُؤْذِنُهُ بِالصَّلَاةِ مَرَّةً، فَقِيلَ: إِنَّهُ نَائِمٌ، فَنَادَى: (الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ) فَأُقِرَّتْ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ[5] أي أقرَّ بلالًا على

(١) صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب صلاة الليل، وعدد ركعات النبي ﷺ في الليل، وأن الوتر ركعة، وأن الركعة صلاة صحيحة، برقم (١٢٦ - (٧٣٨)"؛ مسند الدارمي، كتاب الصلاة، باب صفة صلاة رسول الله ﷺ، برقم (١٥١٥)، ٩٢٣/٢.

(٢) مسند الدارمي، كتاب الصلاة، باب القراءة في ركعتي الفجر، برقم (١٤٨٤)، ٩٠٥/٢، وقال محققه: "إسناده قوي".

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب بين كل أذانين صلاة لمن شاء، برقم (٦٠١)، ٢٢٥/١؛ صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بين ك أذانين صلاة، برقم (٣٠٤-٨٣٨)، ٥٧٣/١.

(٤) فتح الباري، ١٠٧/٢؛ وينظر: شرح النووي على صحيح مسلم، ١٢٣/٦.

(٥) سنن ابن ماجه، أبواب الأذان والسنة فيها، باب السنة في الأذان، برقم (٧١٦)، ٤٦٠/١؛ =

التثويب في الأذان ومعلوم أن بلالًا كان يؤذن الأذان الواقع آخر الليل بدليل الحديث الذي ذكرته وهو «لَا يَمْنَعَنَّ أَحَدًا مِنْكُمْ أَذَانُ بِلَالٍ -أَوْ قَالَ نِدَاءُ بِلَالٍ- مِنْ سُحُورِهِ، فَإِنَّهُ يُؤَذِّنُ -أَوْ قَالَ يُنَادِي- بِلَيْلٍ، لِيَرْجِعَ قَائِمَكُمْ وَيُوقِظَ نَائِمَكُمْ، وَقَالَ: لَيْسَ أَنْ يَقُولَ هَكَذَا وَهَكَذَا -وَصَوَّبَ يَدَهُ وَرَفَعَهَا- حَتَّى يَقُولَ هَكَذَا -وَفَرَّجَ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ-»[1]، وأيضًا فقد روى البخاري عن عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «إن بلالًا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»[2] أما الذي كان يؤذن أذان الفجر الواقع بعد طلوع الفجر الصادق فهو ابن أم مكتوم كما أفاده هذا الحديث، وهذا يدل على أن التثويب كان في أذان بلال الواقع ليلًا وليس في النداء الواقع بعد طلوع الفجر الصادق.

وفي الجواب عنه نقول: قد روي حديث «إن بلالًا يؤذن بليل...» بألفاظ مختلفة توهم التعارض بين الروايات بحسب الظاهر، فبعضها يفيد أن الذي يؤذن آخر الليل هو بلال والذي يؤذن لصلاة الصبح بعد طلوع الفجر الصادق هو ابن أم مكتوم، وبعضها الآخر يفيد عكس ذلك أي أن الذي يؤذن آخر الليل هو ابن أم مكتوم وأن الذي يؤذن لصلاة الصبح هو بلال، وها نحن نسوق الروايات كما جاءت، ومن ثم نبين توجيه العلماء لها ونحاكم بين تلك التوجيهات لنصل بعد ذلك إلى الجواب عن الإشكال والاعتراض الذي أورد آنفا فنقول:

= المعجم الكبير للطبراني، باب الباء، سعيد بن المسيب عن بلال، برقم (١٠٧٨)، ١/٣٥٤؛ السنن الكبرى للبيهقي، ذكر جماع أبواب الأذان والإقامة، باب التثويب في أذان الصبح، برقم (١٩٨٢)، ١/٦٢٢، قال الحافظ في نتائج الأفكار ١/٣٣٤: "هذا حديث حسن، أخرجه ابن ماجه عن عمرو بن رافع، عن عبدالله بن المبارك، عن معمر فوقع لنا عاليًا، ورجاله رجال الصحيح، لكن اختلف فيه على الزهري في سنده، وسعيد لم يسمع من بلال، وقد أخرجه أحمد من وجه آخر عن سعيد بن المسيب مرسلًا، والله أعلم"، وقال محقق سنن ابن ماجه: "حديث حسن لغيره، وهذا سند رجاله ثقات إلا أن سعيد بن المسيب لم يسمع من بلال، فهو مرسل، ومراسيل سعيد بن المسيب صحاح عند الإمام أحمد وعلي بن المديني، ونقل الربيع عن الشافعي أن إرسال سعيد بن المسيب عنده حسن".

(١) تقدم تخريجه.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره، برقم (٥٩٢)، ١/٢٢٣.

روى البخاري عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ قال: «إن بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم، ثم قال وكان رجلا أعمى لا ينادي حتى يقال له أصبحت أصبحت»(١)، ورواه مسلم عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: «كان لرسول الله ﷺ مؤذنان بلال وابن أم مكتوم الأعمى، فقال رسول الله ﷺ: إن بلالاً يؤذن بليل، فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم، قال: ولم يكن بينهما إلا أن ينزل هذا ويرقى هذا»(٢).

ورواه أصحاب السنن والمسانيد بألفاظ أخر أيضًا:

فرواه النسائي عن عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا أذن بلال فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم، قالت: ولم يكن بينهما إلا أن ينزل هذا ويصعد هذا»(٣)، ورواه عن أُنَيْسة بنت خبيب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قال رسول الله ﷺ: «إذا أذن ابن أم مكتوم فكلوا، واشربوا، وإذا أذن بلال فلا تأكلوا، ولا تشربوا»(٤).

ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن أُنَيْسَة أيضًا قالت: كان رسول الله ﷺ يقول: «إن ابن أم مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال، وإن بلالاً يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم، قالت: وكان يصعد هذا وينزل هذا، فكنا نتعلق به فنقول: كما أنت حتى نتسحر»(٥).

ورواه الإمام أحمد عن ابن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إن بلالاً ينادي بليل، أو ابن أم مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»(٦)، ورواه

(١) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب أذان الأعمى إذا كان له من يخبره، برقم (٥٩٢).

(٢) صحيح مسلم، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر، برقم (٣٨-١٠٩٢).

(٣) السنن الكبرى للنسائي، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب يؤذنان جميعًا أو فرادى، برقم (١٦١٥).

(٤) المصدر نفسه، برقم (١٦١٦)، وقال البوصيري بعد أن ساق رواية النسائي وابن أبي شيبة عن أنيسة: "وجميع هذه الطرق كلها صحيحة، وأصله في الصحيحين من حديث ابن عمر بلفظ: إن بلالا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن أم مكتوم". إتحاف الخيرة المهرة، ١/٤٨٠-٤٨١.

(٥) مصنف ابن أبي شيبة، كتاب الصيام، من كان يستحب تأخير السحور، برقم (٨٩٤٠).

(٦) مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، برقم (٥٤٢٤)، وقال محققه: "إسناده صحيح على شرط الشيخين".

عن أُنَيْسَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: إن النبي ﷺ قال: «إن ابن أم مكتوم -أو بلالًا- ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال -أو ابن أم مكتوم-، فما كان إلا أن يؤذن أحدهما ويصعد الآخر فنأخذه بيده ونقول كما أنت حتى نتسحر»[(١)]، ورواه عنها بلفظ: «كان رسول الله ﷺ يقول: إن ابن أم مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال، أو إن بلالًا ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم، وكان يصعد هذا وينزل هذا، فنتعلق به فنقول: كما أنت حتى نتسحر»[(٢)].

ونظرًا لتعارض هذه الروايات بحسب الظاهر فقد كان للعلماء في توجيهها مسلكان:

المسلك الأول: الترجيح بين هذه الروايات، فاعتبروا بأن المحفوظ منها هي رواية الصحيحين وغيرهما والتي جاء فيها «إن بلالًا يؤذن بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم»، وعَدُّوا رواية ابن أبي شيبة وأحمد -والتي جاء فيها «إن ابن أم مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال»- شاذة، وحكموا على رواتها بالوهم وأنها مما انقلب عليهم، وإلى هذا ذهب ابن عبدالبر وابن الجوزي وتبعهما الحافظ المزي[(٣)]، وابن رجب الحنبلي، قال ابن رجب رَحِمَهُ اللَّهُ: "والأظهر - والله أعلم -: أن هذا اللفظ ليس بمحفوظ، وأنه مما انقلب على بعض رواته"[(٤)]، وقد كان الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ اللَّهُ يميل إلى هذا ثم رجع عنه، وسيأتي كلامه أثناء حديثنا عن المسلك الثاني للأئمة في توجيه هذه الروايات.

المسلك الثاني: الجمع بين هذه الروايات، وقد كان لهم في ذلك ثلاث طرائق:

(١) مسند الإمام أحمد، مسند القبائل، حديث أنيسة بنت خبيب، برقم (٢٧٤٤١)؛ صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، جماع أبواب الأذان والإقامة، باب ذكر خبر روي عن النبي ﷺ...، برقم (٤٠٥)، وقال محقق المسند: "إسناده صحيح".

(٢) مسند الإمام أحمد، مسند القبائل، حديث أنيسة بنت خبيب، برقم (٢٧٤٣٩)، وقال المحقق: "إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الشيخين".

(٣) ينظر: طرح التثريب في شرح التقريب، ٢/٢١٠؛ تلخيص الحبير، ١/٤٥٦-٤٥٧.

(٤) فتح الباري لابن رجب، ٥/٣٣٦.

الطريقة الأولى: وإليها ذهب ابن خزيمة وابن حبان ومن تبعهما، وهي أن النبي ﷺ كان قد جعل الأذان نُوَبًا بين بلال وابن أم مكتوم، أي أن النبي ﷺ أمر بلالًا أن يؤذن أولًا بليل، فإذا نزل بلال صعد ابن أم مكتوم فأذن بعده بعد طلوع الفجر الصادق، فإذا جاءت نوبة ابن أم مكتوم بدأ ابن أم مكتوم فأذن بليل فإذا نزل صعد بلال فأذن بالنهار، فكان قول النبي ﷺ: «إن بلالًا يؤذن بليل» واردًا في نوبة بلال حين كان يؤذن بالليل، وكان قوله ﷺ: «إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل» واردًا في نوبة ابن أم مكتوم حين كان يؤذن بالليل، وكان مراد النبي ﷺ بهذا الإخبارِ إعلامَ الناس أن أذان الأول منهما هو أذان بليل لا بنهار، وأنه لا يمنع مَن أراد الصوم طعامًا ولا شرابًا، وأن أذان الثاني منهما يمنع الطعام والشراب إذ هو بنهار لا بليل، وهذه طريقة تبناها ابن خزيمة وجزم بها ابن حبان[1].

وقد كان الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ يذهب إلى ما ذهب إليه أصحاب المسلك الأول حتى إنه نسب ابنَ حبان رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى التجاسر[2] حين جزم بالجمع بين الحديثين على الوجه الذي نقلناه عنه حيث قال: "وتجاسر ابن حبان فجزم بأن النبي ﷺ كان جعل الأذان بينهما نوبًا، وأنكر ذلك عليه الضياء المقدسي"[3]، ثم رجع عنه إلى ما ذهب إليه أصحاب المسلك الثاني، قال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وادعى ابن عبدالبر وجماعة من الأئمة بأنه مقلوب، وأن الصواب حديث الباب، وقد كنت أميل إلى ذلك إلى أن رأيت الحديث في صحيح بن خزيمة من طريقين آخرين عن عائشة وفي بعض ألفاظه ما يبعد وقوع الوهم

(١) ينظر: صحيح ابن خزيمة، ١/٢٤٠-٢٤٣؛ صحيح ابن حبان، ٨/٢٥٢-٢٥٣.

(٢) الجسارة: الإقدام بقوة وجرأة، يقال: ناقة جسورة أي مقدمة على سلوك الأماكن الوعرة وقطعها. ينظر: مقاييس اللغة، ١/٤٥٧-٤٥٨؛ المصباح المنير، ١/١٠١.
ومعنى كلام الحافظ رَحِمَهُ ٱللَّهُ الآتي: أقدم ابن حبان رَحِمَهُ ٱللَّهُ على سلوك طريق وعر حين جزم بأن النبي ﷺ قد جعل الأذان بينهما نوبًا.

(٣) تلخيص الحبير، ١/٤٥٧.

فيه وهو قوله: «إذا أذن عمرو فإنه ضرير البصر فلا يغرنكم وإذا أذن بلال فلا يطعمن أحد» وأخرجه أحمد، وجاء عن عائشة أيضًا أنها كانت تنكر حديث ابن عمر وتقول إنه غلط، أخرج ذلك البيهقي من طريق الدراوردي عن هشام عن أبيه عنها فذكر الحديث وزاد: قالت عائشة: وكان بلال يبصر الفجر، قال: وكانت عائشة تقول: غلط ابن عمر. انتهى، وقد جمع ابن خزيمة والضبعي بين الحديثين بما حاصله أنه يحتمل أن يكون الأذان كان نوبا بين بلال وابن أم مكتوم فكان النبي ﷺ يُعْلِم الناسَ أن أذان الأول منهما لا يحرِّم على الصائم شيئًا ولا يدل على دخول وقت الصلاة بخلاف الثاني، وجزم ابن حبان بذلك ولم يبده احتمالًا، وأنكر ذلك عليه الضياء وغيره"[1].

الطريقة الثانية: وقد سلك أصحابها مسلك أصحاب الطريقة الأولى في الجمع بين الحديثين لكنهم قالوا: لم يكن الأذان نوبًا بين بلال وابن أم مكتوم؛ وإنما كانت لهما حالتان مختلفتان، وذلك أن بلالًا حين شُرِع الأذان كان يؤذن وحده، ولا يؤذن للصبح حتى يطلع الفجر، ثم أُردِفَ ابنُ أم مكتوم فكان يؤذن بليل، واستمر بلال على حالته الأولى، ثم في آخر الأمر أُخِّرَ ابنُ أم مكتوم لضعفه ووُكِّلَ به من يراعي له الفجر، واستقر أذان بلال بالليل[2]، قالوا: وكان سبب ذلك التغيير ما روي أن بلالًا ربما كان أخطأ الفجر فأذن قبل طلوعه وأنه أخطأ مرة فأمره النبي ﷺ أن يرجع فيقول ألا إن العبد نام يعني أن غلبة النوم على عينيه منعته من تبين الفجر، ثم تعقب الحافظ هذه الرواية [3].

الطريقة الثالثة: ذكرها الحافظ العراقي[4] إضافة إلى الطريقتين الأولى

(١) فتح الباري، ٢/١٠٢-١٠٣.

(٢) ينظر: معالم السنن، ١/١٥٧-١٥٨؛ طرح التثريب، ١/٢٠٩-٢١٠؛ فتح الباري، ٢/١٠٣؛ مرعاة المفاتيح، ٢/٣٨١-٣٨٢.

(٣) ينظر: فتح الباري، ٢/١٠٣.

(٤) ينظر: طرح التثريب في شرح التقريب، ٢/٢١٠.

والثانية، وحاصلها أنه يمكن الجمع بين الحديثين بحمل أحدهما -وهو حديث إن بلالًا يؤذن بليل- على وقوع ذلك في رمضان خاصة، والآخر -وهو حديث إن ابن أم مكتوم يؤذن بليل- على وقوعه في غير رمضان، وهذا الاحتمال الذي ذكره الحافظ العراقي بناه على ما ذهب إليه ابن القطان من أن بلالًا إنما كان يؤذن ليلًا في رمضان خاصة، قال الحافظ العراقي: "ولم أعلم مستند ابن القطان في ذلك"(١).

هذه هي مسالك العلماء في توجيه هذين الحديثين، ويرى الباحث أن الراجح -والله أعلم- هو المسلك الثاني وهو الجمع بين الحديثين لما فيه من إعمال الدليلين، وهو أولى من الترجيح بينهما لما فيه من إهمال أحدهما، وهذا محل اتفاق بين المحدثين والأصوليين والفقهاء أنه متى أمكن الجمع بين الحديثين أو النصين بلا تعسف ولا تكلف وجب المصير إليه والجمع بينهما لما قلناه من أن إعمال الدليلين أولى من إبطال أحدهما(٢).

وأَولى الطرق الثلاث في الجمع بين الحديثين هي الطريقة الأولى، لأن ظاهر الروايات تؤيدها، فإن الظاهر من قوله ﷺ في رواية أحمد وابن خزيمة: «إن ابن أم مكتوم أو بلالًا ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال أو ابن أم مكتوم» (٣) أن معناه: إذا أذن أحدهما أولًا فكلوا واشربوا وإذا أذن الآخر فأمسكوا، ومثله قوله ﷺ في رواية أحمد: «إن ابن أم مكتوم ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي بلال، أو إن بلالًا ينادي بليل فكلوا واشربوا حتى ينادي ابن أم مكتوم، وكان يصعد هذا وينزل هذا»(٤)، فإن أو ههنا إما أن تكون لأحد الشيئين -أي إن حصل هذا فافعلوا كذا، وإن حصل ذاك فافعلوا كذا- وهذا هو الأصل في معناها، قال ابن هشام: "التحقيق أن أو موضوعة لأحد الشيئين أو الأشياء وهو الذي يقوله المتقدمون وقد تخرج إلى معنى بل

(١) طرح التثريب، ٢/٢٠٩.

(٢) ينظر: التقريب والتيسير، ٩٠؛ التلويح، ٢/ ٢٠٧؛ إرشاد الفحول، ٢/٢٦٤.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

وإلى معنى الواو"[1]، وإما أن تكون مستعملة لمطلق الجمع، فإنها قد تخرج لذلك المعنى فتستعمل بمعنى الواو كما صرحت بذلك عبارة ابن هشام آنفًا، ونقله عن الكوفيين والأخفش والجرمي وساق له أمثلة[2]، وهذا الاحتمال تؤيده رواية ابن خزيمة: «إذا أذّن عمرو فإنه ضرير البصر فلا يغرنكم، وإذا أذّن بلال فلا يطعمَّن أحد»[3]، فليست أو ههنا للشك من راوي الحديث، لأن كونها للشك خلاف المعنى الأصلي الذي وضعت له، وليس هناك ما يُعَيِّن المصير إليه، ولا تصلح لمعانيها الأخرى التي قد تخرج إليها.

أما الطريقة الثانية والتي مفادها أنه كانت لهما حالتان مختلفتان، وأن بلالًا حين شُرِع الأذان كان يؤذن للصبح وحده ولا يؤذن حتى يطلع الفجر ولم يكن معه أحد، ثم أردف ابن أم مكتوم فكان يؤذن بليل، واستمر بلال على حالته الأولى، ثم أخّر ابن أم مكتوم في آخر الأمر لضعفه ووكّل به من يراعي له الفجر، واستقر أذان بلال بليل، فهي وإن كانت وجيهة لكنها مجرد احتمال ليس لدينا ما يثبته أو يدل عليه لا تصريحًا ولا تلميحًا.

وأما الطريقة الثالثة التي ذكرها الحافظ العراقي وبناها على ما ذهب إليه ابن القطان من أن بلالًا كان يؤذن أولًا في رمضان فقط فلا دليل عليه، وقد نقلنا عن الحافظ العراقي أنه قال: "ولم أعلم مستند ابن القطان في ذلك"، فلا وجه للمصير إلى هذه الطريقة.

وبناء على ذلك فإن الأظهر من وجهة نظر الباحث ما سلكه أصحاب الطريقة الأولى من الجمع بين الروايات على الوجه الذي ذكروه.

(١) مغني اللبيب، ٩٥/١.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ٨٨/١-٩٠.

(٣) صحيح ابن خزيمة، كتاب الصلاة، جماع أبواب الأذان والإقامة، باب ذكر خبر روي عن النبي ﷺ...، برقم (٤٠٨)، وقال محققه الأعظمي: "إسناده كالذي قبله"، يعني حديث الأسود بن يزيد قال: "قلت لعائشة: أيَّ ساعة توترين؟ قالت: ما أوتر حتى يؤذنون، وما يؤذنون حتى يطلع الفجر، قالت: وكان لرسول الله ﷺ مؤذنان، فلان وعمرو بن أم مكتوم، فقال رسول الله ﷺ: «إذا أذن عمرو فكلوا واشربوا فإنه رجل ضرير البصر، وإذا أذن بلال فارفعوا أيديكم فإن بلالا لا يؤذن حتى يصبح"، وكان قد قال فيه: "إسناده صحيح لولا أن أبا اسحق وهو السبيعي مختلط مدلس وقد عنعنه".

إذا علمنا ذلك فيحتمل أن النبي ﷺ لما أقر بلالًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ على التثويب أقره حين كانت نوبته في الأذان الثاني فقد جاء في بعض ألفاظه من طريق آخر «أن بلالًا أتى رسول الله ﷺ يؤذنه لصلاة الفجر بعدما أذن، وكان رسول الله ﷺ نائما، فنادى بلال بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم، الصلاة خير من النوم، فأقرّت في تأذين الفجر، ثم لم يزل الأمر على ذلك»[1]، وهذا متسق مع مذهب الحنفية القائلين بأن التثويب يكون في النداء بعد طلوع الفجر الصادق فقط وهو ما رجحناه سابقًا. والله أعلم.

(١) شرح مشكل الآثار، باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله ﷺ في قول المؤذن في أذان الصبح: الصلاة خير من النوم...، برقم (٦٠٨٥)؛ معرفة السنن والآثار، كتاب الصلاة، باب التثويب، ١/٤٤٧، وقال الزيلعي في نصب الراية ١/٢٦٥: "روى البيهقي في المعرفة عن الحاكم بسنده إلى الزهري عن حفص بن عمر بن سعد المؤذن أن سعدًا كان يؤذن لرسول الله ﷺ، قال حفص: فحدثني أهلي أن بلالًا أتى النبي ﷺ يؤذن لصلاة الفجر، فقالوا: إنه نائم، فنادى بأعلى صوته: الصلاة خير من النوم، فأقرت في صلاة الفجر، انتهى. وقال: هذا مرسل حسن، والطريق له صحيح، قال في الإمام: وأهل حفص غير مسمين، فهم مجهولون".

الخاتمة

النتائج والتوصيات

فيما يلي بيان لأهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

١. الذي يميل إليه الباحث ويراه راجحًا في مسألة التثويب هو ما ذهب إليه الحنفية من أن التثويب محله الأذان الواقع بعد طلوع الفجر الصادق فقط، أما التثويب في الأذان الواقع آخر الليل فقال به الجمهور خلافًا للحنفية.

٢. والراجح أن يثوّب في الأذان مرتين كما هو مذهب الجمهور وليس مرة واحدة كما هو رأي ابن وهب فيما نقله عنه ابن جزي.

٣. ويرى الباحث أنه لا مانع من التثويب في غير الأذان الواقع بعد طلوع الفجر الصادق وفاقًا للسادة الحنفية، ويكون ذلك بالطريقة التي تعارف الناس عليها، لأن ذلك مجرد تنبيه وليس تشريعًا ولم يدّع أحد أنه سنة عن النبي ﷺ.

كما يوصي الباحث بما يأتي:

١. تجنب الشذوذ الفقهي الذي يقع فيه بعض الناس في هذا الزمان، والذين يجنحون إلى الآراء الغريبة بمجرد الاطلاع عليها دون دراسة وتمحيص لأدلتها وأدلة ما يقابلها من الآراء، يفعلون ذلك بحجة موافقة السنة، وهو في الحقيقة من قبيل التشهي في اختيار الأحكام الشرعية، لأن اختيارهم هذا ليس مبنيًا على أساس علمي، ولا مؤطرًا بإطار القواعد التي رسمها سلفنا الصالح ومن سار على نهجهم من العلماء الربانيين.

٢. تجنب رمي علماء الأمة الأفذاذ بالبدعة، فهم مصابيح الدجى ومنارات

الهدى الذين يستضاء بعلمهم ويقتدى برسمهم، وعلينا أن نحفظ لهم قدرهم ومنزلتهم، وأن نعرف قدر أنفسنا، ونلتزم الأدب في حقهم.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: ٨٤٠هـ)، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، ط١، (الرياض، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٢. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي الآمدي (ت: ٦٣١هـ)، تحقيق: عبدالرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، (بيروت-دمشق، د.ت).

٣. الاختيار لتعليل المختار، مجد الدين أبو الفضل عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي (ت: ٦٨٣هـ)، مطبعة الحلبي، د.ط، (القاهرة، ١٣٥٦هـ-١٩٣٧م).

٤. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، ط١، (د.م، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).

٥. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ)، ومعه حاشية الرملي الكبير، دار الكتاب الإسلامي، د.ط، (د.م، د.ت).

٦. الأم، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان المطلبي الشافعي (ت: ٢٠٤هـ)، دار المعرفة، د.ط، (بيروت، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

٧. البحر المحيط في أصول الفقه، أبو عبدالله بدر الدين محمد بن عبدالله بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤هـ)، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط٢، (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

٩. بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، أبو الحسن علي بن محمد بن عبدالملك ابن القطان الكتامي الحميري الفاسي، (المتوفى: ٦٢٨هـ)، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، دار طيبة، ط١، (الرياض، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

١٠. البيان في مذهب الإمام الشافعي، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت: ٥٥٨هـ)، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، ط١، (جدة، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

١١. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ)، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، ط٢، (بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

١٢. تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني الملقّب بمرتضى الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، (د.م، د.ت).

١٣. تاريخ ابن معين (رواية أبي الفضل العباس بن محمد بن حاتم الدوري)، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبدالرحمن البغدادي (ت: ٢٣٣هـ)، تحقيق: د.أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط١، (مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م).

١٤. تاريخ ابن معين (رواية عثمان بن سعيد الدَّارمِيّ)، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبدالرحمن البغدادي (ت: ٢٣٣هـ) تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دار المأمون للتراث، د.ط، (دمشق، د.ت).

١٥. تقريب التهذيب، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة دار الرشيد، (سوريا، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

١٦. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي، ط١، (بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

١٧. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، (١٤١٩هـ-١٩٨٩م).

١٨. تمام المنة في التعليق على فقه السنة، أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الأشقودري الألباني (ت: ١٤٢٠هـ)، دار الراية، ط٥، (د.م، د.ت).

١٩. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، ط٧، (بيروت، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م).

٢٠. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، ط٣، (اليمامة-بيروت، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

٢١. الجرح والتعديل، أبو محمد عبدالرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر الرازي ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط١، (بيروت، ١٢٧١هـ-١٩٥٢م).

٢٢. الحاوي الكبير شرح مختصر المزني، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، تحقق: الشيخ علي محمد معوض-الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، ط١، (بيروت، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م).

٢٣. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر،

أبو بكر الشاشي القفال الفارقيّ، الملقب فخر الإسلام، المستظهري الشافعي (ت: ٥٠٧هـ)، تحقق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة-دار الأرقم، ط١، (بيروت-عمان، ١٩٨٠م).

٢٤. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتي الحنبلي (ت: ١٠٥١هـ)، عالم الكتب، ط١، (د.م، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٢٥. الذخيرة، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي (ت: ٦٨٤هـ)، تحقيق: محمد حجي، سعيد أعراب، محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، ط١، (بيروت، ١٩٩٤م).

٢٦. رد المحتار على الدر المختار، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز الشهير بابن عابدين (ت: ١٢٥٢هـ)، دار الفكر، ط٢، (بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م).

٢٧. سبل السلام شرح بلوغ المرام، محمد بن إسماعيل الأمير الكحلاني الصنعاني (ت: ١١٨٢هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط٤، (١٣٧٩هـ-١٩٦٠م).

٢٨. سنن ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللّطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، ط١، (د.م، ١٤٣٠ هـ-٢٠٠٩ م).

٢٩. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعَيب الأرنؤوط - محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١، (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

٣٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر، د.ط، (د.م، د، ت).

٣١. سنن الترمذي، محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبدالباقي

وإبراهيم عطوة عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، (مصر، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م).

٣٢. سنن الدارقطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ) تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، (بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).

٣٣. السنن الكبرى، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط٣، (بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٣٤. السنن الكبرى، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: حسن عبدالمنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، (بيروت، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

٣٥. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المعروف بابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ)، مؤسسة الريان، ط٦، (د.م، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٣٦. شرح التلويح على التوضيح، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت: ٧٩٣هـ)، مكتبة صبيح، د.ط، (مصر، د.ت).

٣٧. الشرح الكبير على مختصر خليل، أحمد بن محمد الدردير (ت: ١٢٠١هـ)، ومعه حاشية الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: ١٢٣٠هـ)، دار الفكر، د.ط، (د.م، د.ت).

٣٨. شرح جمع الجوامع، جلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت: ٨٦٤هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر شاهين، دار الكتب العلمية، ط٢، (بيروت، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

٣٩. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب

الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، (١٤١٥هـ - ١٩٩٤م).

٤٠. شرح معاني الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق: (محمد زهري النجار-محمد سيد جاد الحق)، عالم الكتب، ط١، (د.م، ١٤١٤ هـ-١٩٩٤م).

٤١. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ التميمي الدارمي البُستي (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٢، (بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٤٢. صحيح ابن خزيمة، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري (ت: ٣١١هـ)، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط٣، (بيروت، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٤٣. الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت: ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية، ط١، (بيروت، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م).

٤٤. الضعفاء والمتروكون، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد دار الوعي، ط١، (حلب، ١٣٩٦هـ).

٤٥. طرح التثريب في شرح التقريب، أبو الفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين بن عبدالرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (ت: ٨٠٦هـ)، أكمله ابنه: أبو زرعة ولي الدين أحمد بن عبدالرحيم بن الحسين ابن العراقي (ت: ٨٢٦هـ)، الطبعة المصرية القديمة-وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي).

٤٦. العدة شرح العمدة، أبو محمد بهاء الدين عبدالرحمن بن إبراهيم بن أحمد المقدسي (ت: ٦٢٤هـ)، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، ط٢، (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م).

٤٧. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الحنفي العيني (ت: ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي، د.ط، (بيروت، د.ت).

٤٨. عون المعبود شرح سنن أبي داود، أبو عبدالرحمن شرف الحق محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر الصديقي العظيم آبادي (ت: ١٣٢٩هـ)، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، ط٢، (بيروت، ١٤١٥هـ).

٤٩. فتاوى ابن الصلاح، تقي الدين أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمن بن الصلاح (ت: ٦٤٣هـ)، تحقيق: د. موفق عبدالله عبدالقادر، عالم الكتب، ط١، (بيروت، ١٤٠٧هـ).

٥٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢هـ)، ترقم: محمد فؤاد عبدالباقي، صححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، وعليه تعليقات الشيخ: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، دار المعرفة، د.ط، (بيروت، ١٣٧٩هـ).

٥١. فتح الباري، زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ)، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبدالمقصود وآخرون، مكتبة الغرباء الأثرية/ المدينة النبوية، مكتب تحقيق دار الحرمين/ القاهرة، ط١، (١٤١٧هـ- ١٩٩٦م).

٥٢. فتح القدير، كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت: ٨٦١هـ)، دار الفكر، د.ط، (د.م، د.ت).

٥٣. القوانين الفقهية، أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبدالله ابن جزي الكلبي الغرناطي (ت: ٧٤١هـ)، د.ط، (د.م، د.ت).

٥٤. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار المعروف بـ(مُصنف ابن أبي شيبة)، أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي (ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، ط١، (الرياض، ١٤٠٩هـ).

٥٥. كشاف القناع عن متن الإقناع، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال، دار الفكر، د.ط، (بيروت، ١٤٠٢هـ).

٥٦. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، أبو القاسم جار الله محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري (ت: ٥٣٨هـ)، دار الكتاب العربي، ط٣، (بيروت، ١٤٠٧هـ).

٥٧. كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن، د.ط، (الرياض، د.ت).

٥٨. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، دار صادر، ط٣، (بيروت، ١٤١٤هـ).

٥٩. المبسوط، شمس الأئمة أبو سهل محمد بن أحمد بن السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، دار المعرفة، د.ط، (بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

٦٠. المجتبى من السنن، أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، ط٢، (حلب، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

٦١. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ التميمي البُستي (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، ط١، (حلب، ١٣٩٦هـ).

٦٢. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار الفكر، د.ط، (دم، د، ت).

٦٣. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عبدالرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت: ٥٤٢هـ)، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، ط١، (بيروت، ١٤٢٢هـ).

٦٤. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، أبو الحسن عبيد الله بن محمد عبدالسلام بن خان محمد بن أمان الله بن حسام الدين الرحماني المباركفوري (ت: ١٤١٤هـ)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء الجامعة السلفية، (١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م).

٦٥. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط١، (١٤٢١هـ-٢٠٠١م).

٦٦. مسند الإمام الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبدالمطلب بن عبد مناف المطلبي (ت: ٢٠٤هـ)، رتبه على الأبواب الفقهية: محمد عابد السندي، دار الكتب العلمية، (بيروت، ١٣٧٠هـ-١٩٥١م).

٦٧. مسند الدارمي المعروف بـ(سنن الدارمي)، أبو محمد عبدالله بن عبدالرحمن بن الفضل بن بَهرام بن عبدالصمد الدارمي التميمي السمرقندي (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، ط١، (المملكة العربية السعودية، ١٤١٢هـ-٢٠٠٠م).

٦٨. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، د.ط، (بيروت، د.ت).

٦٩. معالم السنن شرح سنن أبي داود، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي المعروف بالخطابي (ت: ٣٨٨هـ)، المطبعة العلمية، ط١، (حلب، ١٣٥١هـ-١٩٣٢م).

٧٠. المعجم الكبير، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي الطبراني (ت: ٣٦٠هـ) المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، ط٢، (القاهرة، د.ت).

٧١. معرفة الرجال عن يحيى بن معين (رواية أبي العباس أحمد بن محمد بن القاسم بن محرز)، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبدالرحمن البغدادي (ت: ٢٣٣هـ) محقق الجزء الأول: محمد كامل القصار، مجمع اللغة العربية، ط١، (دمشق، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

٧٢. معرفة السنن والآثار، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، (بيروت، د، ت).

٧٣. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد جمال الدين عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله ابن يوسف ابن هشام (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: د. مازن المبارك-محمد علي حمد الله، دار الفكر، ط٦، (دمشق، ١٩٨٥م).

٧٤. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، شمس الدين محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، دار الكتب العلمية، ط١، (بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م).

٧٥. المغني، أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، و د. عبدالفتاح محمد الحلو، عالم الكتب، ط٣، (الرياض، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

٧٦. مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

٧٧. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، ط٢، (بيروت، ١٣٩٢هـ).

٧٨. نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار ابن كثير، ط٢، (١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م).

٧٩. نصب الراية لأحاديث الهداية جمال الدين أبو محمد عبدالله بن يوسف بن محمد الزيلعي (المتوفى: ٧٦٢هـ) مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان - دار القبلة للثقافة الإسلامية، ط١،

١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

٨٠. نهاية المطلب في دراية المذهب، إمام الحرمين أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف بن محمد الجويني الملقب (ت: ٤٧٨هـ)، تحقيق: أ.د عبدالعظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، ط١، (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م).

٨١. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبدالكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، (بيروت، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)

٨٢. الهداية في شرح بداية المبتدي، برهان الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الفرغاني المرغيناني، (ت: ٥٩٣هـ)، دار الفكر، د.ط، (د.م، د.ت).

فهرس المحتويات

المقدمة ٣٦٩
المبحث الأول: التثويب وحكمه، وفيه مطلبان: ٣٧١
المطلب الأول: مفهوم التثويب لغة واصطلاحًا ٣٧١
المطلب الثاني: حكم التثويب ٣٧٣
المبحث الثاني: محل التثويب وعدده ورأي بعض المتأخرين، وفيه مطلبان: ٣٨١
المطلب الأول: محل التثويب وعدده ٣٨١
المطلب الثاني: رأي بعض المتأخرين ومناقشته ٣٨٦
الخاتمة ٤٠٠
قائمة المصادر والمراجع ٤٠٢

فائدة: المعافى الشاكر والمبتلى الصابر

عن عمرو بن السكن، قال: كنت عند سفيان بن عيينة، فقام إليه رجل، فقال: أخبرني عن قول مطرف: لأن أعافى فأشكر، أحب إلي من أن ابتلى فأصبر، أهو أحب إليك، أم قول أخيه أبي العلاء: (اللهم رضيت لنفسي ما رضيت لي). قال: قول مطرف أحب إلي، فقال الرجل: كيف وقد رضي هذا لنفسه ما رضيه الله له، قال سفيان: إني قرأت القرآن، فوجدت صفة سليمان مع العافية التي كان فيها ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: ٣٠، ٤٤]. ووجدت صفة أيوب مع البلاء الذي كان فيه ﴿نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ فاستوت الصفتان، وهذا معافى وهذا مبتلى!.

حلية الأولياء (٢/٢١٢).

القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز

دراسة تأصيلية فقهية

إعداد:

د. ياسر بن راشد الدوسري

الأستاذ المشارك بقسم الشريعة في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - بجامعة أم القرى

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد:

فالاشتغال بالفقه وعلومه من أفضل ما تُقضى به الأعمار، بل العامل في هذا الباب داخل في مسمى الأخيار؛ لقوله ﷺ: «من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين»(١).

وينطلق الفقهاء في تأصيل قواعدهم من حالة الكمال للمُكلَّف؛ أي قدرته على الإتيان بالمشروع، ومع هذا لم يُهمل الفقهاء الحالات الخاصة التي تنحط عن رتبة الكمال؛ فلا يقدر المكلف على الإتيان بالمشروع على وجهه.

وعليه فقد نصَّ الفقهاء على علاقة بعض القواعد والضوابط الفقهية بالعجز، بل عللوا كثيرًا من الفروع الفقهية بعجز المكلف.

ومن هذا الباب جاءت هذه الدراسة لتبين الجانب التأصيلي للقواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز بصورة مباشرة؛ فكان عنوان البحث: «القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز».

أولًا: موضوع البحث:

هو علاقة العجز بالقواعد الفقهية والضوابط الفقهية.

(١) رواه البخاري، كتاب العلم، باب من يرد الله به خيرًا يفقهه في الدين، رقم الحديث (٧١)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب النهي عن المسألة، رقم الحديث (١٠٣٧).

ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع:

تتلخص أسباب اختيار هذا الموضوع فيما يلي:

أ. عدم الوقوف على دراسة تأصيلية تتناول العجز وقواعده.

ب. لما للعجز من أثر في اختلاف الأحكام والفتاوى.

ج. اعتبار الفقهاء الفرق بين حال الكمال وحال العجز في تأصيل القواعد والضوابط.

ثالثًا: أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث فيما يأتي:

أ. جمع القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز.

ب. بيان أثر العجز في القواعد والضوابط الفقهية.

ج. بيان تعلّق الأحكام الفرعية بالعجز وجودًا وعدمًا.

رابعًا: مشكلة البحث:

تتمثل مشكلة البحث في التساؤلات التالية:

ما المقصود بالعجز؟ وكيف أثّر في بعض القواعد والضوابط الفقهية؟

خامسًا: حدود البحث:

هي القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز.

سادسًا: أهداف البحث:

أ. جمع القواعد والضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز.

ب. تجلية منازع العلماء في القواعد والضوابط الفقهية.

ج. بيان شمولية التشريع الإسلامي لحال الكمال والنقص.

سابعًا: منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث المنهج التالي:

١. تصوير المسألة المراد بحثها تصويرًا دقيقًا قبل بيان حكمها؛ ليتضح المقصود من دراستها.

٢. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فأذكر حكمها بدليله مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة.

٣. إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فأتبع الآتي:

أ. تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف وبعضها محل اتفاق.

ب. ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية.

ج. الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.

د. توثيق الأقوال من مصادرها الأصلية.

هـ. استقصاء أدلة الأقوال مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها، وأذكر ذلك بعد الدليل مباشرة.

و. الترجيح مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

٤. سأتبع في دراسة القواعد والضوابط المنهج التالي:

أولًا: ذكر صيغ القاعدة أو الضابط.

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للقاعدة أو الضابط.

ثالثًا: ذكر مستند القاعدة أو الضابط.

رابعًا: دراسة القاعدة أو الضابط: بذكر من نصَّ عليها من أهل العلم.

خامسًا: تطبيقات فقهية: لبيان أثر العجز في الحكم الفقهي من خلال القاعدة أو الضابط.

٥. الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير والتوثيق والجمع والتخريج.

٦. التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد.

٧. العناية بدراسة ما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث.

٨. كتابة الآيات بخط المصحف، وترقيمها وبيان سورها.

٩. تخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية وإثبات الكتاب والباب والجزء والصفحة، وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما- فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذ بتخريجها منهما.

١٠. تخريج الآثار من مصادرها الأصلية، والحكم عليها.

١١. التعريف بالمصطلحات من كتب المصطلحات المعتمدة.

١٢. توثيق المعاني من معاجم اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة عليها بالمادة والجزء والصفحة.

١٣. العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم، ومنها علامات التنصيص للآيات الكريمة والأحاديث الشريفة والآثار ولأقوال العلماء.

١٤. تكون الخاتمة متضمنة أهم النتائج والتوصيات.

١٥. ترجمة الأعلام غير المشهورين بإيجاز.

١٦. أرتّب مراجع البحث على حسب الترتيب الهجائي، مُبيِّنًا معلومات الكتاب كاملة.

ثامنًا: إجراءات البحث:

يضم البحث بيان العلاقة بين العجز والقواعد والضوابط الفقهية.

تاسعًا: خطة البحث:

تتكون خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

أما المقدمة: فتشمل:

أولًا: موضوع البحث وحدوده.

ثانيًا: أسباب اختيار الموضوع.

ثالثًا: أهمية البحث.

رابعًا: مصطلحات البحث.

خامسًا: أهداف البحث.

سادسًا: مشكلة البحث.

سابعًا: منهج البحث.

ثامنًا: إجراءات البحث.

التمهيد: وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العجز.

المطلب الثاني: تعريف القواعد الفقهية.

المطلب الثالث: تعريف الضوابط الفقهية.

المطلب الرابع: الفرق بين القواعد الفقهية والضوابط الفقهية.

المبحث الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بالعجز: وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: العجز حُكمًا كالعجز حقيقة.

المطلب الثاني: لا واجب مع العجز.

المطلب الثالث: المعتبر في العجز الحال لا الاستدامة.

المطلب الرابع: البدل يعتبر عند العجز عن الأصل.

المبحث الثاني: الضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز: وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: ذكاة الاضطرار يصار إليها عند العجز عن ذكاة الاختيار.

المطلب الثاني: إجمال الشاهد مع العجز أو التهمة لا يقبل اتفاقًا.

المطلب الثالث: القاضي مأمور بالنظر لكل مَن عجز عن النظر لنفسه.

الخاتمة: وتشتمل على:

أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: وفيه:

فهرس المراجع والمصادر.

فهرس الموضوعات.

التمهيد

المطلب الأول

تعريف العجز

العجز لغة: "العين والجيم والزاي أصلان صحيحان، يدل أحدهما على الضعف، والآخر على مؤَخَّر الشيء.

فالأول: عَجِزَ عَنِ الشَّيْءِ يَعْجِزُ عَجْزًا، فَهُوَ عَاجِزٌ، أَيْ ضَعِيفٌ"(١).

العجز شرعًا: لم ينصَّ الفقهاء على حدود هذه المفردة مع كثرة استعمالهم لها؛ مما يشير إلى حضور معناها الواضح الذي لا يحتاج لحدٍ يبينها.

وما وردَ من تعاريف إنما هو مقتبس من المعنى اللغوي؛ ومن ذلك:

قالوا: "العجز: هو عدم القدرة"(٢).

وقالوا: "العجز: أن لا تقدر على ما تريده"(٣).

وقالوا: العجز: "القصور عن فعل الشيء"(٤).

وقالوا: العجز: "زوال القدرة عن الإتيان بالشيء، من عملٍ أَو رأْيٍ أَو تدبيرٍ"(٥).

وهذه التعاريف متقاربة؛ فجميعها يدور حول: عدم قدرة فعل المكلف على الفعل المطلوب على وجهه المشروع.

(١) ينظر: ماد ة(عجز) في مقاييس اللغة ٢٣٢/٤. والصحاح ٨٨٣/٣.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ٢٠٥/١٦.

(٣) المطلع على ألفاظ المقنع، ص١٣١.

(٤) المفردات في غريب القرآن، ص٥٤٧.

(٥) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، ٦٥/١.

المطلب الثاني

تعريف القواعد الفقهية

أولًا: القاعدة لغة: "القاعِدَة أَصْلُ الأُسِّ"[1]، "وقَوَاعِدُ البَيْتِ أَسَاسُهُ، الوَاحِدَةُ قَاعِدَةٌ"[2].

ثانيًا: القاعدة اصطلاحًا: "قضيةٌ كليةٌ منطبقةٌ على جميع جزئياتها"[3].

ثالثًا: القاعدة الفقهية باعتبارها لقبًا: هي حكم أكثري ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه[4].

"والقول إن أكثر قواعد الفقه أغلبية مبنيٌ على وجود مسائل مستثناة من تلك القواعد تخالف أحكامها حكم القاعدة، ولذلك قيل: حينما أَرجعَ المحققون المسائل الفقهية عن طريق الاستقراء إلى قواعد كلية كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة، واتخذوها أدلة لإثبات أحكام تلك المسائل رأوا أن بعض فروع تلك القواعد يعارضه أثر أو ضرورة أو قيد أو علة مؤثرة تخرجها عن الاطراد فتكون مستثناة من تلك القاعدة ومعدولًا بها عن سنن القياس، فحكموا عليها بالأغلبية لا بالاطراد"[5].

المطلب الثالث

تعريف الضوابط الفقهية

أولًا: الضابط لغة: الضبط: لزوم الشيء وحبسه.

والضبط لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء، و ضبط الشيء حفظه بالحزم[6].

(١) مادة (قعد) في تاج العروس ٩/٦٠.
(٢) مادة (قعد) في المصباح المنير ٢/٥١٠.
(٣) التعريفات للجرجاني، ص١٧١، والتوقيف على مهمات التعاريف، ص٢٦٦.
(٤) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ١/٥١.
(٥) موسوعة القواعد الفقهية ١/١/ ٢٢.
(٦) ينظر: مادة (ضبط) في تهذيب اللغة ١١/٤٩٢، ولسان العرب، ص٢٥٤٩.

ثانيًا: الضابط اصطلاحًا: لم يقف الباحث على تعريف للضابط مفردًا، وأقرب ما يمكن تعريفه أنه: ما "قُصد به نظمُ صورٍ متشابهة"(١).

ومن شروطه أن يكون: مطردًا منعكسًا يقوم عليه دليل(٢).

فتتفرع المسائل والفروع على هذا الضابط(٣).

وهو على هذا التعريف يشابه الأصلُ القاعدةَ، وسيأتي بيان الفروق، إن شاء الله تعالى.

ثالثًا: تعريف الضوابط الفقهية باعتبارها لقبًا فهو: ما انتظم صورًا متشابهة في باب فقهي واحد، غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثر(٤).

وهذا التعريف على اختيار من يرى الفرق بين الضابط الفقهي والقاعدة الفقهية، وذلك بالنظر الدقيق للفروق بين المصطلحات العلمية.

وهذا ما سيتعرض له الباحث في المطلب التالي.

المطلب الرابع
الفرق بين القواعد الفقهية والضوابط الفقهية

قال ابن نجيم(٥): "الفرق بين الضابط والقاعدة، أن القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد"(٦).

(١) الأشباه والنظائر للسبكي ص١١.

(٢) إعلام الموقعين ٣/ ٣٩٠.

(٣) ينظر: الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، للأسنوي ص٣٦٥، والتمهيد للأسنوي ص٣٨٦، والفروق للقرافي ١/ ١١٥.

(٤) القواعد الفقهية للدكتور يعقوب باحسين ص٦٧.

(٥) هو الإمام العلامة الفقيه زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم الحنفي، كان عمدة العلماء العاملين وقدوة الفضلاء الماهرين، وختام المحققين والمفتين، من تصانيفه: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، والأشباه والنظائر، توفي سنة ٩٧٠هـ. ترجمته في: شذرات الذهب ٨/ ٣٥٨، والأعلام للزركلي ٣/ ٦٤.

(٦) الأشباه والنظائر، لابن نجيم ص١٩٢.

وقال تاج الدين السبكي[١]: "الغالب فيما اختص بباب، وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطًا"[٢].

وقال السيوطي[٣]: "القاعدة تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد"[٤].

وقال صاحب كتاب الكليات[٥]: "القاعدة هي الأساس والأصل لما فوقها، وهي تجمع فروعًا من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعًا من باب واحد"[٦].

في ضوء النصوص السابقة يمكن أن تُستخلص الفروق التالية:

١. القاعدة أعم وأشمل من الضابط من حيث عدد الفروع المندرجة تحت كل منهما.

٢. القاعدة الفقهية تجمع فروعًا من أبواب شتى، أما الضابط فإن فروعه في باب واحد.

(١) هو الإمام قاضي القضاة الفقيه المؤرخ تاج الدين، أبو نصر، عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي الشافعي، ولد في القاهرة سنة ٧٢٧هـ، وانتقل إلى دمشق مع والده، فسكنها وتوفي بها سنة ٧٧١هـ. من تصانيفه: طبقات الشافعية الكبرى، ومعيد النعم ومبيد النقم. ترجمته في: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ٢٣٦/٣، والأعلام للزركلي ١٨٤/٤- ١٨٥.

(٢) الأشباه والنظائر للسبكي ص١١.

(٣) هو الإمام الحافظ المتفنن جلال الدين، أبو الفضل، عبدالرحمن بن أبي بكر الشافعي، والسيوطي نسبة إلى أسيوط مدينة في صعيد مصر. وُلد في القاهرة سنة ٨٤٩هـ، رحل إلى الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب ثم عاد إلى مصر فاستقر بها، تولى مناصب عدة، ولما بلغ الأربعين اعتزل وعكف على التصنيف، فأكثر منه، فيقال أنه صنف نحو (٦٠٠) مؤلف، توفي سنة ٩١١هـ، من تصانيفه: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، والأشباه والنظائر في النحو. ترجمته في: شذرات الذهب ٥١/٨، والأعلام للزركلي ٣٠١/٣- ٣٠٢.

(٤) الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٧/١.

(٥) هو القاضي أبو البقاء، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، صاحب كتاب (الكليات)، عاش وولي القضاء في كفه بتركيا، وبالقدس، وببغداد، وعاد إلى استانبول فتوفي بها سنة ١٠٩٤هـ، ودفن في تربة خالد، وله كتب أخرى بالتركية. ترجمته في: الأعلام للزركلي ٣٨/٢.

(٦) الكليات لأبي البقاء ص٧٢٨.

٣. الاستثناء في القاعدة الفقهية أكثر من الاستثناء في الضابط؛ وهذه النسبية يفرضها مجال كل منهما، فكلما كان المجال أوسع كان تطرق الاستثناء إليه أكثر.

تنبيهان:

١. مما يجدر الإشارة إليه أن هذا التفريق بين القاعدة والضابط -وفق ما مضى- ليس أمرًا متفقًا عليه بين أهل العلم[١].

٢. هناك رأيٌ ثالث في الفرق بين الضابط والقاعدة، "ما نصه: ورسموا الضابطة بأنها أمر كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه، .... وهي أعم من القاعدة، ومن ثم رسموها بأنها: صورة كلية يتعرف منها أحكام جميع جزئياتها"[٢].

(١) ينظر: القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه للدكتور محمد بكر إسماعيل، ص٨-١٠، والقواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة للدكتور الزحيلي ص٢٣.

(٢) غمز عيون البصائر ٢/٥.

المبحث الأول

القواعد الفقهية المتعلقة بالعجز

المطلب الأول

العجز حُكمًا كالعجز حقيقة

أولًا: ذكر صيغ القاعدة:

وردت هذه القاعدة بصيغ متعددة؛ منها:

أ. العجز حكمًا كالعجز حقيقة في أصول الشريعة[١].

ب. العجز الشرعي كالعجز الحسي[٢].

ج. العجز الشرعي كالعجز الحسي في الإبطال[٣].

د. المعجوز عنه شرعًا كالمعجوز عنه حسًا[٤].

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للقاعدة:

العجز نوعان: حقيقي (حسي)، وحكمي (شرعي)[٥].

فـ "العجز الحقيقي: هو الذي لا قدرة معه أصلا"[٦].

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٣/١٧٤.

(٢) الوسيط في المذهب ٤/٥٣، والفوائد الجسام على قواعد ابن عبدالسلام، ص٣٧٩.

(٣) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة ٣/٩٣٠.

(٤) فتح العزيز شرح الوجيز ٦/٩٩.

(٥) بدائع الصنائع ٣/١٧٤.

(٦) منح الجليل ٩/٣٢.

وأما العجز الحكمي: فطريقه الحكم الشرعي[١]، ومعناه وجود مانع شرعي من القيام بالفعل، فالشارع لم يجعله أهلًا لكثير من التصرفات.

فما كان المكلف عاجزًا عنه حكمًا فيعتبر كما لو عجز عنه حقيقةً؛ إلا في مسائل يأتي ذكر بعضها، على سبيل الاستثناء والتمثيل.

ثالثًا: ذكر مستند القاعدة:

دلَّ على هذه القاعدة المعقول: فقد ثبت بالاستقراء أن العجز نوعان:

أحدهما: من طريق المشاهدة، وهو العجز الحسي الحقيقي.

والآخر: العجز من طريق الحكم الشرعي[٢].

وهما بمنزلة واحدة في تأثيرهما في الأحكام الشرعية.

ويمكن الاستدلال على ذلك بالقاعدة الفقهية: الثابت حكمًا كالثابت حسًا[٣].

وجه الاستدلال أن العجز الثابت حكمًا كالعجز الثابت حسًا.

رابعًا: دراسة القاعدة:

نصّ على القاعدة الحنفيةُ[٤]، والمالكيةُ[٥]، والشافعيةُ[٦]، والحنابلةُ[٧].

واختلف الحنفيةُ في مسألة في وفاء المولي باللسان: هل المعتبر العجز الحقيقي أم العجز الحكمي؟

(١) تحفة الفقهاء ٢/٢٠٧.
(٢) تحفة الفقهاء ٢/٢٠٧.
(٣) موسوعة القواعد الفقهية ٢/٥٤٩.
(٤) بدائع الصنائع ٣/١٧٤، وتحفة الفقهاء ٢/٢٠٧.
(٥) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة ٣/٩٣٠، ومنح الجليل ٩/٣٢.
(٦) الوسيط في المذهب ٤/٥٣، وفتح العزيز شرح الوجيز ٦/٩٩.
(٧) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٧/٣٦٤. وينظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين ٢/ ١٧٤.

"وفسّر العجز الحقيقي فقال: أن يكون الزوج مريضًا لا يستطيع جماعها، أو كانت مريضة أو صغيرة لا يستطيع جماعها، أو كانت غائبة وبينهما مسافة لا يقدر على قطعها في مدة الإيلاء.

هكذا ذكر في (الجامع)، ذكر في (القدوري) على هذا فقال: أو تكون مباشرة صحيحة في مكان لا يعرفه، أو تكون المرأة رتقاء فالفيء في جميع ذلك بالقول، وذلك بأن يقول: رجعت إليها أو راجعتها أو ما أشبه ذلك من الألفاظ الدالة على الرجوع عما عزم عليه.

وفسّر العجز الحكمي فقال: أن يكون أحدهما مُحرِمًا، ولو كان الزوج..... فهو ملحق بالعجز الحكمي على رواية: (الجامع) حتى لا يعتبر فيه باللسان، وعلى رواية (القدوري): هو ملحق بالعجز الحقيقي حتى يعتبر فيه باللسان إذا كان لا يقدر أن يدخلها عليه"[1].

واختار متأخرو الحنفية الاستحقاق بالعجز الحقيقي؛ فقالوا: "الطريق المحظور هو الإيلاء فإنه فعله باختياره، فكان متسببًا فيما لزمه به مع قدرته على الجماع حقيقة، فصار ظالمًا بمنع حقها وهو حق عبد فلا يسقط، وإن عجز عنه حكمًا بسبب الإحرام، ولا يكون عجزه الحكمي سببًا للتخفيف بالفيء باللسان؛ لأنه بمباشرته المحظور لم يستحق التخفيف، وإنما استحقه في العجز الحقيقي؛ لأنه لا تكليف بما لا يطاق، فصار كالعاصي بسفره عن الماء يباح له التيمم"[2].

وذكر الحنابلة رواية عن أحمد: "إذا آلى من امرأته وهو غائب عنها بينه وبينها مسيرة أربعة أشهر أو تكون صغيرة أو رتقاء أو حائضًا؛ فيريد أن يفيء يجزيه أن يفيء بلسانه وبقلبه إذا كان لا يقدر عليها، والفيء ماضٍ وقد سقط عنه الإيلاء"[3].

وذهب بعضُ الشافعية إلى إهمال العجز الحكمي في بعض المسائل؛ كمسألة

(١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني ٣/٤٥٢.

(٢) حاشية ابن عابدين ٣/٤٣١.

(٣) المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين ٢/ ١٧٤.

إجارة الحائض لكنس المسجد؛ فقالوا: العجز شرعًا كالعجز حسًا، فلو استأجر حائضًا على كنس مسجد فهو فاسد؛ لأن تسليمه شرعًا متعذر.

ويجوز أن تصح، وإن كانت تعصي به، كما تصح الصلاة في الأرض المغصوبة[١].

خامسًا: تطبيقات فقهية:

من التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

١. رجل عنده ماء، وخائف العطش على نفسه أو على رفيقه أو على حيوان معه نحو دابته، فهو عاجز من حيث الحكم، لا من حيث الحقيقة، لأنه واجد ظاهرًا ولكنه عاجز، فيجوز له التيمم؛ لأن العجز حكمًا كالعجز حقيقة[٢].

٢. امرأة حامل تريد رمي الجمار؛ وتخاف على نفسها أو جنينها من الزحام، فهي عاجزة حكمًا، وإن كانت قادرة على الرمي حقيقةً؛ فلها التوكيل؛ لأن العجز الحكمي كالعجز الحقيقي.

المطلب الثاني
لا واجب مع العجز

أولًا: ذكر صيغ القاعدة:

وردت هذه القاعدة بصيغ متعددة؛ منها:

أ. لا تكليف مع العجز[٣].

ب. لا وجوب مع العجز[٤].

(١) ينظر: فتح العزيز شرح الوجيز ٦/٩٩.

(٢) البناية شرح الهداية ١/٥٤٧، والهداية في شرح بداية المبتدي ١/٢٩.

(٣) المعتمد ٢/٤١٨، والمحيط البرهاني في الفقه النعماني ١/٥٣١، ومختصر المزني ٨/١٠٧، وبحر المذهب للروياني ١/٤٧٢.

(٤) بدائع الصنائع ٢/١٢٨.

ج. لا يتأتى الوجوب مع العجز[١].

د. لا يلزم المكلف مع العجز شيء[٢].

هـ. لا تحريم مع العجز[٣].

و. لا واجب في الشريعة مع العجز[٤].

ز. تسقط سائر الواجبات مع العجز[٥].

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للقاعدة:

هذه القاعدة من قواعد الشرع الكلية، وتدلُّ "دلالةً صريحة على أنّ الواجبات تسقط إذا عجز المكلّف عن فعلها"[٦].

فالوجوب متعلق بالقدرة على فعل الواجب، فمن كان عاجزًا عن أداء الواجب فلا يلزمه شيء؛ لأنه لم يترك الواجب إذ لا وجوب مع العجز[٧].

ثالثًا: ذكر مستند القاعدة:

دلّ على هذه القاعدة الكتابُ والسنةُ:

أما الكتابُ فقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦].

وجه الاستدلال: في الآية "نصٌّ على أن الله تعالى لا يكلف أحدًا ما لا يقدر عليه ولا يطيقه، ولو كلَّف أحدًا ما لا يقدر عليه ولا يستطيعه لكان مكلفًا له ما ليس في وسعه... ولم تختلف الأمة في أن الله لا يجوز أن يكلف الزمن المشي، والأعمى

(١) حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٠١.
(٢) المغني لابن قدامة ١٠/ ١٣.
(٣) الفروع وتصحيح الفروع ١/ ٢٩٣.
(٤) حاشية الروض المربع ٤/ ١٠٩، وينظر: إعلام الموقعين ٢/ ١٧.
(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/ ٢٠٤.
(٦) موسوعة القواعد الفقهية ٨/ ٩٣٣.
(٧) ينظر: بدائع الصنائع ٢/ ١٢٨.

البصر، والأقطع اليدين البطش؛ لأنه لا يقدر عليه ولا يستطيع فعله، ولا خلاف في ذلك بين الأمة"[١]، فلا تكليف مع العجز، "وهذا من لطفه تعالى بخلقه ورأفته بهم وإحسانه إليهم"[٢].

وأما السنةُ؛ فقوله ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ»[٣].

وجه الاستدلال: "هذا من قواعد الإسلام المهمة، ومن جوامع الكلم التي أعطيها ﷺ، ويدخل فيها ما لا يحصى من الأحكام، كالصلاة بأنواعها فإذا عجز عن بعض أركانها أو بعض شروطها أتى بالباقي وإذا عجز عن بعض أعضاء الوضوء أو الغسل غسل الممكن..... وأشباه هذا غير منحصرة، وهي مشهورة في كتب الفقه، والمقصود التنبيه على أصل ذلك"[٤].

رابعًا: دراسة القاعدة:

هذه القاعدة من القواعد الكلية التي جاءت النصوص الشرعية بتأصيلها، وكثرت تعليلات الفقهاء بها بألفاظ متقاربة[٥].

وخلاصة صنيعهم: أن الواجبات والشروط التي تسقط بالعجز عنها إما أن تسقط إلى بدل، أو تسقط مطلقًا[٦].

والعجز الذي لا واجب معه؛ هو العجز بنوعيه الحقيقي والحكمي.

(١) أحكام القرآن للجصاص ٢/٢٧٧. وينظر: تفسير القرطبي ٣/ ٤٢٩.

(٢) تفسير ابن كثير ١/٧٣٧.

(٣) رواه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم الحديث (٧٢٨٨)، ومسلم، كتاب الحج، باب فرض الحج مرة في العمر، رقم الحديث (١٣٣٧).

(٤) شرح النووي على مسلم ٩/١٠٢. وينظر: فتح الباري لابن حجر ١٣/٢٦٢.

(٥) ينظر: بدائع الصنائع ٢/١٢٨، ومختصر المزني ٨/١٠٧، والمغني لابن قدامة ١٠/ ١٣، ومجموع فتاوى ابن تيمية ٢٦/ ٢٠٤.

(٦) إعلام الموقعين عن رب العالمين ٣/٢١.

خامسًا: تطبيقات فقهية:

من التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

أ. المكلف "في الجمعة إذا زحمه الناس، فلم يقدر على أداء الركعة الأولى مع الإمام بعدما اقتدى به، وبقي قائمًا كذلك، ثم أمكنه الأداء مع الإمام، فإنه يؤدي الركعة الأولى أولًا، ولو أنه أدى الركعة الثانية أولًا مع الإمام ثم قضى الركعة الأولى بعد فراغ الإمام جاز عندنا، فنقول هذا الترتيب يسقط بعذر النسيان، وبضيق الوقت وبكثرة الفوائت، أما بالنسيان؛ فلأنه عاجز عن شرائط التكليف ولا تكليف مع العجز"(١).

ب. "إذا جاء المصلِّي ووَجَدَ الصَّفَّ قد تَمَّ فإنَّه لا مكان له في الصَّفِّ، وحينئذٍ يكون انفرادُه لعُذرٍ فتصِحُّ صلاتُه، وهذا القولُ وسطٌ، وهو اختيارُ شيخِ الإسلامِ ابنِ تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ، والشيخِ عبدالرحمن بن سَعدي"، ورجحه ابن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ(٢).

ج. "إذا أعسر المريض الذي لا يرجى برؤه أو الكبير، فإنها تسقط عنهما الكفارة؛ لأنه لا واجب مع العجز، والإطعام هنا ليس له بدل"(٣).

المطلب الثالث
المعتبر في العجز الحال لا الاستدامة

أولًا: ذكر صيغ القاعدة:

وردت هذه القاعدة بصيغ متعددة؛ منها:

أ. المعتبر في العجز للحال لا تحقق العجز بعجز مستدام في العمر(٤).

(١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني ١/٥٣١.
(٢) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٤/٢٧٢.
(٣) الشرح الممتع على زاد المستقنع ٦/٣٤٠.
(٤) أصول السرخسي ١/٧٠.

ب. يُقصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه، وهو الوقت[١].

ج. المعتبر في العجز وقت الوجوب[٢].

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للقاعدة:

دلَّت القاعدةُ أن "المعتبر فيه العجز للحال، لا تحقق العجز بعجز مستدام في العمر"[٣]؛ "لأن التكليف بأحكام الدنيا يعتمد القدرة، فإذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف بها في الدنيا ضرورة"[٤].

وقد وردت بعض الاستثناءات لهذه القاعدة في كلام أهل العلم؛ مما يجعلها قاعدة أغلبية لا كلية، وستأتي بعض هذه الاستثناءات.

ثالثًا: ذكر مستند القاعدة:

دلَّ على هذه القاعدة الكتابُ والمعقولُ:

أما الكتابُ؛ فقوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ [البقرة: ١٩٦].

وجه الاستدلال: "فإن في قوله تعالى: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ﴾ ما يدل على أنه يعتبر العجز في الحال إذ لو اعتبر العجز في جميع العمر لم يتحقق أداء الصوم بعد هذا العجز، وكذلك التكفير بالطعام في الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، ولهذا لو مرض أيامًا فكفّر بالإطعام جاز"[٥].

وأما المعقول:

أ. فلأن الوقت من جملة الهيئات والأوصاف المعتبرة، ولا قدرة عليه؛ فقلنا يقصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه، وهو إدراك شرف الوقت[٦].

(١) شرح التلويح على التوضيح ١/٣١١.
(٢) الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي ٢/٤٥٠.
(٣) أصول السرخسي ١/٧٠.
(٤) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي ٤/٣١٣.
(٥) أصول السرخسي ١/٧٠.
(٦) شرح التلويح على التوضيح ١/٣١١.

ولهذا "إن كانت المكنة قائمة عند الوجوب ثم زالت بعد التمكن من الأداء لم يسقط الواجب بزوالها، لأن العجز جاء من قبل العبد بالتأخير مع الإمكان، فاعتبر في حق الوقت الذي هو ظرف الفعل قدر الإمكان"(١).

ب. حصول المشقة حال الصبر في بعض المسائل كما في الصيد؛ "لأنه قد يريد الذبح في الحال فتكليفه الصبر إلى القدرة يشق عليه"(٢).

رابعًا: دراسة القاعدة:

هذه من القواعد الفقهية الأغلبية؛ نصَّ عليه جمهور أهل العلم(٣).

واستثنى الحنفيةُ العبادة البدنية؛ فقالوا: "وفي العبادات البدنية المعتبر الوسع ولا يعتبر العجز للحال؛ لأن الحج فرض العمر فيعتبر فيه عجز مستغرق لبقية العمر ليقع به اليأس عن الأداء بالبدن فقلنا: إن كان عجزه بمعنى لا يزول أصلًا كالزمانة يجوز الأداء بالنائب"(٤).

وشرحوا ذلك بقولهم: "توضيحه أن النيابة عند تحقق العجز ففي أصل الإحرام تحقق عجزه عنه بسبب الإغماء فينوب عنه أصحابه، فأما في أداء الأعمال لم يتحقق العجز؛ لأنهم إذا أحضروه المواقف كان هو الواقف، وإذا طافوا به كان هو الطائف بمنزلة من طاف راكبًا لعذر"(٥).

وذكر الشافعيةُ تفصيلًا بديعًا في اشتراط العجز الحال والمستدام، فقسموها إلى ثلاثة أقسام: "أحدها: ما يتعلق بوقت يفوت بفواته: كمن دخل عليه وقت الصلاة

(١) تقويم الأدلة في أصول الفقه، ص٨٨.

(٢) المجموع شرح المهذب ٩/ ١٢٣.

(٣) أصول السرخسي ١/ ٧٠، وكشف الأسرار شرح أصول البزدوي ١/ ٢٥٣، وشرح التلويح على التوضيح ٣١١/١، والشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي ٤٥٠/٢، ونهاية المطلب ١٣٣/٤، والمجموع شرح المهذب ١٢٣/٩، والإعلام بفوائد عمدة الأحكام ١٧٢/١٠.

(٤) المبسوط للسرخسي ١٥٢/٤.

(٥) المبسوط للسرخسي ٤/ ١٦١.

ولم يجد الماء له الانتقال إلى التيمم، وإن كان يرجو القدرة عليه في ثاني الحال، ومنه الهدي في حق المتمتع إذا عجز عنه ينتقل إلى الصوم، أو كان ماله غائبًا؛ لأنه تعلق بوقت يفوت بفواته.

الثاني: ما لا يتعلق بوقت ويفوت بفواته، ولا يتصور تأخيره: ككفارة القتل واليمين والجماع في الصوم، فلا يجوز له الانتقال منها إلى البدل إذا كان يرجو القدرة عليه عند وجود المال الغائب بل يصبر حتى يجد الرقبة؛ لأن الكفارة على التراخي، وبتقدير أن يموت فتؤدى من تركته، بخلاف العاجز عن الماء يتيمم؛ لأنه لا يمكن قضاء الصلاة لو مات.

الثالث: ما يتصور فيه التأخير ككفارة الظهار وفيها وجهان:

أحدهما: يلزمه التأخير، لأنها ليست بمضيقة الوقت.

والثاني: له الانتقال إلى البدل؛ لأنه يتضرر بالتأخير"[1].

خامسًا: تطبيقات فقهية:

من التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

أ. المحصر إذا وجد الثمن ولم يجد الهدي يصوم، ولا يلزمه الصبر للضرورة[2].

ب. التكفير بالطعام في الظهار يعتبر العجز في الحال عن التكفير بالصوم، ولهذا لو مرض أيامًا فكفّر بالإطعام جاز[3].

ج. النادُّ -المتوحش- من البهائم إن تحقق العجز في الحال جاز رميه، ولا يكلف الصبر إلى القدرة عليه، وسواءً كانت الجراحة في فخذه أو خاصرته أو أي موضع كان من بدنه[4].

(١) المنثور في القواعد الفقهية ١/١٧٨- ١٧٩.

(٢) المنثور في القواعد الفقهية ١/ ١٧٩.

(٣) أصول السرخسي ١/ ٧٠.

(٤) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام ١٠/١٧٢.

المطلب الرابع

البدل يُعتبر عند العجز عن الأصل

أولًا: ذكر صيغ القاعدة:

وردت هذه القاعدة بصيغ متعددة؛ منها:

أ. البدل إنما يعتبر عند العجز عن الأصل[١].

ب. البدل عند العجز عن الأصل أو تعذر تحصيله يقوم مقام الأصل[٢].

ج. لا يصار إلى البدل إلا عند تعذر الأصل[٣].

د. البدلية تكون عند تعذر الأصل[٤].

هـ. البدل يرجع إليه عند تعذر الأصل[٥].

و. لا يجوز العدول للبدل إلا بعد العجز عن الأصل[٦].

ز. البدلية متوقفة على تعذر الأصل[٧].

ح . البدل إنما يجب عند تعذر الأصل بكل حال[٨].

ط. القدرة على الأصل تمنع المصير إلى الخلف[٩].

(١) المبسوط للسرخسي ٢٩/٧، وينظر: المغني لابن قدامة ٢١٩/٧.
(٢) بدائع الصنائع ١٤٣/١.
(٣) تبيين الحقائق ١٢٣/٥. وينظر: المبسوط للسرخسي ١/ ٦٥
(٤) حاشية ابن عابدين ١/ ١٠٢.
(٥) شرح مختصر خليل للخرشي ١/ ٣٠٢.
(٦) المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، ص٣٠٥.
(٧) حاشيتا قليوبي وعميرة ١/ ٦٥.
(٨) شرح العمدة لابن تيمية – كتاب الحج ١/ ١٦٥.
(٩) أحكام أهل الذمة ٢/ ٧٧٥.

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للقاعدة:

أفادت القاعدةُ أنه "إذا بطل الأصل بأن صار متعذرًا فإنه يصار إلى البدل، لأنه يجب أداء الأصل ما دام ممكنًا، ولا يصار إلى البدل"(١).

فالبدل "هو بدل مطلق في حال العجز عن الأصل، فثبت الحكم به على الوجه الذي يثبت بالأصل ما بقي عجزه"(٢).

ثالثًا: ذكر مستند القاعدة:

دلّ على هذه القاعدة الكتابُ:

قال تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣].

وجه الاستدلال: "هذا يقتضي أن التيمم لا يستعمل إلا بعد طلب الماء، وأيضًا من جهة القياس أن هذا بدل مأمور به عند العجز عن مبدله، فلا يجزئ فعله إلا مع تيقن عدم مبدله، كالصوم مع العتق في الكفارة"(٣).

رابعًا: دراسة القاعدة:

هذه من القواعد الكلية التي نصّ عليه الحنفيةُ(٤)، والمالكيةُ(٥)، والشافعيةُ(٦)، والحنابلةُ(٧).

وكلهم متفقون على أنه لا مصير إلى البدل إلا مع العجز عن الأصل؛ اتفقوا على هذا تأصيلًا وتمثيلًا.

(١) القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة ١/٥١٨.
(٢) أصول السرخسي ٢/ ٢٩٨.
(٣) تفسير القرطبي ٥/٢٢٩.
(٤) بدائع الصنائع ١/١٤٣.
(٥) شرح مختصر خليل للخرشي ١/٣٠٢.
(٦) نهاية المطلب في دراية المذهب ٤/٣٨٩.
(٧) المغني لابن قدامة ٧/٢١٩.

فائدة في الفرق بين البدل والخلف والأصل: جعلَ بعض أهل العلم العجزَ مستندًا للتفرقة بين ما يكون بدلًا، وبين ما يكون خلفًا أو أصلًا، وبيان ذلك المسح على الخفين هل هو بدل أم أصل؟

فقال بعضهم: هو "بدل عن الغسل فينقضه ناقض أصله كالتيمم".

وقال آخرون: "ليس ببدل؛ لأن البدل لا يجوز مع القدرة على الأصل، والمسح يجوز مع القدرة على الأصل.

والتحقيق: أن التيمم بدل والمسح خلف"(١).

قلت: وهذا تحقيق رائق من صاحب البحر الرائق.

خامسًا: تطبيقات فقهية:

من التطبيقات الفقهية على هذه القاعدة:

أ. قال الحنفيةُ: "لو توضأ بسؤر الحمار ثم تيمم ولبس الخف، ثم وجد ماء طهورًا، فعليه أن ينزع خفيه ويغسل قدميه؛ لأن التوضؤ بسؤر الحمار لا يكون طهارة بعد وجود الماء المطلق"(٢).

ب. قال الشافعيةُ: "وهل يجب تعميم الجبيرة بالمسح؟ فيه وجهان:

أحدهما: لا يجب؛ كما لا يجب تعميم الخف بالمسح.

والثاني-وهو الأصح-: يجب؛ لأنه مسحٌ أبيح للضرورة؛ فيجب فيه التعميم؛ كمسح الوجه في التيمم، بخلاف مسح الخف؛ فإنه رخصة ليس ببدلٍ؛ بدليل جوازه مع القدرة على غسل الرجل.

ومن تمام الرخصة ألا يوجب عليه التعميم؛ حتى لا يفسد خفه"(٣).

(١) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ١/١٨٦.

(٢) المبسوط للسرخسي ٢/١٣٥.

(٣) التهذيب في فقه الإمام الشافعي ١/٤١٧، وفتح العزيز بشرح الوجيز ٢/٢٨٣.

قلت: الوجه الذي صحّحه محققو الشافعية مبني على جعل العجز عن الأصل مستندًا للتفريق بين البدل الذي يأخذ حكم الأصل، وبين الخلف الذي لا يأخذ حكم الأصل من جميع الوجوه.

المبحث الثاني
الضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز

المطلب الأول
ذكاة الاضطرار يصار إليها عند العجز عن ذكاة الاختيار

أولًا: ذكر صيغ الضابط:

ورد هذا الضابط بصيغ متعددة؛ منها:

أ. ذكاة الاضطرار بدل عن ذكاة الاختيار، وما لم يقدر على الأصل لا يسقط حكم البدل(١).

ب. ذكاة الاضطرار إنما يصار إليها عند العجز عن ذكاة الاختيار(٢).

ج. مدار صحة ذكاة الاضطرار هو العجز(٣).

د. الذبح الاضطراري بدل عن الاختياري فلا مصير إلى الأول قبل العجز عن الثاني(٤).

هـ. ذكاة الاضطرار لا يصار إليها إلا عند العجز عن ذكاة الاختيار(٥).

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للضابط:

الذكاة الاختيارية: هي الجرح في الحلق (الحلقوم) ما بين اللبة واللحيين، عند القدرة على الحيوان.

(١) المبسوط للسرخسي ٢٤١/١١.

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي ٣٥٠/٤، والدر المختار شرح تنوير الأبصار، ص٦٤١.

(٣) العناية شرح الهداية ٩٠/٣.

(٤) العناية شرح الهداية ٤٩٧/٩.

(٥) منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، ص٣٩٦.

والذكاة الاضطرارية: الجرح في أي موضع كان من البدن عند العجز عن الحيوان[١].

الأصل في المستأنس الذكاة الاختيارية، والأصل في الصيد الذكاة الاضطرارية، و"ما استأنس من الصيد فذكاته الذبح، وما توحش من النعم فذكاته العقر والجرح؛ لأن ذكاة الاضطرار إنما يصار إليه عند العجز عن ذكاة الاختيار"[٢].

ثالثًا: ذكر مستند الضابط:

دلَّ على هذا الضابط ما جاء في السنة النبوية؛ أنَّ بَعيرًا منَ الإبلِ نَدَّ، فَرَمَاهُ رَجُلٌ بِسَهْمٍ فَحَبَسَهُ، فَقَالَ ﷺ: «إِنَّ لَهَا أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الوَحْشِ، فَمَا غَلَبَكُمْ مِنْهَا فَاصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا»[٣].

وجه الاستدلال: "أن الإنسي إذا توحش كانت ذكاته ذكاة الوحشي ، كما أنه إذا تأنس الوحشي كانت ذكاته ذكاة الإنسي"[٤].

فالمقدور "عليه من الدواب الإنسية إذا توحش فامتنع صار حكمه في الذكاة حكم الوحشي غير المقدور عليه"[٥].

رابعًا: دراسة الضابط:

نصَّ على هذا الضابط الحنفيةُ[٦].

ووافقهم في مقتضاه الشافعيةُ؛ فقالوا: "الاعتبار بعدم القدرة عليه حالة

(١) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي ٤/٢٧٧٧.

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي ٤/٣٥٠.

(٣) رواه البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب إذا ند بعير لقوم، فرماه بعضهم بسهم فقتله، فأراد إصلاحهم، فهو جائز، رقم الحديث (٥٥٤٤)، ومسلم، كتاب الأضاحي، باب جواز الذبح بكل ما أنهر الدم، رقم الحديث (١٩٦٨).

(٤) أعلام الحديث للخطابي ٢/١٢٤٥.

(٥) معالم السنن ٤/٢٧٩ - ٢٨٠.

(٦) الهداية في شرح بداية المبتدي ٤/٣٥٠.

الإصابة، فلو رمى غير مقدور عليه فصار قبل الإصابة مقدورا عليه ثم أصاب غير المذبح حرم أو بالعكس حل"[١].

والحنابلةُ؛ فقالوا: "الاعتبار في الذكاة بحال الحيوان وقت ذبحه، لا بأصله، بدليل الوحشي إذا قُدِر عليه وجبت تذكيته في الحلق واللبة، فكذلك الأهلي إذا توحش يعتبر بحاله"[٢].

وأما المالكيةُ؛ فالمعلوم من مذهبهم "أن الإنسي لا يذكى بما يذكى به الصيد وإن امتنع، ولا يؤكل إلا أن يذبح أو ينحر، كان له أصل في التوحش أو لم يكن"[٣].

تتميم فائدة وزيادة عائدة:

جعل بعضُ الفقهاء العجزَ مستندًا للتفريق بين ذكاة الاختيار وذكاة الاضطرار؛ وهذا الفرق من وجوه:

١. وقت التسمية: "في ذكاة الاختيار تجب التسمية لكل ذبيحة عند الحز والقطع، وفي ذكاة الاضطرار يشترط عند الرمي والإرسال لا عند الإصابة"[٤].

٢. محل التسمية: "التسمية في ذكاة الاختيار مشروعة على الذبح لا على الآلة، ...وأما في ذكاة الاضطرار فالتسمية شرعت على الآلة"[٥].

٣. محل الذبح: "أما ذكاة الاضطرار فمحله جميع البدن فيحل بوجود الجرح أينما أصاب، .... وأما ذكاة الاختيار فمحله ما بين اللبة واللحيين"[٦].

٤. كيفية الجرح: الذكاة الاختيارية "هي فري الأوداج؛ والأدواج أربعة: الحلقوم

(١) مغني المحتاج ٦/١٠٠.
(٢) المغني لابن قدامة ٩/٣٩٠.
(٣) البيان والتحصيل ٢/٥٧٤.
(٤) تحفة الفقهاء ٣/٦٦.
(٥) المحيط البرهاني في الفقه النعماني ٦/٨١.
(٦) تحفة الفقهاء ٣/٦٨.

والمريء والعرقان اللذان بينهما الحلقوم والمريء، فالحلقوم مجرى النفس، والمريء مجرى الطعام والشراب، والعرقان مجرى الدم"، بخلاف الذكاة الاضطرارية، فتحل بوجود الجرح أينما أصاب(١).

خامسًا: تطبيقات فقهية:

من التطبيقات الفقهية على هذا الضابط:

أ. وصل صاحب الصيد، والصيد حيٌّ، فأخذه فلم يذبحه حتى مات لم يؤكل، أما إذا تمكن من ذبحه فلا شك فيه؛ لأنه ترك ذكاة الاختيار مع القدرة عليه، وأما إذا لم يتمكن من ذلك، فإن كان لفقد الآلة فكذلك الجواب؛ لأن التقصير من قبله؛ إذ لم يحمل آلة الذكاة مع نفسه، وإن كان لضيق الوقت فكذلك الجواب، وقيل: يحل استحسانًا(٢).

ب. رجل أصاب صيدًا حيًا، وحبسه حتى استأنس؛ فأراد قتله، فلو رماه فقتله لم يحل، وإن ذبحه حلّ؛ لأن الذكاة الاختيارية ممكنة فلا يصار إلى الذكاة الاضطرارية إلا بالعجز عن الذكاة الاختيارية.

المطلب الثاني
إجمال الشاهد مع العجز أو التهمة لا يقبل اتفاقًا

أولًا: ذكر صيغ الضابط:

ورد هذا الضابط بصيغة وحيدة عند متأخري الحنفية بلفظ:

إجمال الشاهد مع العجز أو التهمة لا يقبل اتفاقًا(٣).

(١) تحفة الفقهاء ٣/٦٨.

(٢) المبسوط للسرخسي ١١/٢٤١.

(٣) الفرائد البهية في القواعد الفقهية، لمحمود أفندي حمزة، ص٩٥.

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للضابط:

المجمل: "ضد المفسر؛ مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يُفهم المراد منه إلا باستفسارٍ من المجمِل وبيانٍ من جهته يعرف به المراد"(١).

يدل هذا الضابط "على أن الشاهد إذا أَبهم شهادة وجمعها دون تفصيل، وكان ذلك عن عجز أو عن تهمة أن شهادته غير مقبولة اتفاقًا، ويفهم أن الإجمال إذا كان عن غير عجز أو تهمة أنه يقبل"(٢).

ثالثًا: ذكر مستند الضابط:

دلّ على هذا الضابط المعقولُ:

أ. أن الشهادة على الإجمال محتملة، فلم تؤدَّ الشهادة على وجهها، وسبب الإجمال العجز(٣).

ب. يشترط في الشهادة التفسير(٤)، فلو عجز عن التفسير لم تُقبل الشهادة.

ج. أن الموضع "موضع أداء وليس موضع حكاية"(٥)، فلا بد من الاستيفاء بالتفسير.

رابعًا: دراسة الضابط:

نصَّ على هذا الضابط الحنفيةُ(٦).

ووافق المالكيةُ في تطبيقاتهم على هذا الضابط؛ فقالوا: "أما على شهادة رجل يشهد بمثل ما شهد به فلان فإنه لا يجوز؛ لأنه كأنه عاد في تحقيق شهادته"(٧).

(١) أصول السرخسي ١٦٨/١.
(٢) موسوعة القواعد الفقهية ١/ ١/ ١٨٧.
(٣) المحيط البرهاني في الفقه النعماني ٣٢٨/٨.
(٤) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٦٢/٧.
(٥) الحاوي الكبير ٢٧٥/١٦، وبحر المذهب للروياني ٥٥/١٤.
(٦) الفرائد البهية في القواعد الفقهية، لمحمود أفندي حمزة، ص٩٥. وينظر: المحيط البرهاني في الفقه النعماني ٣٢٨/٨، والبحر الرائق شرح كنز الدقائق ٦٢/٧..
(٧) البيان والتحصيل ٦٧/١٠.

والشافعيةُ في فروعهم؛ فقالوا: "ولو بدأ الأول فاستوفى الشهادة، وقال الثاني: أشهد بمثل ما شهد به، لم تصح شهادته، حتى يستوفيها لفظًا كالأول، لأنه موضع أداء وليس موضع حكاية"(١).

والحنابلةُ؛ فقالوا: "لو قال: أشهد بما وضعت به خطي، أو قال من تقدمه غيره بشهادة: أشهد بمثل ما شهد به، لم يصح ذلك؛ لما فيه من الإجمال والإبهام"(٢).

خامسًا: تطبيقات فقهية:

من التطبيقات الفقهية على هذا الضابط:

أ. ادعى رجل على آخر مالًا فأنكر المدعى عليه، وطُلبت البينة من المدعي، فأحضر شاهدين شهد أحدهما طبق دعوى المدعي، وقال الثاني: أشهد كما شهد هذا الشاهد الأول، لا تقبل شهادته اتفاقًا(٣).

ب. شهد رجل على آخر بالزنا مفسرًا، وجاء ثلاثة شهود فقالوا جميعًا: نشهد كما شهد الشاهد الأول، رُدَّت شهادتهم.

المطلب الثالث

القاضي مأمور بالنظر لكل مَن عجز عن النظر لنفسه

أولًا: ذكر صيغ الضابط:

ورد هذا الضابط بصيغ متعددة؛ منها:

أ. القاضي مأمور بالنظر لكل من عجز عن النظر لنفسه(٤).

(١) الحاوي الكبير ١٦/٢٧٥. وينظر: بحر المذهب للروياني ١٤/٥٥.

(٢) دقائق أولي النهى لشرح المنتهى ٣/٦١١. وينظر: المبدع في شرح المقنع ٨/٣٣٠.

(٣) الفرائد البهية في القواعد الفقهية، لمحمود أفندي حمزة، ص٩٥.

(٤) المبسوط للسرخسي ٥/ ١٩٧، ٢٢٥، ١٦/٨٨، ١٧/٤٦.

ب. القاضي ناظر لكل من عجز عن النظر لنفسه[١].

ج. القاضي نصَّب ناظرًا لكل من عجز عن النظر لنفسه بنفسه[٢].

د. مَن لا يصح منه النظر لنفسه، فالحاكم يقوم مقامه في ذلك[٣].

هـ. الولاية إنما تثبت نظرًا للمولّى عليه عند عجزه عن النظر لنفسه[٤].

ثانيًا: ذكر المعنى الإجمالي للضابط:

دلّ هذا الضابط على أن "القاضي ولي مَن لا ولي له، وبناءً على ذلك فإن القاضي مأمور شرعًا بالنظر والرعاية لكل من عجز عن النظر لنفسه، لصغر أو أنوثة أو عته أو سفه أو جنون ولا ولي له، أو كان العجز لغياب الولي.

والمراد بالنظر هنا: العمل بما فيه المنفعة والمصلحة للعاجز"[٥].

و"الشّرع الحكيم فوّض ذلك إلى مَن يستطيعه ممّن له ولاية على العاجز، من أقاربه الأدنين أو الأوصياء، فإذا لم يوجد أو كان الولي ممتنعًا عن النّظر فإنّ الشّرع أعطى الأمير أو الوالي أو القاضي أمر النّظر والتّدبير لذلك العاجز - بل أوجبه - حتى لا يهلك أو يتضرّر في نفسه أو ماله"[٦].

ثالثًا: ذكر مستند الضابط:

يمكن الاستدلال على هذا الضابط بعموم قوله ﷺ: «السُّلْطَانُ وَلِيُّ مَنْ لَا وَلِيَّ لَهُ»[٧].

(١) المبسوط للسرخسي ٣٨/١١.

(٢) المحيط البرهاني في الفقه النعماني ٥٣١/٣.

(٣) بحر المذهب للروياني ٣٩٤/٨.

(٤) المغني لابن قدامة ٢١/٧، والمبدع في شرح المقنع ١٠٩/٦.

(٥) موسوعة القواعد الفقهية ١٢٤/٨.

(٦) موسوعة القواعد الفقهية ٧٣٠/٨.

(٧) رواه أبو داود، كتاب النكاح، باب في الولي، رقم الحديث (٢٠٨٣)، والترمذي، كتاب النكاح، باب ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (١١٠٢).
قال الترمذي: "حديث حسن". وصححه الألباني في إرواء الغليل ٢٤٣/٦.

وجه الاستدلال: "أجمع العلمَاء على أَن السلطان ولي من لَا ولي لَهُ"(١).

فالسلطان والقاضي منوطةٌ تصرفاتهم بما فيه مصلحة العاجز عن النظر لنفسه.

رابعًا: دراسة الضابط:

نصَّ على هذا الضابط الحنفيةُ(٢)، والشافعيةُ(٣)، والحنابلةُ(٤).

ولم أقف على نصٍّ للمالكية يوضح أنهم ذكروا هذا الضابط نصًا أو تطبيقًا.

والقول بهذا الضابط فيه رعاية لمصالح البشر وما ينفعهم، وفيه دفع ضرر عن العاجز في ماله ونفسه.

خامسًا: تطبيقات فقهية:

أ. إذا وُجد يتيم لا ولي له، فإن القاضي يكون وليًا له، أو يُنصِّب له وصيًا يتولى أمره وأمر أمواله.

وفي عصرنا الحاضر، عصر الدولة الحديثة، تم إنشاء مؤسسة خاصة للنظر في أموال القاصرين وأمورهم.

ب. المفقود "إن كانت له غلة جعل القاضي فيها من يحفظها؛ لأنه ناظر لكل من عجز عن النظر لنفسه، والمفقود عاجز عن النظر لنفسه؛ فيُنصِّب القاضي في غلاته من يجمعها، ويحفظها عليه، وما كان يخاف عليه الفساد من متاعه، فإن القاضي يبيعه؛ لأن حفظ عينه عليه متعذر فيصير إلى حفظ ماليته عليه، وذلك يكون بالبيع وينفق على زوجته وأولاده الصغار أو الكبار من الإناث أو الزمنى من الذكور من ماله بالمعروف"(٥).

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٠/ ١٢٧.

(٢) المبسوط للسرخسي ٥/ ١٩٧، ٢٢٥، ١٦/ ٨٨، ١٧/ ٤٦.

(٣) بحر المذهب للروياني ٨/ ٣٩٤.

(٤) المغني لابن قدامة ٧/ ٢١، والمبدع في شرح المقنع ٦/ ١٠٩.

(٥) المبسوط للسرخسي ١١/ ٣٨ - ٣٩.

الخاتمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

وبعد: ففي نهاية البحث لابد من تسطير النتائج التي توصل إليها الباحث في بحثه، مشفوعةً بالتوصيات التي يرى الباحث الأخذ بها.

أولًا: النتائج:

١. العجز حالة كونية معتبرة شرعًا؛ تأصيلًا وتطبيقًا.

٢. عجز المكلف له صور متعددة في أبواب الفقه كافة.

٣. العجز له أثر في بعض القواعد الفقهية.

٤. العجز له أثر في بعض الضوابط الفقهية.

ثانيًا: التوصيات:

١. العناية بالدراسات الاستقرائية للربط بين الأسباب الكونية، كالعجز وغيره، والتقعيد الفقهي.

٢. العمل على سلسلة فقهية في هذا الاتجاه.

٣. هذا الباب التأصيلي مفتوح لطلاب الدراسات العليا؛ ليستقوا منه عناوين بحث للماجستير والدكتوراه.

وفي الختام: الحمد لله على ما منَّ به، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المراجع والمصادر

١. القرآن الكريم.

٢. أحكام القرآن، تأليف: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الجصاص الحنفي، تحقيق: محمد صادق القمحاوي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣. أحكام أهل الذمة: تأليف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تحقيق: يوسف بن أحمد البكري، دار النشر: رمادى للنشر - الدمام، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٤. الأشباه والنظائر في النحو، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بدون.

٥. الأشباه والنظائر، تأليف: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، دار النشر: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ-١٩٩١م، الطبعة الأولى.

٦. الأشباه والنظائر، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى.

٧. الأشباه والنظائر، تأليف: زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.

٨. أصول السرخسي، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، بدون.

٩. أعلام الحديث (شرح صحيح البخاري)، تأليف: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي، تحقيق: د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، الناشر: جامعة أم القرى، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

١٠. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد ابن

أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، دار النشر: دار الجيل، بيروت، ١٩٧٣م.

١١. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، تأليف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، تحقيق: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد المشيقح، دار النشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

١٢. الأعلام، تأليف: خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، دار النشر: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، الطبعة: الخامسة عشر.

١٣. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، تأليف: زين الدين ابن نجيم الحنفي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت، الطبعة: الثانية.

١٤. بحر المذهب، تأليف عبدالواحد بن إسماعيل الروياني، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٩م، الطبعة: الأولى.

١٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تأليف: علاء الدين الكاساني، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٢م، الطبعة: الثانية.

١٦. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تأليف: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد علي النجار، دار النشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة.

١٧. البناية شرح الهداية، تأليف: محمود بن أحمد بن موسى العيني، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠ م.

١٨. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تأليف: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، تحقيق: د محمد حجي وآخرون، دار النشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.

١٩. تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار النشر: دار الهداية، بدون.

٢٠. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي.، دار النشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٣١٣هـ، بدون.

٢١. تحفة الفقهاء، تأليف: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة: الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٢٢. التعريفات، تأليف: علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار النشر: دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولى.

٢٣. تفسير القرآن العظيم، تأليف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار النشر، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٢٤. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تأليف: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار النشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م ٣/ ٤٢٩.

٢٥. تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبذ مذهبية نافعة، تأليف: محمد بن علي بن شعيب، ابن الدَّهَّان، تحقيق: د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، الناشر: مكتبة الرشد - السعودية / الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٢٦. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تأليف: عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ، الطبعة: الأولى.

٢٧. تهذيب اللغة، تأليف: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد

عوض مرعب، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م، الطبعة: الأولى.

٢٨. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تأليف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، دار النشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٩. التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: عبدالرؤوف بن تاج العارفين بن علي المناوي، الناشر: عالم الكتب، القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٣٠. حاشية ابن عابدين المسماة: رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار فقه أبو حنيفة، تأليف: ابن عابدين، دار النشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٣١. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، تأليف: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي الحنبلي النجدي، بدون ناشر، الطبعة: الأولى - ١٣٩٧هـ.

٣٢. حاشيتا قليوبي وعميرة، تأليف: أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة، دار النشر: دار الفكر - بيروت، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣٣. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تأليف: علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٩م، الطبعة: الأولى.

٣٤. الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تأليف: محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي، تحقيق: عبدالمنعم خليل إبراهيم، دار النشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٣٥. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تأليف: الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، تحقيق: محمد عبدالمعيد ضان، دار

النشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد/الهند - ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م، الطبعة: الثانية.

٣٦. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تأليف: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلي، دار النشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٣٧. سنن أبي داود، تأليف: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، دار النشر: دار الفكر.

٣٨. سنن الترمذي، تأليف: محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تأليف: عبدالحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبدالقادر الأرنؤوط، محمود الأرناؤوط، دار النشر: دار بن كثير، دمشق ١٤٠٦هـ، الطبعة: الأولى.

٤٠. شرح التلويح على التوضيح، تأليف: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، الناشر: مكتبة صبيح بمصر، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

٤١. شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة، تأليف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، تحقيق: د.صالح بن محمد الحسن، دار النشر: مكتبة الحرمين - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٤٢. الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، تأليف: محمد عرفه الدسوقي، تحقيق: محمد عليش، دار النشر: دار الفكر، بيروت.

٤٣. الشرح الممتع على زاد المستقنع، تأليف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار النشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢-١٤٢٨ هـ.

٤٤. شرح صحيح مسلم، تأليف: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، دار

النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩٢هـ، الطبعة: الطبعة الثانية.

٤٥. شرح الخرشي على مختصر خليل، تأليف: محمد بن عبدالله الخرشي، دار النشر: دار الفكر، بيروت.

٤٦. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، دار النشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٤٧. صحيح البخاري، تأليف: محمد بن إسماعيل البخاري، دار النشر: بيت الأفكار الدولية.

٤٨. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٩. عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تأليف: أبو محمد جلال الدين عبدالله بن نجم بن شاس بن نزار الجذامي السعدي المالكي، دراسة وتحقيق: أ. د. حميد بن محمد، دار النشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٥٠. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، تأليف: بدر الدين محمود بن أحمد العيني، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون.

٥١. العناية شرح الهداية، تأليف: محمد بن محمد بن محمود الرومي البابرتي، دار النشر: دار الفكر، بدون.

٥٢. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، تأليف: أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي، تحقيق وشرح مولانا السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار النشر: دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، الطبعة: الأولى.

٥٣. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني،

تحقيق: محب الدين الخطيب، دار النشر: دار المعرفة، بيروت.

٥٤. فتح العزيز بشرح الوجيز، تأليف: عبدالكريم بن محمد الرافعي القزويني، دار النشر: دار الفكر، بدون.

٥٥. الفرائد البهية في القواعد الفقهية، تأليف: محمود أفندي حمزة، طبع بدمشق الشام، ١٢٨٩هـ.

٥٦. الفروع وتصحيح الفروع، تأليف: محمد بن مفلح المقدسي أبو عبدالله، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، الطبعة: الأولى.

٥٧. الفروق = أنوار البروق في أنواء الفروق، تأليف: أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي الشهير بالقرافي، الناشر: عالم الكتب، بدون.

٥٨. الفقه الإسلامي وأدلته، تأليف: الدكتور: وهبة الزحيلي، دار النشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة: الرابعة.

٥٩. الفوائد الجسام على قواعد ابن عبدالسلام، تأليف: عمر بن رسلان بن نصير بن صالح الكناني، العسقلاني الأصل، ثم البلقيني المصري الشافعيّ، تحقيق: د. محمد يحيى بلال منيار، دار النشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٦٠. القواعد الفقهية بين الأصالة والتوجيه، تأليف: الدكتور محمد بكر اسماعيل، دار النشر: دار المنار، ١٩٩٧م، الطبعة: الأولى.

٦١. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، تأليف: الدكتور محمد الزحيلي، دار النشر: دار الفكر، دمشق، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، الطبعة الأولى.

٦٢. القواعد الفقهية، تأليف: الدكتور يعقوب الباحسين، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م، الطبعة الأولى.

٦٣. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، تأليف: عبدالعزيز بن أحمد بن محمد

البخاري، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، بدون.

٦٤. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تأليف: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفومي، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

٦٥. الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تأليف: عبدالرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق: د. محمد حسن عواد، دار النشر: دار عمار، عمان، الأردن، ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولى.

٦٦. لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار النشر: دار صادر، بيروت، الطبعة: الأولى.

٦٧. المبدع في شرح المقنع، تأليف: إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح الحنبلي، دار النشر: المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٦٨. المبسوط، تأليف: شمس الدين السرخسي، دار النشر: دار المعرفة، بيروت.

٦٩. المجموع شرح المهذب، تأليف: النووي والسبكي والمطيعي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٩٩٧م.

٧٠. مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، تأليف: أحمد عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، جمع: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية، الطبعة: الثانية.

٧١. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تأليف: محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد النجاري برهان الدين مازه، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بدون.

٧٢. مختصر المزني (مطبوع ملحقًا بالأم للشافعي)، تأليف: إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل، أبو إبراهيم المزني، دار النشر: دار المعرفة - بيروت، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م.

٧٣. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، دار النشر: المكتبة العلمية - بيروت.

٧٤. المطلع على ألفاظ المقنع، تأليف: محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل البعلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، دار النشر: مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٧٥. معالم السنن، تأليف: حمد بن محمد لخطابي، تحقيق: محمد راغب الطباخ، دار النشر: المطبعة العلمية، حلب ١٣٥١هـ-١٩٣٢م، الطبعة: الأولى.

٧٦. المعتمد في أصول الفقه، تأليف: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي، تحقيق: خليل الميس، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ.

٧٧. معجم مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، دار النشر: دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، الطبعة: الثانية.

٧٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف: محمد الخطيب الشربيني، دار النشر: دار الفكر - بيروت.

٧٩. المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تأليف: عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار النشر: دار الفكر - بيروت ١٤٠٥هـ، الطبعة: الأولى.

٨٠. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار النشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ.

٨١. المنثور في القواعد، تأليف: محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، دار النشر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت - ١٤٠٥هـ، الطبعة: الثانية.

٨٢. منح الجليل شرح على مختصر سيد خليل، تأليف: محمد عليش، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٨٣. منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، تأليف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العيني، تحقيق: د. أحمد عبدالرزاق الكبيسي، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - قطر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

٨٤. المنهاج القويم شرح المقدمة الحضرمية، تأليف: أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، دار النشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

٨٥. موسوعة القواعد الفقهية، تأليف: الدكتور محمد صدقي البورنو، دار النشر: مكتبة التوبة، الرياض١٤١٨هـ/١٩٩٧م، الطبعة: الأولى.

٨٦. نهاية المطلب في دراية المذهب، تأليف: عبدالملك بن عبدالله الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم محمود الدّيب، الناشر: دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٨٧. الهداية شرح بداية المبتدي، تأليف: علي بن أبي بكر بن عبدالجليل الرشداني المرغيناني، دار النشر: المكتبة الإسلامية، بدون.

٨٨. الوسيط في المذهب، تأليف: محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار النشر: دار السلام، القاهرة، ١٤١٧هـ، الطبعة: الأولى.

فهرس المحتويات

المقدمة ٤١٧

التمهيد ، وفيه أربعة مطالب: ٤٢٣

المطلب الأول: تعريف العجز ٤٢٣

المطلب الثاني: تعريف القواعد الفقهية ٤٢٤

المطلب الثالث: تعريف الضوابط الفقهية ٤٢٤

المطلب الرابع: الفرق بين القواعد والضوابط ٤٢٥

المبحث الأول: القواعد الفقهية المتعلقة بالعجز، وفيه أربعة مطالب: ٤٢٨

المطلب الأول: العجز حُكمًا كالعجز حقيقة ٤٢٨

المطلب الثاني: لا واجب مع العجز ٤٣١

المطلب الثالث: المعتبر في العجز الحال لا الاستدامة ٤٣٤

المطلب الرابع: البدل يعتبر عند العجز عن الأصل ٤٣٨

المبحث الثاني: الضوابط الفقهية المتعلقة بالعجز، وفيه ثلاثة مطالب: ٤٤٢

المطلب الأول: ذكاة الاضطرار يصار إليها عند العجز عن ذكاة الاختيار . ٤٤٢

المطلب الثاني: إجمال الشاهد مع العجز أو التهمة لا يُقبل اتفاقًا ٤٤٥

المطلب الثالث: القاضي مأمور بالنظر لكل مَن عجز عن النظر لنفسه ٤٤٧

الخاتمة ٤٥٠

قائمة المصادر والمراجع ٤٥١

فائدة: الاستغفار أمان من العذاب

دل قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ [الأنفال: ٣٣]. على أن الاستغفار أمان وسلامة من العذاب، ومن حلول العقوبة بالإنسان، قال ابن عباس رضي الله عنهما: إن الله جعل في هذه الأمة أمانين، لا يزالون معصومين مجارين من قوارع العذاب، ما داما بين أظهرهم: فأمان قبضه الله إليه ﴿وَأَنتَ فِيهِمْ﴾، وأمان بقي فيكم ﴿وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾.

تفسير الخازن (٣/٢٩).

أحكام طعام المجوس
في الفقه الإسلامي

إعداد:
منصور بن محمد بن عبدالرحمن العسيلي
باحث دكتوراه بقسم الفقه في كلية الشريعة وأصول الدين
جامعة الملك خالد

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مُضلّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله الا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم، أما بعد:

فإن أحكام الاسلام تميزت بشموليتها وعدم اقتصارها على المسلمين فقط؛ بل شملت كافة الناس من جميع الديانات، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾ [سبأ: ٢٨].

فكما اهتمت الشريعة الإسلامية بالمسلمين في جميع جوانب حياتهم، لم تُغفل العناية والاهتمام بالمخالطين لهم من أهل الذمة سواءً كانوا من اليهود أو النصارى أو المجوس أو غيرهم.

فمنذ عهد النبي ﷺ وعلى مر التاريخ إلى عصرنا الحاضر ما زال المسلمون يخالطونهم ويتعاملون معهم، في شتى المجالات؛ مما يستدعي أن يكون المسلم على اطلاع ومعرفة بأحكام هذه المعاملات حتى لا يقع في المحظور، وخاصة فيما يكثر فيه التعامل معهم مثل أحكام ذكاتهم أو نكاح نسائهم وغيرها من الأحكام، وقد جعل الله لأهل الكتاب أو من لهم شُبهة كتاب خاصية على باقي أهل الذمة، فأباح الله لنا ذبائح اليهود والنصارى ونكاح نسائهم، مع أخذ الجزية منهم، أما من عندهم شبهة كتاب وهم المجوس، فلهم أحكام تتفق مع اهل الكتاب من جهة وتختلف عنهم

من جهة أخرى، ففيهم شَبَهٌ بأهل الكتاب وفيهم كذلك شَبَهٌ بغيرهم من طوائف الكفر الأخرى، مما يستدعي الغوص في كتب الفقه والبحث عن هذه الأحكام، وهذا هو موضوع بحثي: (**أحكام طعام المجوس في الفقه الإسلامي**).

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية بحث هذا الموضوع في النقاط التالية:

١. إن اختلاط المسلمين بالمجوس واستيراد السلع منهم وخاصة الأطعمة ذات المصدر الحيواني كاللحوم والأجبان، يستدعي البحث عن الأحكام المتعلقة بأطعمتهم، حتى لا يقع المسلم في المحظور.

٢. أن استقدام العمالة من بلاد بعض أهلها مجوس للعمل في مسالخ المسلمين، ومن ثم قيامهم بالذكاة نيابة عن المسلمين، يستدعي بيان الحكم الشرعي في هذا.

مشكلة البحث:

تتضح مشكلة البحث من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل هذه الطائفة ما زال لها وجود حتى نبحث في أحكام ذبائحهم أم لا؟ وهل لهم احتكاك وتعامل مع المسلمين وخاصة فيما يتعلق بذبائحهم؟

أما عن وجودهم فقُدِّر عدد المنتمين للطائفة المجوسية حسب إحصاء عام ٢٠٠٤م: بين (١٢٤،٠٠٠) إلى (١٩٠،٠٠٠) نسمة، ينتشرون في المناطق الآتية:

١. في الهند: (٦٠١، ٦٩) زرادشتي يتكونون من قوميتين وهما بارسي وإيراني.

٢. في باكستان: (٥،٠٠٠) زرادشتي يتركزون في مدينة كراتشي، وازداد عددهم في السنوات الأخيرة بشكل كبير بعد هجرة الكثير من زرادشتي إيران إلى باكستان.

٣. في قارة أمريكا الشمالية: (ما بين ١٨،٠٠٠ إلى ٢٥،٠٠٠) زرداشتي.

٤. في إيران: (٢١،٤٠٠) زرادشتي، يتواجدون بشكل خاص في مدن يزد وكردمان إضافة إلى العاصمة طهران، كما يوجد لهم نائب في البرلمان الإيراني وهو من أصول كردية.

٥. في مناطق آسيا الوسطى وخصوصًا في منطقة بلخ الواقعة في شمال أفغانستان، وفي جمهورية طاجيكستان والتي كانت موطن الديانة المجوسية سابقًا: (١٠،٠٠٠) زرادشتي.

٦. جالية كبيرة في أستراليا: يقدر عددهم ٣،٥٠٠ وخصوصًا في مدينة سيدني.

٧. في شمال سوريا بمنطقة تسمى عفرين في مدينة حلب وهم جميعهم أكراد: (٤٠،٠٠٠) نسمة زرادشتي[١].

فإذا ثبت لنا وجودهم في عصرنا الحاضر في هذه الدول المذكورة، فهل للمسلمين احتكاك بهذه الدول وتعاملٌ معهم؟

ووفقًا لتقديرات سعودية في عام ٢٠١٣م، فقد بلغ عدد الجالية الهندية في السعودية مليونين وأربع مائة وخمسين ألفًا، ويعتبر الهنود من أكبر الجاليات في المملكة العربية السعودية، ففي تحليل إحصائي نُشر مُؤخرًا أوضح أن الجنسية الهندية في المركز الأول بنسبة ١٩.٤٪، ثم الباكستانية بنسبة ١٤.٥٪ من إجمالي عدد المقيمين في المملكة[٢]. ومن المعلوم أن منهم من يعمل في المسالخ، وقد يكون فيهم مجوس فهل تجوز لنا ذكاتهم لذبائحنا أم لا؟

أما الدول التي تستورد منها المملكة العربية السعودية حسب نشرة التبادل التجاري بين المملكة العربية السعودية وشركائها التجاريين الرئيسيين خلال الفترة ٢٠٠٤-

(١) موقع العاصفة: http://www.al3asefah.com/forum/lofiversion/index.php/t23913.html.

(٢) جريدة الرياض الاقتصادية، الثلاثاء ٢١ ذي القعدة ١٤٣٥هـ - ١٦ سبتمبر ٢٠١٤م - العدد ١٦٨٨٥.

٢٠١٣م التي تُصدرها مصلحة الإحصاءات العامة والمعلومات للتبادل التجاري[١]، فهي كالتالي:

- تم استيراد المملكة من الهند: لحم بقري بدون عظم مجمد بقيمة ٦١١مليون ريال.
- وتم استيراد المملكة من باكستان: قطع بعظمها من لحوم الأبقار طازجة بقيمة ١٠٧ مليون ريال، وذبائح من حملان طازجة أو مبردة بقيمة ٨٢ مليون ريال، وذبائح من الضأن الطازجة بقيمة ٦١مليون ريال.
- ومن أستراليا: لحم بقر بدون عظم مجمد بقيمة ٣٠٥ مليون ريال.

فهل يجوز لنا تناول مثل هذه الذبائح مع احتمال أن يكون من تولى تذكيتها مجوس؟

أهداف البحث:

١. احتياط المسلم لدينه فلا يأكل من ذبائح المجوس.
٢. أردت أن أسهم في جمع بعض أحكام المجوس في بحث واحد، على حسب استطاعتي؛ حتى أسهّل على القارئ جمع شتات هذا الموضوع.
٣. رغبتي في دراسة أحكام المجوس في الفقه الاسلامي، بسبب ما يحصل من الخلط بين أحكام المجوس وبين غيرهم من الطوائف الأخرى.
٤. إيجاد المخارج الشرعية لحل مشاكل اختلاط المسلمين بالمجوس.

الدراسات السابقة:

لم أقف في حدود اطلاعي على بحث أفرد أحكام طعام المجوس، إلا ما كان من دراسات تناولت أحكام الأطعمة بشكل عام دون التطرق لبحث طعام المجوس، أو

(١) موقع مصلحة الإحصاءات العامة والمعلومات للتبادل التجاري بين المملكة وشركائها التجاريين الرئيسيين على الشبكة العنكبوتية، لعام ٢٠١٣م. Central Department of Statistics & Information.

دراسات تناولت موضوع الأطعمة بشكل عام مع إشارة مقتضبة لحكم طعام المجوس، ومن هذه الدراسات:

١. الأطعمة وأحكام الصيد والذبائح للشيخ الدكتور صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه من كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، حيث جاءت الرسالة في أحكام الأطعمة والصيد والذبائح بشكل عام، وتطرقت بشكل مقتضب لمسألة حكم ذبيحة المجوسي.

٢. أحكام الأطعمة في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة، للدكتور عبدالله بن محمد الطريقي، وركّزت الدراسة على أنواع الأطعمة المحرمة بشكل عام والحيوانية منها بشكل خاص.

٣. أحكام الأطعمة في الفقه الإسلامي دراسة مقارنة، للدكتور وليد بن خالد الربيع، ركزت الدراسة على أحكام الصيد وأنواع الذبائح كالأضحية والعقيقة.

٤. أحكام الأطعمة والأشربة المستوردة من الدول غير الإسلامية، للدكتور أيمن فوزي رحيم الكبيسي، ذكر الباحث بشكل مختصر حكم ذبائح المجوس عندما ذكر شروط المذكي.

المنهج المتبع في البحث كالتالي:

أولًا: أصوّر المسألة المراد بحثها تصويرًا دقيقًا قبل بيان حكمها، عندما تكون غير واضحة؛ ليتضح المقصود من دراستها.

ثانيًا: إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق فأذكر حكمها بدليلها، مع توثيق الاتفاق من مظانه المعتبرة.

ثالثًا: إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف فأتبع ما يلي:

أ. تحرير محل الخلاف إذا كانت بعض صور المسألة محل خلاف، وبعضها محل اتفاق.

ب. ذكر الأقوال في المسألة، وبيان من قال بها من أهل العلم، ويكون عرض الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية، بادئًا بالقول الراجح في نظري.

ج. الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.

د. توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه ما استطعت.

هـ. استقصاء أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة، وذكر ما يرد عليها من مناقشات، وما يجاب به عنها إن وجد.

و. الترجيح مع بيان سببه، وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت.

رابعًا: الاعتماد على أمهات المصادر والمراجع الأصلية في التحرير، والتوثيق، والتخريج، والجمع.

خامسًا: العناية بضرب الأمثلة، خاصة الواقعية عند الحاجة.

سادسًا: ترقيم الآيات وبيان سورها.

سابعًا: تخريج الأحاديث النبوية، ويكون بتخريجها من كتب الحديث المعتمدة، وذلك بذكر المصدر الذي أخذت منه الحديث، ثم ذكر الباب والجزء والصفحة، فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بذكره فيهما، وإن لم يكن في الصحيحين خرّجته من كتب الحديث المعتمدة.

ثامنًا: تخريج الآثار من مصادرها الأصلية.

تاسعًا: التعريف بالمصطلحات وشرح الغريب.

عاشرًا: العناية بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم.

الحادي عشر: تكون الخاتمة عبارة عن ملخص للبحث، تعطي فكرة واضحة عما تضمنه البحث مع إبراز أهم النتائج.

الثاني عشر: إتباع البحث بالفهارس الفنية المتعارف عليها وهي:

١. فهرس المراجع والمصادر.

٢. فهرس الموضوعات.

خطة البحث:

رأيت مستعينًا بالله أن أقسّم بحثي إلى مقدمة، ثم تمهيد، ثم ثلاثة مباحث، ثم خاتمة، وذلك بحسب التفصيل التالي:

المقدمة، وتشتمل على:

١. مشكلة البحث.

٢. أهداف البحث.

٣. الدراسات السابقة.

٤. المنهج المتبع في البحث.

٥. خطة البحث.

التمهيد: وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف الطعام وأقسامه.

المطلب الثاني: في تعريف المجوس ونبذة عن معتقداتهم

المسألة الأولى: تعريف المجوس.

المسألة الثانية: نبذة عن معتقداتهم، وسبب تسميتهم بالمجوس وتاريخ وجودهم ومكان تواجدهم.

المطلب الثالث: تعريف الذكاة لغة وشرعًا و المعتبر في المذكي من الشروط.

المطلب الرابع: مسألة هل المجوس أهل كتاب؟

المبحث الأول: ذكاة المجوس. وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: حكم ذكاة المجوسي.

المطلب الثاني: توكيل المجوسي في الذكاة، بأن وكّل مجوسي مسلمًا تذكية ذبيحته فهل يجوز الأكل منها؟

المطلب الثالث: ذبيحة المتولد بين أهل الكتاب والمجوس.

المطلب الرابع: مشاركة المجوسي في الذبح مع المسلم.

المطلب الخامس: الاشتباه في المذكّي أو في مصدر اللحم.

المبحث الثاني: حكم أجبان المجوس.

المبحث الثالث: صيد المجوسي. وفيه تمهيد ومطلبان:

تمهيد: وفيه تعريف الصيد لغة واصطلاحًا.

المطلب الأول: حكم صيد المجوسي.

المطلب الثاني: الاشتراك في إرسال آلة الصيد.

الخاتمة: ضمنتها أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتوصيات.

فهارس البحث:

وتتكون من فهرس للمراجع والمصادر، وفهرس للموضوعات.

التمهيد

المطلب الأول
تعريف الطعام

ما يباح أكله وشربه من المطعوم والمشروب[١]، وقيل: (الطَّعَامُ) مَا يُؤْكَلُ[٢]، وجاء في الحدود لابن عرفة: الطعام ما غلب اتخاذه لأكل الآدمي أو لإصلاحه أو شُربه[٣]، وجاء عند الماوردي: الطعام اسم لكل مطعوم من بُرٍ وغيره في اللغة والشرع[٤].

أقسام الطعام:

ينقسم الطعام إلى نباتي وحيواني:

أما النباتي فلن أتطرق له لكونه لا يحتاج الى ذكاة، وأما الحيواني فمنه ما يحلّ أكله ومنه ما يحرُم، ومعرفة أحكام الطعام الحيواني من المُهِمَات، لأن في تناول الحرام الوعيد الشديد فقد ورد في الحديث: «...يا كعب بن عجرة! إنه لا يربو لحم نبت من سحت إلا كانت النار أولى به»[٥].

إن الطعام ذو المصدر الحيواني -المأكول اللحم- منه ما يُشترط لحِلِه الذكاة كبهيمة الأنعام، ومنه ما لا يُشترط لحله الذكاة كالسمك.

وتكون الذكاة بالذبح للحيوان المقدور عليه، وبالصيد للحيوان المأكول اللحم المتوحش طبعًا، وأما حكم أطعمة المجوس فيما عدا ذبائحهم وصيدهم؟ قال أحمد:

(١) النجم الوهاج في شرح المنهاج (٥٣٩/٩).
(٢) مختار الصحاح (ص: ٤٠٣) باب: (ط ع م).
(٣) شرح حدود ابن عرفة ج١ ص٢٥٠.
(٤) الحاوي الكبير ٨٢/٥.
(٥) أخرجه الترمذي في جامعه (٦٠٠/١) برقم: (٦١٤) (أبواب السفر، باب ما ذكر في فضل الصلاة)، وقال عنه: "هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ".

"طعام المجوس ليس به بأس أن يؤكل، وإذا أهدي إليه أن يقبل، إنما تُكره ذبائحهم، أو شيء فيه دسم -يعني من اللحم- ولم ير بالسمن والخبز بأسًا"، وسُئل عما يصنع المجوس لأمواتهم، ويزمزمون عليهم أيامًا عشرًا، ثم يقتسمون ذلك في الجيران؟ قال: لا بأس بذلك) وروى أحمد، أن سعيد بن جبير كان يأكل من كواميخ[١] المجوس، وأعجبه ذلك. وروى هشام، عن الحسن أنه كان لا يرى بأسًا بطعام المجوس في البلد، ولا بشواريزهم[٢]، ولا بكواميخهم[٣].

المطلب الثاني
في تعريف المجوس ونبذة عن معتقداتهم

المسألة الأولى: تعريف المجوس

المَجُوسِيَّة نِحْلَةٌ والمَجُوسِيُّ منسوب إليها والجمع المَجُوسُ[٤]، وهو معرب أصله (منج - كوش) وكان رجلًا صغير الأذنين كان أول من دان بدين المجوس ودعا الناس إليه فعرّبته العرب فقالت مجوس[٥]، و(كوش)، بالضم: الأذن، و(منج)، بمعنى القصير[٦].

وقد ورد ذكر المجوس في القران والسنة، أما القرآن ففي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ﴾ [الحج: ١٧].

(١) الكواميخُ: نوع من الأدم الواحد: كامَخٌ.، يؤكل قبل الغذاء وأثناءه لتفتيق الشهوة إلى الطعام. ينظر: العين (١٥٧/٤)، ولسان العرب (٤٩/٣)، وتكملة المعاجم العربية (١٦/٨).

(٢) الشواريز: اللبن الرائب يستخرج منه ماؤه وقال بعضهم لبن يغلى حتى يثخن ثم ينشف حتى يتثقب ويميل طعمه إلى الحموضة والجمع شواريز، ينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (٣٠٩/١)، و القاموس المحيط (ص: ٥١٣).

(٣) الشرح الكبير على المقنع (٢٩٥/٢٧) المغني لابن قدامة (٢٩٨/١٣).

(٤) لسان العرب (٢١٣/٦)، مادة (مجس)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٩٧٧/٣).

(٥) لسان العرب (٢١٤/٦).

(٦) تاج العروس (٤٩٥/١٦).

قَالَ قَتَادَةُ: وَهُمْ عَبَدَةُ الشَّمْسِ، وَالْقَمَرِ، وَالنِّيرَانِ[١] وقال الطبري في تفسيره: الْمَجُوسِ الَّذِينَ عَظَّمُوا النِّيرَانَ وَخَدَمُوهَا[٢].

وأما من السنة فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال النبي ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء»[٣]، ومعنى يمجسانه: أي صيره والداه مجوسيًا[٤] بمعنى أنهما يعلمانه دين المجوسية[٥].

المسألة الثانية: نبذة عن معتقداتهم، وسبب تسميتهم بالمجوس وتاريخ وجودهم ومكان تواجدهم

إن المتأمل لمعتقدات القوم وما هم عليه من الضلال، يستطيع أن يعي الحكمة من نهي الشارع عن تناول طعامهم، فالمجوس أمة تُعظّم الأنوار والنيران والماء والأرض، ويقرون بنبوة زرادِشْتَ[٦]، ولهم شرائع يصيرون إليها[٧]، فهم قوم كانوا يعبدون الشمس والقمر والنار، وأطلق عليهم هذا اللقب منذ القرن الثالث للميلاد، وعقيدة المجوس في تقديس الكواكب والنار دين قديم جدَّده وأظهره وزاد فيه (زرادشت)[٨].

قال الشوكاني: "المجوس هم الذين يعبدون النار ويقولون إن للعالم أصلين النور

(١) تفسير يحيى بن سلام (٣٥٨/١).

(٢) تفسير الطبري = جامع البيان (٤٨٥/١٦)

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه، (٣٧٩/٣)، رقم: (١٣٨٥)، باب: (قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض).

(٤) ينظر: تاج العروس (٤٩٦/١٦).

(٥) تهذيب اللغة (٣١٧/١٠- ٣١٨).

(٦) (زرادشت) وهو رجل من أهل أذربيجان ادعى النبوة، عاش زرادشت على الراجح حوالي عام ٦٥٠ ق. م. فادعى أن الوحي ينزل إليه على جبل سيلان، وشرع لأصحابه التوضوء بالأبوال وغشيان الأمهات وتعظيم النيران، يراجع كتاب (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) (ص: ٨٦)، ويراجع كتاب: تاريخ الفكر الديني الجاهلي (ص: ٣٣٢)، . ويراجع كتاب: تلبيس إبليس (ص: ٥٧).

(٧) فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية ت علي مخلوف (ص: ٦١).

(٨) انظر: المعجم الوسيط (٨٥٥/٢).

والظلمة، وقيل هم قوم يعبدون الشمس والقمر، وقيل هم قوم يستعملون النجاسات، وقيل هم قوم من النصارى اعتزلوهم ولبسوا المسوح، وقيل إنهم أخذوا بعض دين اليهود وبعض دين النصارى"[١].

قال بكر أبو زيد عن دين المجوس: "وأُمَّة المجوس تستفرش الأمهات، والبنات، والأخوات، دع العمات، والخالات، دينهم: الزَّمر، وطعامهم: الميتة، وشرابهم: الخمر، ومعبودهم: النار، ووليهم: الشيطان، فهم أخبث بني آدم نِحْلَةً، وأرداهم مذهبًا، وأسوأهم اعتقادًا"[٢].

سبب تسميتهم بهذا الاسم:

اختلف العلماء في سبب تسميتهم بالمجوس إلى أقوال عديدة، سأذكرها باختصار باعتبار أن هذا ليس موضوع بحثي:

القول الأول: أنها نسبة لرجل اسمه مجوس، والقول الثاني: أنها وصف لرجل انتسبت إليه المجوسية، والقول الثالث: أنها نسبة لقبيلة من قبائل الفرس، والقول الرابع: أنها وصف لعبادة النار[٣].

تاريخ وجودها:

يذهب بعض الباحثين الى أن المجوسية هي الزرادشتيه، والحق أن المجوسية أسبق من الزرادشتيه، وأن زرادشت جددها وأظهرها وزاد فيها في القرن الثالث الميلادي[٤].

ونقل ابن خلدون عن علماء الفرس قولهم أن نسبهم يعود إلى كيومرث وهو آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ عندهم، أو إلى أفريدون وهو عندهم نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ[٥].

(١) فتح القدير للشوكاني (٥٢٣/٣).
(٢) الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان (ص: ٨).
(٣) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (١١٤٩/٢).
(٤) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ج٢ص١١٤٩.
(٥) تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب)، (٧/٢).

أماكن وجودهم: إيران والعراق والهند وباكستان[1].

إذن: فالبحث سيكون في طعام المجوس ذو المصدر الحيواني الذي يُشترط لِحِلِه الذكاة من بهيمة الأنعام التي قام المجوس بتذكيتها.

المطلب الثالث
تعريف الذكاة وشروطها

الذكاة في اللغة:

من إتمام الشيء وتطييبه[2]، ومن التوقد والتلهب الذي يحدث في الحيوان بحدة الأداة -ولذلك- سميت الشمس ذكاء لشدة الحرارة وسمى الرجل الذي في خاطره حدة ذكيًا، فبهذا يتبين أن اشتراط الذكاة لتطييب اللحم به، ولهذا كان الحيوان المذكى أطيب لحمًا من الميتة وأبعد عن الفساد[3].

الذكاة شرعًا:

عند الحنفية: بمعنى الذبح، والذبح: إتلاف الحيوان بإزهاق روحه للانتفاع به بعد ذلك، أو تسييل الدم الفاسد النجس[4].

عند المالكية: السبب لإباحة أكل لحم حيوان غير محرم، أو هي السبب الذي يُتوصّل به إلى إباحة الحيوان البري[5].

عند الشافعية: هي فعل مشروع لحل اللحم، أو قتل في محل مخصوص[6].

(١) انظر: تاريخ الفكر الديني الجاهلي (ص: ٣٣١- ٣٣٢).

(٢) لسان العرب (٢٨٨/١٤)، والإبانة في اللغة العربية (١٠٥/٣)، مختار الصحاح (ص: ٢٢٦).

(٣) انظر: المبسوط للسرخسي (٤٠٠/١١).

(٤) البناية شرح الهداية (٥٢٤/١١)، والمبسوط للسرخسي (٤٠٠/١١)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (١٩٠/٨).

(٥) شرح مختصر خليل للخرشي (٢/٣)، ومنح الجليل (٤٠٦/٢)، وخلاصة الجواهر الزكية في فقه المالكية (ص: ٤١)، والخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية (ص: ٢٧٠).

(٦) بحر المذهب للروياني (١٤٩/٤)، والاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة (١٢٦/١).

عند الحنابلة: ذبح أو نحر حيوان مقدور عليه مباح أكله في البر لا جراد، بقطع حلقوم ومريء أو عقر حيوان ممتنع[1].

يلاحظ على هذه التعريفات ما يلي:

تعريف الحنفية: كان مقتصرًا على تعريف الذكاة باعتبار نوع من أنواعها وهو الذبح، فلم يذكر النحر ولا العقر ولا الصيد، فهذا التعريف غير جامع.

أما تعريف الشافعية: فهو غير مانع باعتبار أن كلمة (اللحم) في التعريف عامة يدخل فيها لحم السمك، فلم يخصص التعريف هذا اللحم بالحيوان البري.

وأما تعريف الحنابلة: فهو غير جامع باعتبار أنهم لم يُدخلوا فيه الصيد المتوحش، فهو مقتصر على الحيوان المقدور عليه المستأنس أو الهائج.

التعريف المختار: هو تعريف المالكية لكونه تعريفًا جامعًا مانعًا.

ووجه كونه جامعًا لأنه شمل أنواع الذكاة في قوله (السبب الذي يتوصل به إلى إباحة الحيوان) ومانع في قوله (الحيوان البري) فيخرج به البحري.

قد يعترض على هذا التعريف: بأن قولهم (بري) يدخل فيه غير مأكول اللحم فيكون غير مانع.

فالجواب: أن التعريف الآخر للمالكية جاء فيه (حيوان غير محرم).

فيكون التعريف المختار بعد الجمع بين التعريفين عند المالكية هو: (السبب الذي يتوصل به إلى إباحة الحيوان البري غير المُحرّم).

شروط الذكاة:

الشرط الأول: أهلية المذكي، ولها -أي لأهلية المذكي- ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون عاقلًا، والثاني: أن يكون قادرًا على الذبح، والثالث: الدين،

(١) كشاف القناع عن متن الإقناع (٢٠٣/٦)، ومطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٣٢٨/٦).

فيشترط أن يكون (مسلمًا أو كتابيًا)، لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أحل للمسلمين ما ذكوه بأنفسهم، بقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾ [المائدة: ٣].

وأحل طعام أهل الكتاب بقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، والمراد بطعامهم في الآية ذبائحهم[١]؛ لأننا لو فسَّرنا الطعام هنا بالخبز، والتمر، وما أشبهه لم يكن فرق بين الكتابيين وغير الكتابيين، فإن غير الكتابيين أيضًا يحل لنا أن نأكل خبزهم، وتمرهم، وما أشبه ذلك، فالمراد بطعامهم ذبائحهم، وإنما أضافه إليهم؛ لأنهم ذبحوه ليَطْعَموه[٢].

الشرط الثاني: أن يذكر اسم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عند الذبح، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

الشرط الثالث: أن يذكي بمحدد سواء كان من حديد أو حجر أو قصب أو غيره إلا السن والظفر[٣]، لما روى رَافِع بْن خَدِيج، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّه، إِنَّا لاَقُو العَدُوِّ غَدًا، وَلَيْسَتْ مَعَنَا مُدًى، فَقَالَ: «اعْجَلْ، أَوْ أَرِنْ، مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّه فَكُلْ، لَيْسَ السِّنَّ وَالظُّفُرَ، وَسَأُحَدِّثُكَ: أَمَّا السِّنُّ فَعَظْمٌ، وَأَمَّا الظُّفُرُ فَمُدَى الحَبَشَةِ»[٤].

المطلب الرابع
مسألة: هل المجوس أهل كتاب؟

تحرير محل النزاع:

اتضح مما سبق أن من شروط الذكاة (أهلية المذكي)، والمراد بالأهلية أن يكون

(١) تفسير الماوردي (١٧/٢)، تفسير الطبري (١٢٩/٨).
(٢) الشرح الممتع على زاد المستقنع (٦١/١٥).
(٣) الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٤٩/١). والعدة شرح العمدة (٨٩/٢)
(٤) أخرجه البخاري في صحيحه، (٤٤/١٤)، برقم: ٥٥٠٩، باب: (ما ند من البهائم فهو بمنزلة الوحش)، ومسلم في صحيحه، (٧٨/٦)، برقم: ٥١٣٣، باب: (ما يُذبح به وما لا يُذبح).

المذكي مسلمًا، وهذ لا خلاف في حل ذكاته بنص الآية الكريمة، أو من أهل الكتاب- من اليهود والنصارى- فكذلك لا خلاف في حل ذكاتهم بنص الآية الكريمة، ولكن وقع الخلاف في حل ذكاة من ليسوا بأهل كتاب -ممن عندهم شبهة كتاب- وهم المجوس، هل لهم كتاب فنلحقهم بأهل الكتاب في حل ذبائحهم أم ليس لهم كتاب فلا يلحقون بأهل الكتاب في حل ذبائحهم، على قولين:

القول الأول:

أنهم ليسوا أهل كتاب، وهو مذهب الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والحنابلة[٣]، وأصح قولي الشافعي[٤].

أدلتهم:

أولًا: من الكتاب:

قوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ وَٱتَّقُوا۟ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٥٥﴾ أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ﴾ [الأنعام: ١٥٥-١٥٦].

وجه الدلالة: أخبر تعالى أن أهل الكتاب طائفتان، فلو كان المجوس أهل الكتاب لكانوا ثلاث طوائف، ألا ترى أن من قال: إنما لي على فلان جبتان، لم يكن له أن يدعي أكثر منه؟ وقول القائل: إنما لقيت اليوم رجلين، ينفي أن يكون قد لقي أكثر منهما؟[٥].

اعتراض: فإن قيل: إنما حكى الله ذلك عن المشركين، وجائز أن يكونوا قد غلطوا.

(١) شرح مختصر الطحاوي (٣٣٦/٤)، (١٤/٧)، المبسوط للسرخسي (٣٨٥/٤).
(٢) شرح الرسالة (٤٢٦/١)، المقدمات الممهدات (٣٧٥/١).
(٣) معونة أولى النهى شرح المنتهى (٤٤١/٤)، والشرح الكبير على المقنع ت التركي (٣٩٧/١٠).
(٤) الحاوي الكبير (٩١/١٥)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٢٥١/١٢)، نهاية المطلب في دراية المذهب (١٠/١٨) نهاية المطلب في دراية المذهب (٢٤٥/١٢).
(٥) أحكام القرآن للجصاص (٣٢٧/٣)، تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير (٢٣٩/٣٢).

الجواب: قيل له: إن الله لم يحكِ هذا القول عن المشركين، ولكنه قطع بذلك عذرهم لئلا يقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإنا كنا عن دراستهم لغافلين؛ فهذا إنما هو قول الله واحتجاج منه على المشركين في قطع عذرهم بالقرآن[1].

ثانيًا: من السنة:

١. ما رواه مَالِكٌ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ ذَكَرَ الْمَجُوسَ فَقَالَ: مَا أَدْرِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمنِ بْنُ عَوْفٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[2].

وجه الدلالة:

أولًا: أن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ صرّح بأنهم ليسوا أهل كتاب، ولم يخالفه عبدالرحمن بن عوف ولا غيره من الصحابة.

ثانيًا: أن المجوس لو كانوا أهل كتاب لما قال: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»، ولقال هم من أهل الكتاب.

اعتراض: أن المجوس وإن لم يكونوا أهل كتاب فقد جعل النبي ﷺ حكمهم حكم أهل الكتاب بقوله: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[3].

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/٣٢٧).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٢/٣٩٥) رقم الحديث(٢٩٢) باب: جزية أهل الكتاب، وعبدالرزاق في مصنفه (٦/٦٨) رقم: (١٠٠٢٥) باب: أخذ الجزية من المجوس، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/١٨٩) رقم: (١٨٤٣٤) باب: المجوس أهل كتاب والجزية تؤخذ منهم، قال الشوكاني عن هذا الحديث: (منقطع ورجاله ثقات)، نيل الأوطار (٨/٦٤)، وقال ابن عبدالبر: (منقطع ولكن معناه متصل من وجوه حسان)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢/١١٤)، وأورده ابن حجر في التلخيص (٣/٣٥٤) وعزاه إلى عبدالرزاق وقال: هو مرسل وفي إسناده قيس بن الربيع وهو ضعيف، وأخرجه البيهقي من حديث الحسن بن حمد بن علي بلفظ « كتب رسول الله ﷺ إلى مجوس هجر يعرض عليهم الإسلام فمن أسلم قبل منه، ومن أبى ضربت عليه الجزية على أن لا تؤكل لهم ذبيحة ولا تنكح لهم امرأة « قال البيهقي: هذا مرسل وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكده (السنن الكبرى ٩/١٩٢).

(٣) سبق تخريجه.

أُجيب: أنه ﷺ قال: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب» يعني في الجزية خاصة[١].

٢. ما رواه البخاري قال: "حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِاللهِ حَدَّثَنَا سُفْيَانُ قَالَ سَمِعْتُ عَمْرًا قَالَ: كُنْتُ جَالِسًا مَعَ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ وَعَمْرِو بْنِ أَوْسٍ فَحَدَّثَهُمَا بَجَالَةُ، سَنَةَ سَبْعِينَ، عَامَ حَجَّ مُصْعَبُ بْنُ الزُّبَيْرِ بِأَهْلِ الْبَصْرَةِ، عِنْدَ دَرَجِ زَمْزَمَ، قَالَ: كُنْتُ كَاتِبًا لِجَزْءِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَمِّ الْأَحْنَفِ، فَأَتَانَا كِتَابُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَبْلَ مَوْتِهِ بِسَنَةٍ، فَرِّقُوا بَيْنَ كُلِّ ذِي مَحْرَمٍ مِنَ الْمَجُوسِ وَلَمْ يَكُنْ عُمَرُ أَخَذَ الْجِزْيَةَ مِنَ الْمَجُوسِ، حَتَّى شَهِدَ عَبْدُالرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ أَخَذَهَا مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ"[٢]، ورُوي النهي عن صيد المجوس عن علي، وعبدالله، وجابر بن عبدالله، والحسن، وسعيد بن المسيب، وأبي رافع، وعكرمة [٣].

وجه الدلالة: أن أخذ الجزية منهم ونهي الصحابة عن صيدهم، يوجب أن لا يكونوا عندهم أهل كتاب[٤].

٣. أن النبي ﷺ كتب إلى صاحب الروم: «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، وكتب إلى كسرى ولم ينسبه إلى كتاب»[٥].

وجه الدلالة: أن النبي ﷺ فرّق بين ملك الروم وملك الفرس، حيث نسب ملك الروم إلى كتاب ولم ينسب ملك الفرس إلى كتاب فدل ذلك على أن الفرس المجوس ليسوا بأهل كتاب[٦].

(١) انظر: الهداية الى بلوغ النهاية (١٦٠٨/٣)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٢٥/٣)، الجامع لأحكام القرآن (١١١/٨).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٨٢/٨)، برقم: (٣١٥٦)، باب: قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعه: ١٠].

(٣) أحكام القرآن للجصاص (٣٢٧/٣).

(٤) انظر: الهداية إلى بلوغ النهاية (١٦٠٨/٣)، أحكام القرآن للجصاص(٣٢٧/٣).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (١١١/١١)، برقم: (٤٥٥٣)، باب: قول الله تعالى: ﴿قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ﴾ [آل عمران: ٦٤].

(٦) انظر: الحاوي الكبير (٢٩٢/١٤).

٤. روي في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ [الروم: ١-٢] أن المسلمين أحبوا غلبة الروم لأنهم أهل كتاب، وأحبت قريش غلبة فارس لأنهم جميعًا ليسوا بأهل كتاب(١).

ثالثًا: من الإجماع:

أجمع العلماء على أن لا تؤكل ذبائح المجوس(٢)، وأهل الكتاب تؤكل ذبائحهم، فدل ذلك على أن المجوس ليسوا بأهل كتاب(٣).

رابعًا: من المعقول:

أن المجوس لا يقرءون شيئا من كُتب الله المنزلة على أنبيائه، وإنما يقرءون كتاب زرادشت وكان متنبيًا كذابًا، فليسوا إذًا أهل كتاب(٤).

القول الثاني:

أنهم من أهل الكتاب، وهو القول الثاني للشافعي(٥)، وهو مروي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وأبي ثور(٦).

دليلهم: من الأثر: ما روى عَبْدالرَّزَّاق، عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أنه سئل عن المجوس، فقال: "وَاللَّه مَا عَلَى الْأَرْض الْيَوْمَ أَحَدٌ أَعْلَمُ بذَلكَ منِّي، إنَّ الْمَجُوسَ كَانُوا أَهْلَ كتَاب يَعْرِفُونَهُ وَعلْم يَدْرُسُونَهُ، فَشَربَ أَميرٌ لَهُمُ الْخَمْرَ فَسَكرَ، فَوَقَعَ عَلَى أُخْته، فَرَآهُ نَفَرٌ منَ الْمُسْلمينَ، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَتْ أُخْتُهُ: إنَّكَ قَدْ صَنَعْتَ بهَا كَذَا وَكَذَا، وَقَدْ رَآكَ نَفَرٌ لَا

(١) انظر: الحاوي الكبير (٢٩٢/١٤)، كشف المشكل من حديث الصحيحين (٩٣/٤). تحفة الأحوذي (٢٠٥/٨).

(٢) الإجماع لابن المنذر (ص: ٦٠).

(٣) انظر: تفسير الإمام الشافعي (٩١٩/٢).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٣٢٧/٣).

(٥) المجموع شرح المهذب (٣٨٧/١٩)، والحاوي الكبير (٢٩١/١٤)، والأم (٤٠٨/٥)، مغني المحتاج (٦٣/٦).

(٦) انظر: المغني لابن قدامة (٥٤٧/٩).

يَسْتُرُونَ عَلَيْكَ، فَدَعَا أَهْلَ الطَّمَعِ وَأَعْطَاهُمْ، ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: قَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ آدَمَ أَنْكَحَ بَنِيهِ بَنَاتِهِ، فَجَاءَ أُولَئِكَ الَّذِينَ رَأَوْهُ فَقَالُوا: وَيْلًا لِلْأَبْعَدِ، إِنَّ فِي ظَهْرِكَ حَدًّا لِلَّهِ، فَقَتَلَهُمْ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَانُوا عِنْدَهُ، ثُمَّ جَاءَتِ امْرَأَةٌ، فَقَالَتْ لَهُ: بَلْ قَدْ رَأَيْتُكَ، فَقَالَ لَهَا: وَيْحًا لِبَغِيٍّ بَنِي فُلَانٍ قَالَتْ: أَجَلْ وَاللَّهِ لَقَدْ كَانَتْ بَغِيَّةً ثُمَّ تَابَتْ فَقَتَلَهَا، ثُمَّ أُسْرِيَ عَلَى مَا فِي قُلُوبِهِمْ، وَعَلَى كُتُبِهِمْ فَلَمْ يَصِحَّ عِنْدَهُمْ شَيْءٌ"[1].

وجه الدلالة: أن هذا الأثر قول صحابي وهو علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وقد صرّح بأنهم أهل كتاب، ولكنه رفع عنهم.

نوقش دليلهم:

أولًا: لا نسلّم لكم أنهم كانوا أهل كتاب ثم ذهب منهم بعد ذلك، فإن هذا لا يصح ولا يُعلم ثبوته.

ثانيًا: على فرض التسليم لكم أنه كان لهم كتاب -في الماضي-، فهذا يوجب أن لا يكونوا من أهل الكتاب -في الوقت الحاضر-، لأن الكتاب قد ذهب منهم، وهم الآن لا كتاب عندهم[2].

ثالثًا: عدم ثبوت هذا الأثر عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عند أكثر أهل العلم، فقد سُئل الإمام أحمد، أيصح عن علي أن للمجوس كتابًا؟ فقال: هذا باطل واستعظمه جدًا[3]، وقال ابن عبدالبر: "روي عن الشافعي أنهم كانوا أهل كتاب فبدلوه وأظنه ذهب في ذلك إلى شيء روي عن علي بن أبي طالب من وجه فيه ضعف، يدور على أبي سعد البقال... وأكثر أهل العلم لا يصححون هذا الأثر"[4].

(١) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٦/٧٠) رقم: (١٠٠٢٩)، باب: (أخذ الجزية من المجوس)، وضعّفه ابن عبدالبر في التمهيد (٢/١١٩).

(٢) انظر: التفسير المظهري (٤/١٨١)، أحكام القرآن للجصاص (٣/٣٢٨).

(٣) المغني لابن قدامة (٩/٥٤٨).

(٤) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (٢/١١٩-١٢٠).

نوع الخلاف في المسألة:

خلاف حقيقي يترتب عليه ثمرة وهي:

على القول الأول وهو قول الجمهور: فلا خلاف أن ذبائح المجوس ونساءهم لا تحل لأنهم ليسوا أهل كتاب، وأما على القول الثاني: فتكون ذبائحهم ونكاح نسائهم جائزًا، قال المروزي: "وفائدة القولين أننا إذا قلنا إنهم ليسوا بأهل كتاب لم تحل مناكحتهم ولا ذبائحهم وإذا قلنا: إنهم أهل كتاب حلت مناكحتهم وأكل ذبائحهم"[(١)].

الترجيح:

بعد استعراض أدلة الفريقين ترجح لدي القول الأول، أن المجوس ليسوا أهل كتاب.

أسباب الترجيح:

أولًا: لقوة أدلة القول الأول وسلامتها من المناقشة، فقد استدلوا بالكتاب والسنة والإجماع والمعقول، بينما الفريق الثاني لم يستدلوا إلا بدليل واحد مروي عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وهذا الدليل -على افتراض صحة نسبته- لا يقوى على معارضة أدلة الفريق الأول لسببين:

السبب الأول: لأنه قول صحابي في مقابلة الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع.

السبب الثاني: مناقشة هذا الدليل من أصحاب الفريق الأول.

ثانيًا: أن ما نقل عن الإمام الشافعي من القول بأن المجوس أهل كتاب محمول على أنه أراد أنهم أهل كتاب في وجوب الجزية عليهم خاصة، ولم يرد أنهم أهل كتاب[(٢)].

إذن: العلة في تحريم طعام المجوسي -الذي يحتاج إلى الذكاة- هي فقد المجوسي

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (١١٦/٤)، المنتقى - شرح الموطأ (١٣٠/٢).

(٢) انظر: الهداية الى بلوغ النهاية (١٦٠٨/٣)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٢٥/٣).

شرط أهلية المذكي وهو كون المذكي مسلمًا أو كتابيًا، وهذا الشرط غير متوفر في المجوسي ومن ثم فذكاته حرام، وقد أشكل على فريق من العلماء حديث «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[1]، قال ابن قدامة: "وأما المجوس، فإن لهم شبهة كتاب، والشبهة تقوم مقام الحقيقة فيما يبنى على الاحتياط، فحرمت دماؤهم للشبهة، ولم يثبت حل نسائهم وذبائحهم؛ لأن الحل لا يثبت بالشبهة، ولأن الشبهة لما اقتضت تحريم دمائهم، اقتضت تحريم ذبائحهم ونسائهم، ليثبت التحريم في المواضع كلها، تغليبًا له على الإباحة"[2].

فيكون معنى الحديث سنّوا بهم سنة أهل الكتاب في أخذ الجزية منهم دون قياسهم على أهل الكتاب في حل نكاح نسائهم وذبائحهم.

(١) سبق تخريجه.

(٢) المغني (١٣/٣٣).

المبحث الأول
ذكاة المجوس

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول
حكم ذكاة المجوسي

اختلف العلماء في المسألة على قولين بناءً على اختلافهم في المسألة السابقة وهي هل المجوس من أهل الكتاب أم لا؟

القول الأول:

تحريم أكل ذبائحهم، وهو قول الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وممن روي عنه هذا القول ابن مسعود، وابن عباس، وعلي، وجابر، وأبو بردة، وسعيد بن المسيب، وعكرمة، والحسن بن محمد، وعطاء، ومجاهد، وعبدالرحمن بن أبي ليلى، وسعيد بن جبير، ومرة الهمداني، والزهري[٥].

دليلهم: الإجماع، قال الشافعي: "ولم أعلم مخالفًا في أن لا تُنكح نساء المجوس، ولا

(١) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٤٥/٥)، تحفة الفقهاء (٧١/٣)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٣٤٦/٤)، العناية شرح الهداية (٤٨٧/٩).

(٢) المنتقى شرح الموطأ (١١٢/٣)، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (٣٦٩/٤)، الكافي في فقه أهل المدينة (٤٢٩/١)، البيان والتحصيل (٢٩٠/٣).

(٣) الأم (٦٠٦/٣)، المهذب في فقه الإمام الشافعي للشيرازي (٤٥٧/١)، المجموع شرح المهذب (٣٠٤/٧)، الحاوي الكبير (٣٠٤/٤).

(٤) كشاف القناع عن متن الإقناع (٢٠٥/٦)، الهداية على مذهب الإمام أحمد (ص: ٥٥٢)، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود (ص: ٢٥٥).

(٥) المغني لابن قدامة (٢٩٦/١٣).

تؤكل ذبائحهم"[1]، وقال الإمام أحمد: "ولا أعلم أحدًا قال بخلافه، إلا أن يكون صاحب بدعة"، وقد نقل الإجماع على تحريم أكل ذبائحهم ابن قدامة[2]، وابن المنذر[3].

مستند الإجماع:

أولًا: من الكتاب:

١. قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾ [المائدة: ٥].

وجه الدلالة: أن مفهوم الآية الكريمة تحريم طعام غيرهم من الكفار.

٢. قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلۡكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيۡنِ مِن قَبۡلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمۡ لَغَٰفِلِينَ﴾ [الأنعام: ١٥٦].

وجه الدلالة: في الآية تخصيص لهاتين الطائفتين اليهود والنصارى فقط دون المجوس.

نوقش: إنما قال الله تعالى هذا بنص الآية نهيًا عن هذا القول لا تصحيحًا له؛ وقد قال تعالى: ﴿وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ﴾ [النساء: ١٦٤].

ثانيًا: من السنة:

ما روي من طريق وكيع عن سفيان عن قيس بن مسلم الجدلي عن الحسن بن محمد: "كتب رسولُ اللهِ ﷺ إلى مجوسِ هجر يعرضُ عليهم الإسلامَ، فمن أسلمَ قَبلَ منه، ومَن أَبى ضُربَت عليه الجزيةُ على أن لا تؤكلَ لهم ذبيحةٌ ولا تُنكح لهم امرأةٌ"[4].

(١) الأم للشافعي (٥/٤٣٤).

(٢) المغني لابن قدامة (١٣/٢٩٧).

(٣) الإجماع لابن المنذر (ص: ٦١).

(٤) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٦/٦٩) رقم (١٠٠٢٨)، باب: (أخذ الجزية من المجوس)، وابن أبي شيبة في المصنف (٦/٤٢٩) رقم (٣٢٦٤٥)، باب: (ما قالوا في المجوس تكون عليهم جزية)، والبيهقي في السنن الكبرى (٩/١٩٢)، رقم (١٩١٣٣)، باب (الفرق بين نكاح نساء من يؤخذ منه الجزية وذبائحهم)، وقال عنه: هذا مرسل وإجماع أكثر المسلمين عليه يؤكده.

وجه الدلالة: دلالة الحديث صريحة في تحريم أكل ذبائح المجوس.

نوقش: بأن هذا الحديث مرسل ولا حجة في مرسلًا.

أجيب: أن إجماع أكثر المسلمين عليه يؤكده حتى لو كان مرسلا[1].

ثالثًا: من الأثر:

ما روي أَنَّ ابْنَ مَسْعُود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (إِنَّكُمْ نَزَلْتُمْ أَرْضًا لَا يَقْصِبُ بِهَا الْمُسْلِمُونَ، إِنَّمَا هُمُ النَّبَطُ، وَفَارِسُ، فَإِذَا اشْتَرَيْتُمْ لَحْمًا فَسَلُوا، فَإِنْ كَانَ ذَبِيحَةَ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ فَكُلُوهُ، فَإِنَّ طَعَامَهُمْ لَكُمْ حِلٌّ)[2].

وجه الدلالة: أن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أمر من أراد أن يشتري لحمًا في بلاد الفرس أن يسأل عن مصدره لكون ذبائحهم لا تحل للمسلمين.

رابعًا: من المعقول:

قياس المجوس على الكفار من غير أهل الكتاب، في تحريم ذبائحهم ونسائهم، بجامع أن كلًا من المجوس والكفار ليسوا بأهل كتاب، وإنما أُخذت من المجوس الجزية؛ لأن شبهة الكتاب تقتضي التحريم لدمائهم، فيجب أن يغلب عدم الكتاب في تحريم الذبائح والنساء، احتياطًا للتحريم في الموضعين، ثم إن ذكر اسم الله تعالى على الذبيحة من شروط حل الذكاة، ولم يوجد هذا الشرط في المجوسي[3].

القول الثاني:

إباحة أكل ذبائحهم، وهو قول سعيد بن المسيب وقتادة وأبي ثور وابن حزم[4].

(١) المحلى (٤٤٨/٩)، السنن الكبرى للبيهقي (١٩٢/٩).

(٢) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (٤٨٧/٤) برقم: (٨٥٧٨)، (كتاب المناسك، باب ذبيحة أهل الكتاب)، (١١٧/٦) برقم: (١٠١٧٦)، (كتاب أهل الكتاب، في ذبائحهم).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٤٥/٥)، المغني (٢٩٧/١٣).

(٤) انظر: المحلى (٤٤٨/٩)، تفسير الرازي (٢٩٥/١١).

دليلهم: من السنة: قوله ﷺ: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[١].

وجه الدلالة: أن الله تعالى لم يُرخِّص في أخذ الجزية من غير كتابي، وأخذها النبي ﷺ من المجوس، وما كان النبي ﷺ ليخالف أمر ربه تعالى[٢]؛ فإذا ثبت أنهم أهل كتاب فذبائحهم حلال، قياسًا على أهل الكتاب.

أُجيب عن وجه الدلالة: هذا الدليل ضدهم لا لهم، لما رواه مَالِكٌ؛ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ذَكَرَ الْمَجُوسَ فَقَالَ: مَا أَدْرِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمنِ بْنُ عَوْفٍ: أَشْهَدُ لَسَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ يَقُولُ: «سُنُّوا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ»[٣]، ففي هذا الحديث رد عليهم من عدة أوجه:

الوجه الأول: تصريحُ عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بأنهم ليسوا أهل كتاب في قوله: (مَا أَدْرِي كَيْفَ أَصْنَعُ فِي أَمْرِهِمْ)، ولم يخالفه عبدالرحمن بن عوف ولا غيره من الصحابة، ولو كانوا أهل كتاب لم يقل ذلك.

الوجه الثاني: أن المجوس لو كانوا من أهل الكتاب لما قال ﷺ: «سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[٤]، ولقال هم من أهل الكتاب.

الوجه الثالث: أن قوله ﷺ: «سُنّوا بهم سنة أهل الكتاب»[٥]، ليس على عمومه في كل شيء بل خاص في حادثة معينة وهي أخذه ﷺ الجزية من مجوس هجر.

نوع الخلاف: خلاف معنوي، تترتب عليه ثمره وهي:

على القول بالتحريم لذبائح المجوس فإنها لا تؤكل، وعلى القول بالإباحة فإنها تؤكل.

(١) سبق تخريجه.
(٢) انظر: المحلى (٩/٤٤٨).
(٣) سبق تخريجه.
(٤) سبق تخريجه.
(٥) سبق تخريجه.

الراجح:

الذي يظهر أن القول الأول وهو القول بتحريم ذبائح المجوس هو الراجح.

أسباب الترجيح:

أولًا: قوة أدلة القول الأول وسلامتها في الجملة من المناقشة وضعف دليل القول الثاني ومناقشته.

ثانيًا: أن قول سعيد ابن المسيب إن ثبت فهذا قول يخالف الإجماع.

ثالثًا: أن نسبة القول بالجواز لأبي ثور فيه نظر، قال الإمام أحمد: "هاهنا قوم لا يرون بذبائح المجوس بأسًا، ما أعجب هذا يُعرَّضُ بأبي ثور"، ثم على افتراض صحة نسبته إليه فإنه قول يخالف الإجماع فلا عبرة به، قال إبراهيم الحربي: "خرق أبو ثور الإجماع"[1].

المطلب الثاني
توكيلُ المجوسي في الذكاة

تعريف الوكالة:

لغة: بفتح الواو وكسرها والتَّوَكُّلُ إظهار العجز والاعتماد على الغير، ووَكِيلُ الرجل الذي يَقوم بأَمره[2].

اصطلاحًا: إقامة الغير مقام نفسه في تصرف جائز معلوم[3].

(١) انظر: المغني (٢٩٦/١٣).

(٢) انظر: مختار الصحاح ت محمود خاطر (ص: ٧٤٠) باب: (و ك ل)، لسان العرب (٧٣٦/١١).

(٣) هذا تعريف الحنفية، حاشية ابن عابدين (٢٧١/٧)، وعرفها المالكية بأنها: نيابة ذي حق غير ذي إمرة ولا عبادة لغيره فيه غير مشروط بموته، مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل (٣٨/١٥)، وعند الشافعية: إذا أنابه عنه واعتمد عليه لعجز أو طلب للراحة، المجموع شرح المهذب (٩٢/١٤)، وعند الحنابلة هي: استنابة جائز التصرف مثله فيما تدخله النيابة من حقوق الله تعالى وحقوق الآدميين، كشاف القناع عن متن الإقناع ط دار الفكر (٤٦١/٣).

تصوير المسألة:

لو وكّل مجوسيٌ مسلمًا في تذكية ذبيحته، فما حكم تناول المسلم لهذه الذبيحة؟

ويمكن تصور هذا فيما لو كان المسلم يعمل في مسلخ في بلاد أهلها مجوس، وكان هو من يتولى الذبح لهم، فهل يجوز للمسلم تناول شيء من هذا اللحم، وهذه المسألة مبنية على مسألة هل العبرة في التحريم ترجع للفاعل للذبح أم أن العبرة ترجع إلى أصل ملكية الذبيحة؟

الجواب: يجوز للمسلم أكل هذه الذبيحة، وهو مقتضى كلام جميع الفقهاء في ذبيحة المسلم، إذ لم ينصوا على التفريق بين أن يكون المالك مسلمًا أو غير مسلم، والعبرة بمن يباشر الذبح دون المالك للحيوان المذكى.

أدلتهم:

أولًا: من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وجه الدلالة: عموم الآية في جواز الأكل مما ذُكر عليه اسم الله، سواءً كانت مملوكة لمسلم أو كانت مملوكة لمجوسي، فالعبرة بالفاعل للذبح وهو هنا المسلم وليست العبرة بأصل الملك في الذبيحة، قال ابن المنذر: "يأكلها المسلم إذا ذبحها مسلم، وسمّى الله تعالى عليها"(١).

ثانيًا: من المعقول: قياس التذكية الحاصلة من المسلم على الصيد، فالفقهاء يَقرِنُونَ الذبائح مع الصيد لكونها داخلة في مسمى الأطعمة التي تحتاج إلى التسمية.

وجه القياس: قياس ذبيحة المجوسي التي يملكها، على كلب صيد المجوسي، فكما يجوز صيد المسلم بكلب المجوسي ويكون ما صاده حلالًا دون النظر إلى صاحبه، فكذلك تجوز الذبيحة التي يملكها المجوسي والتي تولى ذبحها

(١) المجموع شرح المهذب (٧٩/٩).

مسلم دون النظر إلى صاحبها، لأن العبرة في الصيد بمن يباشر الإرسال بغض النظر عن صاحب الكلب؛ فكذلك العبرة في الذكاة بمن يباشر الذبح بغض النظر عن صاحب الذبيحة[1].

المطلب الثالث
ذبيحة المتولد بين أهل الكتاب والمجوس

يمكن تصوير المسألة: لو أن غلامًا كان أحدُ أبويهِ كتابي -يهودي أو نصراني- والآخر مجوسي وهذا الغلام يعقل الذبح فهل تؤكل ذبيحته؟

الجواب: اختلف الفقهاء في ذبيحة من كان أحد أبويه مجوسيًا والآخر كتابيًا على قولين:

القول الأول:

تؤكل ذبيحته مطلقًا عند الحنفية[2]، ويُلحقُ الغلام بدين الكتابي منهما سواءً كان أباه أو أمه لا فرق.

أدلتهم:

أولًا: من السنة:

قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجّسانه، كمثل البهيمة تنتج البهيمة هل ترى فيها جدعاء»[3].

وجه الدلالة: فالمجوسي الذي تحرم ذبيحته من كان أبواه مجوسيين، لا من

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣١٦/٣)، المبسوط للسرخسي (٤٠٥/١١)، المدونة (٥٣٦/١)، الأم للشافعي (٦٠٧/٣)، الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٥/١).

(٢) الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢٩٩/٦)، المبسوط للسرخسي (٤٤٦/١١)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ٩٥).

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٣٧٩/٣)، رقم الحديث: (١٣٨٥) باب: قول الله تعالى: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾.

كان أحدهما مجوسيًا والآخر كتابيًا، فالمعتبر اتفاق الأبوين ولم يوجد اتفاقهما في التمجس، فلا يثبت حكم المجوسية في حقه[١].

ثانيًا: من المعقول:

أن أحد الأبوين ممن تحلّ ذبيحته فيجعل الولد تابعًا له، كما إذا كان أحد الأبوين مسلمًا والآخر مجوسيًا، وهذا لأن الصبي يُقرّب من المنافع، ويبعد من المضار، والنصرانية إذا قوبلت بالمجوسية فالمجوسية شر، فكان إتباعُ الولدِ للكتابي أنفعُ للولد[٢].

القول الثاني:

أن مدار القول بالتحريم والتحليل على الأب، فتحرم ذبيحة المتولد بين المجوسي والكتابية، وتحل ذبيحة المتولد بين المجوسية والكتابي، وهو مذهب المالكية[٣]، والقول الثاني عند الشافعية[٤].

دليلهم: من المعقول: أن الولد تبع للأب في الحرية والدين فيكون تبعًا له في حل الذبيحة[٥].

نوقش: أن الولد يتبع الأم في الحرية والرق والتدبير والكتابة، وفي النسب يتبع الأب، وأما في الدين وهو المقصود هنا فيتبع خير الأبوين[٦]؛ فلا وجه للتفريق بين الأب والأم.

(١) المبسوط (٤٤٦/١١).

(٢) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٣٤١/١)، المبسوط للسرخسي (٧٩/٥)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ٩٥)

(٣) المدونة (٥٣٦/١)، الجامع لمسائل المدونة (١٠٤٦/٨).

(٤) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢٧/١٨)، الوسيط في المذهب (٦١/٧- ٦٢)، المجموع شرح المهذب (٧٥/٩)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢٣٧/٣).

(٥) شرح مختصر خليل للخرشي (٥/٣)، المدونة (٥٣٦/١)، الجامع لمسائل المدونة (١٠٤٦/٨).

(٦) شرح فتح القدير (٤٥٧/٤)، درر الحكام شرح غرر الأحكام (٦/٢)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (١٩٨/٣).

القول الثالث:

تحرم مطلقًا ويُلحقُ الغلام بدين المجوسي منهما سواءً كان أباه أو أمه لا فرق، وهو مذهب الحنابلة(١)، وظاهر مذهب الشافعية(٢).

دليلهم: من المعقول: تغليبًا لجانب التحريم، لأنه تابع لأبويه، واعتبار جانب أحدهما يوجب الحرمة والآخر يوجب الحل، فيتغلب الموجب للحرمة، كما لو اشترك المسلم والمجوسي في الاصطياد والذبح فيحرم الصيد والذبح تغليبًا لجانب التحريم(٣).

ناقش أصحاب القول الأول -وهم الحنفية- هذا الدليل:

على القول بالتسليم لكم في ترجيح جانب التحريم فيكون ذلك عند تساوي الأب والأم في المجوسية، وقد انعدم هذا التساوي في هذه المسألة، فيكون الولد تابعًا للكتابي منهما(٤).

الترجيح:

الراجح والله أعلم القول الأول وهو القول بجواز ذبيحة المتولد بين أهل الكتاب والمجوس.

أسباب الترجيح:

قوة أدلة القول الأول وتمسكهم بالحديث، فالمجوسي الذي تحرم ذبيحته من كان أبواه مجوسيين، لا من كان أحدهما مجوسيًا والآخر كتابيًا، فالمعتبر اتفاق الأبوين ولم يوجد اتفاقهما في التمجس، فلا يثبت حكم المجوسية في حق الولد، فتحل حينئذ ذبيحته.

(١) كشاف القناع عن متن الإقناع (٢٠٥/٦)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٣٣٠/٦)، الإنصاف للمرداوي (٢٩١/١٠).

(٢) انظر: نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢٧/١٨)، المجموع شرح المهذب (٧٥/٩)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ١٠٦)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢٣٧/٣).

(٣) انظر: مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٣٢٩/٦- ٣٣٠)، الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ١٠٦).

(٤) انظر: المبسوط (٤٤٦/١١).

المطلب الرابع
مشاركة المجوسي في الذبح مع المسلم

صورة المسألة:

لو ذبح الحيوان المراد تذكيته مسلم، ثم جاء مجوسيٌ وأبان رأس الحيوان المذكى، أو العكس، وهذه الحالة يمكن تصورها في المسالخ الكبيرة بحيث يتخصص كل واحد من العمال بعمل معين، فمنهم من يُذكي فقط ومنهم من يكمل عمل من قبله ويقطع الرأس ومنهم من يسلخ الجلد وهكذا.

الجواب:

أن العبرة بالفاعل المباشر للتذكية الذي بسببه زهقت روح الحيوان دون المعاون له، فإن كان المذكي هو المسلم ثم أكمل المجوسي حل ولا يضره فعل المجوسي لأنه قد مات بذكاة المسلم، وإن كان المذكي هو المجوسي ثم أكمل المسلم، فلا تحل بالإجماع[(١)]، لأنها ذبيحة مجوسي، إلا أن يكون بقي في الحيوان حياة مستقرة فيذكيه المسلم، فيباح حينئذ[(٢)].

أما إن اشترك المسلم والمجوسي في الذكاة وهي قطع الحلقوم والمريء وأحد الودجين بأن يُمرا السكين على رقبة الحيوان معًا، فيحرم حينئذ بلا خلاف[(٣)]، عملا بقاعدة تغليب جانب الحرمة على جانب الحل عند اجتماعهما[(٤)].

(١) الإجماع لابن المنذر (ص: ٦١).

(٢) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ومنحة الخالق وتكملة الطوري (٢٥٦/٨)، الفتاوى الهندية (٢٨٧/٥)، الأم للشافعي (٥٩٤/٣)، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (١٥٢/٥)، الفروق للكرابيسي (١٨/٢، ٢٠، ٢١)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٢٠٥/٦)، المنتقى شرح الموطأ (١١٢/٣).

(٣) المنثور في القواعد الفقهية (١٣٠/١)، نهاية المطلب في دراية المذهب (١١٤/١٨).

(٤) غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٣٣٥/١). الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: ١٠٥)، الأشباه والنظائر لابن نجيم (ص: ٩٣).

المطلب الخامس
الاشتباه في المذكي أو في مصدر اللحم

تعريف الشبهة:

لغة: الشُّبْهَةُ الالتباس والمُشْتَبِهاتُ من الأمور المشكلات والمُتَشَابِهاتُ المتماثلات[١].

اصطلاحًا: الشبهة هو ما لم يتيقن كونه حرامًا أو حلالا[٢].

الأصل في الأمور المشتبهة قوله ﷺ: «إن الحلال بَيِّن والحرام بَيِّن وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه»[٣]، ولذلك نجد أن جمهور الفقهاء غلّبوا جانب التحريم عند اشتباه الحلال بالحرام، عملًا بالاحتياط وبراءة للذمة، وبيان ذلك فيما يلي:

صورة المسألة:

إذا اشتبه على المسلم شاة ذكاها مسلم وشاة ذكاها مجوسي أو أراد المسلم شراء لحم من بلد فيه مجوس، فما الحكم؟

إذا اشتبه عليه شاتان، شاة ذكاها مسلم وشاة ذكاها مجوسي، فلا تحل واحدة منهما، بلا خلاف[٤].

الدليل على التحريم:

ما روي عن النبي ﷺ من حديث عدي بن حاتم، أنه سأل رسول الله ﷺ عن الصيد؟ فقال: «إذا رميت بسهمك وسميت فكُل إن قتلَ إلا أن تُصيبَهُ في الماء فلا تدري أيُهما قتله»[٥].

(١) مختار الصحاح ت محمود خاطر (ص: ٣٥٤).
(٢) التعريفات - الجرجاني (ص: ١٦٥).
(٣) أخرجه البخاري في صحيحه (٥٦/١) برقم: (٥٢) (كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه).
(٤) شرح النووي على مسلم (٧٨/١٣)
(٥) أخرجه مسلم في صحيحه، (٥٨/٦)، برقم: (١٩٢٩)، باب: (أبواب الإمارة).

وجه الدلالة من الحديث: في قوله ﷺ: «فلا تدري أيُهما قتله» أنه متى اشتبه على المسلم الحلال بالحرام، فتبقى الذبيحة على الأصل في التحريم حتى يتيقن وجود الشرط المبيح، وهو تذكية من هو من أهل الذكاة، ولم يوجد في هذه الحالة[1].

وهذا التحريم في حال كان المسلمون والمجوس في بلد متساوون في العدد أو عدد المجوس أكثر من المسلمين، أما إن كان المسلمون أغلب كما في بلاد الإسلام، فيحل، تغليبًا لجانب الحِل باعتبار العدد، قال السرخسي: "من اشترى لحمًا في سوق المسلمين يباح له التناول بناءً على الظاهر، وإن كان يتوهم أنه ذبيحة مجوسي"[2]، وقال زكريا الأنصاري: "ولا يصح شراء لحم مجهول الذكاة الشرعية بقرية يسكنها مجوس؛ لأن الأصل في الحيوان التحريم، فلا يزال إلا بيقين أو ظاهر، فإن كان غالب أهل البلد مسلمين صح شراؤه، فإنه يجوز أكله عملًا بالغالب والظاهر"[3].

(١) انظر: إعلام الموقعين (١٠١/٣)، المبدع في شرح المقنع (٤١/٨)، المغني لابن قدامة (٢٧١/١٣).

(٢) المبسوط للسرخسي (٢٣٨/١١)

(٣) أسنى المطالب (٤١/٢).

المبحث الثاني
حكم أجبان المجوس

تمهيد

المراد بالأجبان: جمع جُبْنَةٌ وهي ما يؤكل من اللبن المجمد[١].

نبذة عن كيفية صنع الجبنة: تمر الجُبنَةُ بخمس مراحل رئيسية وهي: معالجة الحليب وذلك بإبعاد أية مواد جامدة فيه، ثم مرحلة فصل الخثارة والمقصود بها فصل اللبن الرائب عن الحليب عن طريق التسخين، ثم يُترك فترة تتراوح من خمسة عشر دقيقة إلى تسعين دقيقة، ثم يضاف إليه أنزيم يجعله متماسكًا وهذا الأنزيم هو ما يسمى بالإنفحة[٢]التي تستخرج عادة من مِعَدِ العجول، ثم مرحلة معالجة الخثارة، ثم مرحلة التعتيق والإنضاج، ثم مرحلة التغليف النهائي[٣].

صورة المسألة:

أجبان المجوس التي يصنعونها يدخل في تركيبها الإنفحة المستخرجة من ذبائحهم، فهل يجوز للمسلمين أكل هذه الأجبان أم لا؟

تحرير محل النزاع:

أجمعت الأمة[٤] على جواز أكل الجبن ما لم يخالطه نجاسة، بأن يوضع فيه إنفحة ذبحها من لا يحل ذكاته، ووقع الخلاف في الإنفحة المستخرجة من الميتة سواءً

(١) العين (١٥٣/٦)، والصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٢٠٩٠/٥)، ومختار الصحاح (ص: ١١٩).

(٢) جمع إنفحة بكسر الهمزة وشد الحاء وقد تكسر الفاء شيء يستخرج من بطن الجدي الراضع أصفر فيعصر في صوفه فيغلظ اللبن للجبن، انظر: منح الجليل شرح مختصر خليل (٤١٨/٢).

(٣) الموسوعة العربية العالمية (٥/١).

(٤) المجموع شرح المهذب (٦٨/٩).

كان موتها بسبب عدم تذكيتها أصلًا أو كان موتها بسبب عدم أهلية المذكي بأن يكون ممن لا تصح ذكاته كالمجوسي على قولين:

القول الأول:

أن إنفحة الميتة طاهرة، فتحل أجبان المجوس، وهو قول أبي حنيفة(١)، وإحدى الروايتين عن أحمد(٢)، واختيار شيخ الاسلام ابن تيمية(٣).

أدلتهم:

الدليل الأول: عموم قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ لَكُمْ فِي ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً ۖ نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴾ [النحل: ٦٦].

وجه الدلالة: العموم في قوله تعالى: (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ) يشمل حال الحياة وبعد الممات، ولم تخصص الآية الكريمة الإباحة بحال الحياة، فإذا كان اللبن طاهرًا بنص الآية فتُقاس عليه الإنفحة التي تُصنع بها أجبان المجوس، بجامع أن كلا منهما خرج من حيوان ميت(٤).

الدليل الثاني: من السنة وهو فعله ﷺ وفعل صحابته من بعده.

أما فعله ﷺ فعن ابن عُمرَ، قالَ: (أُتي النَّبيُّ ﷺ بِجُبنةٍ في تبوكَ، فدعا بسِكِّينٍ، فسمَّى وقطعَ)(٥).

(١) انظر: الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٢٠٦/١)، المبسوط للسرخسي (٥٢/٢٤)، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٦٤/١).

(٢) انظر: المبدع في شرح المقنع (١٧/٨)،، كشاف القناع عن متن الإقناع (٢٠١/٦)، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (٣٩٩٤/٨)، التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة ت الفريح (٦١/٢)، المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (٣١/٣)

(٣) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٧١/١).

(٤) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (٣١/٣).

(٥) أخرجه أبو داود في سننه (٣٥٩/٣) برقم: (٣٨١٩) (كتاب الأطعمة، باب في أكل الجبن)، حسّنه الألباني، قال الخطابي: إنما جاء به أبو داود من أجل أن الجبن كان يعمله قوم الكفار لا تحل ذكاتهم وكانوا يعقدونها بالأنافح، وكان من المسلمين من يشاركهم في صنعة الجبن، فأباحه النبي ﷺ على ظاهر الحال ولم يمتنع من أكله من أجل مشاركة الكفار المسلمين فيه، معالم السنن (٢٥٤/٤)، =

وأما فعل أصحابه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ: فعن معاوية بن قرة عن الحسن بن عليٍّ أنه سُئل عن الجبن فقال: (لاَ بَأْسَ بِهِ، ضَعَ السِّكِّينَ، وَاذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَكُلْ)[1]، وما روي عن سلمان الفارسي أنه كان نائبًا لعمر بن الخطاب على المدائن، وكان يدعو الفرس إلى الإسلام، وقد ثبت عنه أنه سُئل عن شيء من السمن، والجبن، والفراء، فقال: (الحلال ما حلّله الله في كتابه، والحرام ما حرّم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه)[2].

وجه الدلالة: من المعلوم أنه لم يكن السؤال عن جبن المسلمين وأهل الكتاب فإن هذا أمر بيّن، وإنما كان السؤال عن جبن المجوس، فدل ذلك على أن سلمان كان يفتي بحلها[3].

القول الثاني:

أن إنفحة الميتة نجسة وهو قول مالك[4]، والشافعي[5]، وظاهر مذهب الحنابلة[6]،

= وقال المظهري: هذا الحديث يدل على طهارة الأَنْفحة؛ لأنها لو كانت نجسة لكان الجبن نَجِسًا؛ لأن الجبن لا يحصل إلا بالأنفحة، المفاتيح في شرح المصابيح (٥١٩/٤)، وقال السهارنفوري: وإنما عقد الباب له لأن في صنعته كان احتمال النجاسة، فأثبت بالحديث أنه طاهر يجوز أكله، ويجوز قطعه بالسكين. بذل المجهود في حل سنن أبي داود (٥٤٧/١١).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (١٣٠/٥) برقم: (٢٤٤٢٣) (كتاب الأطعمة، في الجبن وأكله) (بهذا اللفظ) والطبراني في الكبير (٦٨/٣) برقم: (٢٦٨٦) (باب الحاء، بقية أخبار الحسن بن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا) (بنحوه.) وأورده الهيثمي في مجمع الزوائد(٤٣/٥) وقال عنه رجاله رجال الصحيح.

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه (١١١٧/٢) برقم: (٣٣٦٧) (أبواب الأطعمة، باب أكل الجبن والسمن) والترمذي في جامعه (٢٧٢/٣) برقم: (١٧٢٦) (أبواب اللباس عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في لبس الفراء) وقال عنه: غريب لا نعرفه مرفوعًا إلا من هذا الوجه، وروى سيف وغيره عن سليمان التيمي عن أبي عثمان عن سلمان قوله وكأن الحديث الموقوف أصح، تهذيب الكمال: (٣٣٥/١٢).

(٣) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٧١/١).

(٤) الذخيرة للقرافي (١٢٤/٤)، القوانين الفقهية (ص: ١٢١)، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٢٣٩/٣)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٢٢٢/٣).

(٥) انظر: الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (٤٤/١)، شرح البهجة الوردية (١٥٠/١).

(٦) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (٥١/١)، المبدع في شرح المقنع (٥٤/١)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٥٦/١).

واختيار ابن حزم[١].

أدلتهم:

الدليل الأول: أن الإنفحة مادة سائلة في وعاء نجس -في معدة حيوان ميت- فكانت الإنفحة نجسة لملاقاتها الوعاء -وهو معدة الحيوان الميت-، مثل لو حُلب في وعاء نجس[٢].

نوقش: النجاسة في دليلهم مبنية على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن المائع لاقى وعاء نجسًا.

ويجاب عنها: الملاقاة في الباطن لا حكم لها كما قال تعالى: ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦]، ولهذا يجوز حمل الصبي الصغير في الصلاة مع ما في باطنه من النجاسة[٣].

المقدمة الثانية: أن المائع إذا لاقى وعاءً نجسًا صار نجسًا.

يجاب عنها: لا نُسلّم أن المائع ينجس بملاقاة النجاسة، والسنة دلت على طهارته لا على نجاسته.

الدليل الثاني: أن الإنفحة لو أصابت الميتة بعد فصلها عنها لكانت نجسة، فكذلك تكون نجسة قبل فصلها عن الميتة[٤].

نوقش: لا نُسلّم لكم أن الإنفحة قبل فصلها عن الميتة نجسة بل هي طاهرة، لأن الملاقاة في الباطن لا حكم لها كما قال تعالى: ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦]، ولهذا يجوز حمل الصبي الصغير في الصلاة مع ما في باطنه من النجاسة[٥].

(١) المحلى (٤٢٢/٧).
(٢) المغني (١٠٠/١).
(٣) انظر: شرح العمدة في الفقه (١٣٠/١)، الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٧٢/١).
(٤) انظر: المغني (١٠٠/١).
(٥) انظر: الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٢٧٢/١).

نوع الخلاف في المسألة:

خلاف حقيقي يترتب عليه ثمرة وهي:

على القول الأول بنجاسة الإنفحة فتكون أجبان المجوس حرامًا، وعلى القول الثاني بطهارة الإنفحة فتكون أجبان المجوس حلالًا.

الترجيح:

الراجح والله أعلم القول الأول القائل بطهارة الإنفحة ومن ثم بجواز أكل أجبانهم.

أسباب الترجيح:

١. لقوة أدلة القول الأول وضعف أدلة القول الثاني ومناقشتها.

٢. لأنه فعل النبي ﷺ في غزوة تبوك.

٣. لأنه فعل الصحابة رضي الله عنهم عندما فتحوا بلاد فارس وأكلهم لأجبانهم -مع شدة حرصهم على توقي الحرام- وكان بمحضر من الصحابة دون نكير عليهم فكان إجماعًا منهم على جوازها[1].

(١) حكى ابن المنذر الإجماع على أَن لِلْقَوْم إِذا دخلُوا دَار الْحَرْب غزَاة أَن يَأْكُلُوا طَعَام الْعَدو، ثم ساق حديث سلمان الفارسي وأصحابه عندما فتحوا المدائن وأكلهم لأجبانهم، انظر: الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف (٦٨/١١).

المبحث الثالث

صيد المجوسي

تمهيد

الصيد لغة: مصدر صاد يصيد، ويطلق على المعنى المصدري، أي فعل الاصطياد، كما يطلق على المصيد، يقال: صيد الأمير، وصيد كثير، ويراد به المصيد، كما يقال: هذا خلق الله أي مخلوقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[1].

اصطلاحًا: الفقهاء يستعملونه مصدرًا تارة، وبمعنى ما صِيدَ وما يُصادُ أيضًا تارة أخرى، فعلى الإطلاق الثاني (أي المصيد) عرفه الكاساني بأنه اسم لما يتوحش ويمتنع، ولا يمكن أخذه إلا بحيلة، إما لطيرانه أو لعدوه[2].

وعرفه البهوتي بالإطلاقين: (المعنى المصدري والمصيد) فقال: الصيد بالمعنى المصدري: اقتناص حيوان متوحش طبعًا غير مملوك ولا مقدور عليه.

أما بالمعنى الثاني-أي المصيد- فعرفه بقوله: الصيد حيوان مقتنص حلال متوحش طبعًا، غير مملوك ولا مقدور عليه[3].

المطلب الأول

حكم صيد المجوسي

تحرير محل النزاع:

الصيد نوعان: بري وبحري.

(١) مختار الصحاح (ص: ١٨١) ولسان العرب (٣/٢٦٠).

(٢) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/٣٥).

(٣) شرح منتهى الإرادات(دقائق أولي النهى لشرح المنتهى) (٣/٤٢٥).

أما البحري: فيباح ما صاده -المجوس- من الحيتان إجماعًا[١]، ولكن وقع الخلاف في الكراهة من عدمها فقد حُكي عن الحسن البصري، أنه قال: رأيت سبعين من الصحابة يأكلون صيدَ المجوسي من لا يختلج في صدورهم شيء من ذلك[٢]، وممن كره صيد المجوسي للسمك علي وعطاء وسعيد بن جبير[٣]، ويلحق بحل صيد السمك للمجوسي حل صيد المجوسي للجراد، فقد نقل ابن قدامة الإجماع على حل صيد المجوسي للجراد فقال: والجراد كالحيتان في ذلك؛ لأنه لا ذكاة له، ولأنه تباح ميتته، فلم يحرم بصيد المجوسي، كالحوت[٤].

الأدلة على إباحة صيد المجوسي للسمك والجراد:

أولًا: من السنة: قوله ﷺ: «أُحلت لنا ميتتان؛ السمك، والجراد»[٥]، وقوله ﷺ في البحر: «هو الطهور ماؤه، الحل ميتته»[٦].

وجه الدلالة من الحديثين: أن ميتة البحر والجراد حلال فكان حكم ما صاده المجوسي من البحر والجراد حلال من باب أولى، لعدم اشتراط الذكاة في كل منهما.

ثانيًا: الإجماع على إباحة صيد المجوسي للسمك والجراد[٧]، لأنه لا يشترط لهما الذكاة وتباح ميتتهما.

(١) المجموع شرح المهذب (٩/٧٣)، المغني لابن قدامة (١٣/٢٩٦).

(٢) المحلى (٧/٣٩٧).

(٣) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٤/٢٤١- ٢٤٢).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (١٣/٢٩٨).

(٥) أخرجه ابن ماجه في سننه (٢/١٠٧٣) برقم: (٣٢١٨) (أبواب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد)، قال الشيخ الألباني: صحيح.

(٦) أخرجه الترمذي في سننه (١/١٢٥) برقم: (٦٩) (باب ما جاء في ماء البحر أنه طهور)، وقال عنه: حديث حسن صحيح.

(٧) انظر: المجموع شرح المهذب (٩/٧٢- ٧٣).

أما الصيد البري: فيشترط في الصائد أن يكون مسلمًا أو كتابيًا، وعلى ذلك فلا يحِلُّ ما صاده المجوسي من صيد البر إجماعًا[1].

أدلتهم:

أولًا: من الكتاب: لأن الصيد الواقع منه داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وجه الدلالة: أن المجوس لا يذكرون اسم الله على الصيد، فلا يُباح للمسلمين أكل صيدهم.

ثانيًا: من السنة: قوله ﷺ: «إذا ذَكرتَ اسم الله على كلبك المُعلم فكُل»[2].

وجه الدلالة: يفهم من الحديث أنه إذا لم يذكر اسم الله على الصيد فيحرُم الأكل منه، والمجوس لا يذكرون اسم الله على صيدهم فيحرم أكله.

ثالثًا: من المعقول: لأن المجوس يدعُونَ إلهين اثنين -النور والظلمة- فلا يتحقق منهم تسمية الله تعالى بإخلاص، وذلك شرط الحل في الذكاة[3].

المطلب الثاني
الاشتراك في إرسال آلة الصيد

تمهيد

آلة الصيد نوعان: إما أن تكون جارحة معلمة كالكلب والصقر، أو آلة محددة كالسهم والرمح.

(١) انظر: المغني لابن قدامة (٢٩٦/١٣)، أحكام القرآن لابن العربي ج٢ ص١٧٢، المجموع شرح المهذب (٧٢/٩)

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٨١/١) باب: الماء الذي يُغسل به شعر الإنسان برقم: (١٧٥) ومسلم في صحيحه: (٥٧/٦) باب: الصيد بالكلاب المعلمة، برقم: (٥٠١٦).

(٣) المبسوط للسرخسي (٤٤٣/١١).

من خلال استقراء آراء الفقهاء في المسألة وجدت أنهم لا يفرّقون -في الجملة- بين الجارحة المعلمة والآلة المحددة باعتبارهما وسيلة للصيد، والعبرة عندهم بمن يباشر الصيد، وسيأتي تفصيل ذلك في المسائل التالية:

المسألة الأولى:

أن يكون الإرسال منهما جميعًا، بأن يشترك المسلم والمجوسي في إرسال جارح واحد أو جارحين فيأخذا الصيد معًا، أو يرسلا سهمًا واحدًا أو سهمين، فيصيبا الصيد معًا، أيؤكل أم لا؟

الجواب: لا يؤكل، وهو مذهب الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

أدلتهم:

أولًا: من السنة:

١. قوله ﷺ لعدي ابن حاتم: «إذا أرسلت كلبك المعلم فقتل فكل وإذا أكل فلا تأكل فإنما أمسكه على نفسه، قلت أرسل كلبي فأجد معه كلبًا آخر؟ قال: فلا تأكل فإنما سمّيت على كلبك ولم تُسمّ على كلب آخر»[٥].

وجه الدلالة: دلالة الحديث صريحة في أن العلة في التحريم، ترك التسمية وهي متحققة في المجوسي.

(١) الفتاوى الهندية (٤٢١/٥)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٤٠٥/٤-٤٠٦)، المبسوط للسرخسي (٤٣٨/١١).

(٢) التهذيب في اختصار المدونة (١٠/٢)، الجامع لمسائل المدونة (٧٣٨/٥)، الذخيرة للقرافي (٢١٧٠/٤). النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات (٣٥٣/٤)،

(٣) نهاية المطلب في دراية المذهب (١١٤/١٨)، حاشية الجمل على شرح المنهج (٢٣٨/٥)، الوسيط في المذهب (١٠٢/٧) الإقناع للشربيني (٥٨٠/٢).

(٤) المبدع في شرح المقنع (٤١/٨)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (٣٢٣/٤)، الإنصاف للمرداوي (٣١٤/١٠).

(٥) أخرجه البخاري في صحيحه (١٨١/١) باب: الماء الذي يغسل به شعر الانسان برقم: (١٧٥)، ومسلم في صحيحه: (٥٧/٦) باب: (الصيد بالكلاب المعلمة)، برقم: (٥٠١٦).

٢. ما روي عن النبي ﷺ من حديث عدي بن حاتم، أنه سأل رسول الله ﷺ عن الصيد؟ فقال: «إذا رميت بسهمك وسميت فكُل إن قتلَ إلا أن تُصيبَهُ في الماء فلا تدري أيُّهما قتله»[١].

٣. قول النبي ﷺ لعدي ابن حاتم رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «إذا أرسلتَ كلبَكَ المعلَّمَ فقَتَلَ فكُلْ، وإذا أكَلَ فلا تأكُلْ، فإنَّما أمسَكَ على نفسه، وإنْ وجدْتَ كلْبًا آخَرَ فلا تأكُلْ؛ فإنَّما سَمَّيْتَ على كلبِكَ، ولمْ تُسَمِّ على كلْبٍ آخَرَ»[٢].

وجه الدلالة من الحديثين: أنه إذا اجتمع سبب حظر وإباحة، فيُجعلُ الحكم للحظرِ دون الإباحة[٣]، كالمتولد بين ما يؤكل وما لا يؤكل[٤].

ثانيًا: الإجماع: على تحريم صيد المجوسي لحيوان البر[٥].

ثالثًا: من المعقول:

أن الأصل هو الحظر، والحل موقوف على شرط، وهو تذكية من هو من أهل الذكاة، أو صيده الذي حصلت التذكية به، ولم يتحقق ذلك، وعملًا بقاعدة تغليب جانب الحظر عند اجتماع الحظر والإباحة في الصيد[٦].

المسألة الثانية:

أن يكون الإرسال من أحدهما لكلب الآخر، أو لسهم الآخر، فيأخذ الصيد فيقتله، أيؤكل أم لا؟

(١) أخرجه الترمذي في سننه (١١٩/٣) باب: الصيد، برقم: (١٤٦٩) وقال عنه الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه (١٨١/١) برقم: (١٧٥)، (باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان).

(٣) انظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٢٣٨/٥)، المبدع في شرح المقنع (٤١/٨).

(٤) انظر: حاشية الجمل على شرح المنهج (٢٣٨/٥)، المبدع في شرح المقنع (٤١/٨)، التجريد للقدوري (٤٥٦٣/٩)، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٥٤٠/٤).

(٥) المغني لابن قدامة (٢٩٦/١٣).

(٦) انظر: المغني لابن قدامة (٢٧١/١٣)، المجموع شرح المهذب (٧٥/٩). المبدع في شرح المقنع (٤١/٨).

الجواب: لا تخلو هذه المسألة من حالتين:

الحالة الاولى:

أن يكون المُرسل للكلب أو السهم هو المسلم دون المجوسي، فيرسل المسلم كلب المجوسي أو سهمه، فما الحكم؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يحل أكل ما صاده المسلم بكلب المجوسي أو سهمه، وهو قول الحنفية[١]، ومالك[٢]، والشافعي[٣]، والمذهب عند الحنابلة[٤].

أدلتهم:

أولًا: من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمۡسَكۡنَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [المائدة: ٤].

وجه الدلالة: ظاهر الآية يقتضي جواز صيده وإباحة أكله، ولم تفرّق الآية الكريمة بين أن يكون مالكه مسلمًا أو مجوسيًا.

ثانيًا: إجماع السلف والخلف على جواز صيد المسلم بكلب المجوسي وسلاحه وممن نقل الإجماع ابن عبدالبر[٥]، وابن القطان[٦].

ثالثًا: من المعقول:

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٤٤٤/١١)، أحكام القرآن للجصاص (٣١٦/٣) حاشيتا قليوبي وعميرة على المنهاج (٣٣/١٦).

(٢) المدونة (٥٣٦/١)، التاج والإكليل لمختصر خليل (٣٢٦/٤)، أسهل المدارك (٤٩/٢)، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس (٣١٢/١).

(٣) الأم للشافعي (٦٠٧/٣)، مختصر المزني (٣٨٩/٨)، المجموع شرح المهذب (٧٦/٩)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢٣٨/٣).

(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٥/١)، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (٣٩٨٦/٨)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل (٣٢٤/٤)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٢١٨/٦).

(٥) الاستذكار (٢٨٠/٥).

(٦) الإقناع في مسائل الإجماع (٣١٧/١).

١. أن العبرة بمُرسل الجارح -الكلب- لا المالك للكلب، فإن الكلب آلة كالسكين يُذبحُ بها والقوس يُرمى عنها، فلا فرق بين كلب المجوسي و كلب المسلم لأن كليهما آلةٌ للصيدِ كالسهمِ والرمح، ولا يُراعى في الجارح صفة مالكه وإنما يُراعى في الجارح صفة المُرسل له، وذلك كالذابح يُراعى فيه صِفةُ الذبح وصفة آلة الذبح دون صفةِ مالكها[١].

٢. أن الصيد في هذه المسألة قد جَمع المعنيين اللذين يحِلُ بهما الصيد، وهما: أن الصائد المُرسل هو الذي تجوز ذكاته وأنه قد ذكى بما تجوز به الذكاة، وقد اجتمع الأمران اللذان يحِلُ بهما الصيد، سواء عَلَّمَ الكلب مجوسي أو علّمه مسلم[٢].

القول الثاني: لا يحل أكل ما صاده المسلم بكلب المجوسي، وهو الرواية الثانية عند أحمد[٣].

دليلهم: قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَآ أُحِلَّ لَهُمْ ۖ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۙ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤].

وجه الدلالة: أن الخطاب في الآية موجه للمسلمين، فيكون تعليم المسلم شرطًا في الإباحة.

أُجيب عن وجه الدلالة من وجهين:

الوجه الأول: لا يخلو تعليم المجوسي من أن يكون مثل تعليم المسلم المشروط في إباحة الذكاة أو قاصرًا عنه.

أ. فإن كان مثله فلا اعتبار بالمُعلِم وإنما الاعتبار بحصول التعليم، ألا

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/٣١٦)، المنتقى شرح الموطأ (٣/١٢٧).

(٢) انظر: الأم للشافعي (٣/٦٠٧).

(٣) انظر: الكافي في فقه الإمام أحمد (١/٥٥٥)، الفروع وتصحيح الفروع (١٠/٤١٠)، المغني لابن قدامة (١٣/٢٧٢).

ترى أنه لو ملكه مسلم وهو مُعلَّمٌ كتعليم المسلم جازَ أكلُ ما صاده؟ فإذًا لا اعتبار بالمِلك وإنما الإعتبار بالتعليم.

ب. إن كان تعليم المجوسي قاصرًا عن تعليم المسلم وكان عند الإصطياد غير مُحقِقٍ لشَرائط الذكاة فهذا كلب غير معلم، ولا يختلف حينئذ حُكم مُلكِ المجوسي والمسلم في حظر ما يصطاده[1].

الوجه الثاني: أما قوله تعالى: ﴿تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤]؛ فإنه، وإن كان خطابًا للمسلمين، فالمقصود به حصول التعليم للكلب، فإذا علّمه المجوسي كتعليم المسلم فقد وُجِدَ المعنى المشروط، فلا اعتبار بعد ذلك بمُلك المجوسي[2].

الترجيح:

الراجح والله أعلم القول الأول وهو أنه يحل أكل ما صاده المسلم بكلب المجوسي.

سبب الترجيح:

ضعف دليل القول الثاني ومناقشته، فالخطاب -وإن كان للمسلمين- في قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ ٱلْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ ٱللَّهُ﴾ [المائدة: ٤]، فالمقصود به حصول الشرط في حل الصيد وهو كون الكلب مُعلَّمًا، بغض النظر عن المُعلَّم له، فليس من شروط الصيد أن يكون مُعلِّم الكلب مسلمًا.

الحالة الثانية:

أن يكون المرسلُ هو المجوسيُ، فيرسل كلب أو سهم المسلم، فهل يحل للمسلم الأكل من هذا الصيد أم لا؟

الجواب: اختلف الفقهاء في المسألة على قولين:

(١) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/٣١٧).

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٣/٣١٧).

القول الأول: لا يحل أكله، وهو قول الحنفية[١]، والمالكية[٢]، وجمهور الشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

دليلهم: أن العبرة بمُرسل الجارح -الكلب- لا المالك للكلب، فإن الكلب آلة كالسكين يُذبحُ بها والقوس يُرمى عنها فلا فرق بين كلب المجوسي وكلب المسلم لأن كليهما آلةٌ للصيدِ كالسهم والرمح، ولا يراعى في الجارح صفة مالكه وإنما يُراعى في الجارح صفة المُرسل له، وذلك كالذابح يُراعى فيه صِفةُ الذبح وصفة آلة الذبح دون صفةِ مالكها[٥].

القول الثاني: يحل أكل ما صاده المجوسي بكلب المسلم، وهو قول بعض الشافعية[٦].

دليلهم: قياس الكلب الذي أرسله المجوسي على العبد المغصوب، بجامع أن العبد والكلب لهما اختيار، فيكون إمساك الكلب الذي أرسله مجوسي وهو ليس ملكًا له، بمثابة من غصب عبدًا وأمره بالاصطياد، فاصطاد، فالصيد ملكٌ لمالك العبد[٧]، فكذلك ما صاده المجوسي بكلب المسلم يكون ملكًا لمالك الكلب -وهو المسلم-.

نوقش: أن هذا قياس مع الفارق فالعبد له عقل واختيار بينما الكلب ليس له عقل ولا اختيار، بل هو مثل الأداة يستخدمها الصائد.

(١) المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٦٢/٦)، المبسوط للسرخسي (٤٤٤/١١)، أحكام القرآن للجصاص (٣١٦/٣) حاشيتا قليوبي وعميرة على المنهاج (٣٣/١٦).

(٢) المدونة (٥٣٢/١)، التاج والإكليل لمختصر خليل (٣٢٦/٤)، أسهل المدارك (٤٩/٢)، التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس (٣١٢/١).

(٣) الأم للشافعي (٦٠٧/٣)، مختصر المزني (٣٨٩/٨)، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (٣١٦/٩).

(٤) الكافي في فقه الإمام أحمد (٥٥٥/١)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٢١٨/٦).

(٥) انظر: المنتقى شرح الموطأ (١٢٧/٣)، أحكام القرآن للجصاص (٣١٧/٣)، المغني لابن قدامة (٢٧٢/١٣).

(٦) نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢٤/١٨)، الوسيط في المذهب (١١٦/٧)، فتح العزيز بشرح الوجيز (٢٦٤/١١).

(٧) نهاية المطلب في دراية المذهب (١٢٤/١٨).

الراجح: هو القول الأول لقوة أدلتهم ومناقشة دليل القول الثاني، ويؤيده مفهوم قوله ﷺ لعدي بن حاتم: «إذا ذَكرتَ اسم الله على كلبك المُعلم فكُل»[1]، فيفهم منه أن الإرسال إذا كان من غير المسلم، فلا يحل أكله، ثم إن المجوسي تارك للتسمية وهي شرط في الصيد.

المسألة الثالثة:

أن يكون الإرسال من أحدهما فيزجُرُهُ[2] الآخر.

وهذه الحالة لا تخلو من أمرين:

الأمر الأول: إن يكون المرسلُ للكلبِ مسلمًا ثم يزجرهُ مجوسيٌ، فما حكم أكل المسلم لهذا الصيد؟

الجواب: يجوز للمسلم أكله ولا يضره زجر المجوسي له، وهو مذهب الحنفية[3]، والمالكية[4]، وجمهور الشافعية[5]، والحنابلة[6].

دليلهم: لأن الإرسال أقوى من الزجر، فالإرسال من المسلم موجب لحل الصيد فلا يرتفع بالزجر من المجوسي لكون الزجر أضعف من الإرسال،

(١) أخرجه البخاري في صحيحه (١٨١/١) باب: الماء الذي يغسل به شعر الانسان برقم: (١٧٥) ومسلم في صحيحه: (٥٧/٦) باب: الصيد بالكلاب المعلمة، برقم: (٥٠١٦).

(٢) الزجر هو الصياح على الكلب وتهييجه، إظهارًا لزيادة الطلب، انظر: الهداية في شرح بداية المبتدي (٤٠٦/٤)، المغرب في ترتيب المعرب (٣٦١/١)، ومجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر (٥٧٧/٢).

(٣) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥٥/٥)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤٧١/٦)، عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية (١٤١/١٠).

(٤) الذخيرة للقرافي (١٨٥/٤)، شرح مختصر خليل للخرشي (١٣/٣)، الجامع لمسائل المدونة (٧٣٨/٥).

(٥) بعض الشافعية يقول بالتحريم عملًا بالاحتياط، إلا أن جمهورهم على أنه حلال، انظر: تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (٣٣٢/٩)، روضة الطالبين وعمدة المفتين (٢٤٩/٣-٢٥٠)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (١١٣/٦).

(٦) الفروع وتصحيح الفروع (٤١٠/١٠)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٢١٨/٦)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (٣٤٣/٦).

ولأن الأصل في الصيد هو الإرسال، فيكون القتل والجرح مضافًا إلى المرسلِ[١] لا إلى الزاجر.

الأمر الثاني: أن يكون المُرسِلُ للكلب مجوسيًا ثم يزجُرَهُ مسلم، فما حكم أكل المسلم لهذا الصيد؟

الجواب: لا يجوز للمسلم أكل هذا الصيد، وهو مذهب الحنفية[٢]، والمالكية[٣]، والحنابلة[٤]، وأحد الوجهين عند الشافعية[٥].

دليلهم: لأن الزجر من المسلم لا يكون في قوة الإرسال من المجوسي، ولأن إرسال المجوسي يُحرِّم الصيدَ، فلا يرتفع بزجر المسلم إياه لأن الزجر دون الإرسال، ولأن الأصل في الصيد هو الإرسال، فيكون القتل والجرح مضافًا إلى المرسلِ لا إلى الزاجر، ثم إن الإرسال والرمي ذبح من المرسل والرامي حكمًا، وذبيحة المجوسي مُحرَّمة بالإجماع[٦]؛ فكذلك صيده[٧].

المسألة الرابعة:

أن يشترك المجوسي أو كلبه في رد الصيد على كلب المسلم فما حكم أكل المسلم لهذا الصيد؟

(١) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/٥٥)، منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (ص: ٣٧٤)، الذخيرة للقرافي (٤/١٨٥).

(٢) الهداية في شرح بداية المبتدي (٤/٤٠٦)، المبسوط للسرخسي (٤/٣٤٣)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/٥٥).

(٣) الذخيرة للقرافي (٤/١٨٥)، شرح مختصر خليل للخرشي (٣/١٣).

(٤) الفروع ج٦ ص٣٢٣، الإنصاف ج١٠ ص٤١٩-٤٢٠، كشاف القناع ج٦ ص٢١٨، مطالب أولي النهى ج٦ ص٣٤٣.

(٥) انظر: الغرر البهية في شرح البهجة الوردية (٥/١٥٥)، المجموع شرح المهذب (٩/١٠١).

(٦) الإجماع لابن المنذر (ص: ٦١)، المغني لابن قدامة (١٣/٢٩٦)، المجموع شرح المهذب (٩/٧٢).

(٧) انظر: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٥/٥٥)، منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (ص: ٣٧٤)، المبسوط للسرخسي (٤/٣٤٣)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني (٦/٦٢).

الجواب: هذه المسألة لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى:

أن يَرُد الصيد على كلب المسلم، مجوسيٌ، فما الحكم؟

الجواب: يُباح للمسلم أكله، وهو مذهب الحنفية[١]، والمالكية[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤].

أدلتهم:

١. أن فعل المجوسي -برد الصيد على كلب المسلم- ليس من جنس فعل الكلب، فلا تثبت به المشاركة، بل يكون الصيد مأخوذًا بأخذ الكلب الذي أرسله المسلم فيكون حلالا[٥].

٢. أن رد المجوسي على كلب المسلم الصيد إعانة له، والإعانة بالسبب تصح من المجوسي، لأنه يمكنه أن يُحد السكين، ويَشُد قوائمَ الصيد، فيكون رده للصيد سببًا، والسبب إذا وُجد ممن لا تقع به الذكاة لا يحرم، كما لو شد المجوسي قوائم الشاة فذبحها المسلم فإنها تحلّ[٦].

الحالة الثانية:

إن يرُدَّ الصيد على كلب المسلم، كلب المجوسي، فما الحكم؟

(١) منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (ص: ٣٧٣)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤٦٦/٦)، المبسوط للسرخسي (٤٣٨/١١)، الهداية في شرح بداية المبتدي (٤٠٦/٤).

(٢) الذخيرة للقرافي (١٧٣/٤).

(٣) الفروق، للكرابيسي (٢٠/٢).

(٤) انظر: المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (١٩٣/٢)، الشرح الكبير على المقنع (٣٦٤/٢٧)، شرح منتهى الإرادات (٤٢٧/٣).

(٥) انظر: المبسوط للسرخسي (٤٣٨/١١)، منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (ص: ٣٧٣)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤٦٦/٦).

(٦) انظر: الفروق، للكرابيسي (٢٠/٢).

اختلف الفقهاء في هذه الحالة على قولين:

القول الأول: يجوز أكل الصيد إن ردَّ الصيد على كلب المسلم كلب مجوسي، وهو مذهب الشافعية[١]، والحنابلة[٢]، وقول عند المالكية[٣].

دليلهم: قياس فعل كلب المجوسي في رده الصيد على كلب المسلم على فعل المجوسي إذا أمسك الحيوان للمسلم حتى يذكيه بجامع الإعانة في كل منهما، دون أن يكون شريكًا في تذكية الحيوان[٤].

القول الثاني: لا يحل، وهو مذهب الحنفية[٥]، وقول عند المالكية[٦]، ورواية عند أحمد[٧].

دليلهم: من السنة: قوله ﷺ: «إذا أرسلت كلبك فاذكر اسم الله عليه، فإن وجدت مع كلبك كلبًا غيرَهُ وقد قَتَلَ، فلا تأكل، فإنك لا تدري أيهما قتله»[٨].

وجه الدلالة: دلالة الحديث صريحة على أنه لا يجوز أن يشارك كلب المسلم كلب لم يذكر اسم الله عليه عمدًا، وهو كلب المجوسي[٩].

نوقش: أن المراد بالحديث إن وجدت كلبًا آخر مع كلبك قتلا الصيد جميعًا،

(١) البيان في مذهب الإمام الشافعي (٥٤٠/٤)، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء (٣٧٠/٣)، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير ط العلمية (٣/١٢).

(٢) الشرح الكبير على المقنع (٣٦٤/٢٧)، المبدع في شرح المقنع (٤٢/٨)، كشاف القناع عن متن الإقناع (٢١٧/٦-٢١٨)، الهداية على مذهب الإمام أحمد (ص: ٥٤٨).

(٣) انظر: الذخيرة للقرافي (١٨٥/٤).

(٤) انظر: المجموع شرح المهذب (١٠٣/٩).

(٥) انظر: المبسوط للسرخسي (٤٣٨/١١)، منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (ص: ٣٧٣)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار) (٤٦٦/٦). الهداية في شرح بداية المبتدي (٤٠٦/٤).

(٦) انظر: الذخيرة للقرافي (١٨٥/٤).

(٧) الشرح الكبير على المقنع (٣٦٤/٢٧).

(٨) أخرجه مسلم في صحيحه (٥٨/٦)، كتاب الصيد، باب (الصيد بالكلاب المعلمة والمعراض والقوس)، برقم: (١٩٢٩).

(٩) انظر: منحة السلوك في شرح تحفة الملوك (ص: ٣٧٣).

لقوله ﷺ (وقد قتل)، فلا تعتبر إعانة الكلب الآخر -في مسألتنا- قتلًا للصيد، وانما هي إعانة فقط، ومن ثم فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث.

الترجيح: الراجح والله أعلم القول الأول لقوة دليلهم ومناقشة أدلة القول الثاني، مع الأخذ في الاعتبار كون الصيد تحت نظر الصائد حتى يتأكد من عدم مشاركة كلب المجوسي لكلبه في قتل الصيد، فإن غاب عن نظره فلم يدر هل كلب المجوسي شارك في قتل الصيد أم أنه أعان كلبه فقط، فلا يحل حينئذ، لقوله ﷺ: «فلا تأكل، فإنك لا تدري أيهما قتله»[1].

(١) سبق تخريجه.

الخاتمة

الحمد لله تعالى على ما يسّر من إتمام هذا البحث، وفيما يلي أشير إلى أهم النتائج التي توصلت إليها، وهي على النحو التالي:

١. التعريف المختار للذكاة هو: السبب الذي يُتوصل به إلى إباحة الحيوان البري غير المُحرّم.

٢. أن المجوس ليسوا أهل كتاب، ومن ثم فلا تحل ذبائحهم بالإجماع لفقدهم شرط أهلية المذكّي وهو أن يكون المذكّي مسلمًا أو كتابيًا.

٣. جواز أكل الذبيحة التي تولى ذبحها المسلم سواءً كانت ملكًا للمسلم أو كانت ملكًا للمجوسي.

٤. يحرم على المسلم أكل ما ذكاه المجوسي سواءً ذكّى المجوسي ما يملكه هو أو ذكّى ما يملكه المسلم نيابةً عنه، من غير خلاف.

٥. جواز ذبيحة المتولد بين أهل الكتاب والمجوس.

٦. لا خلاف في إباحة ما صاده -المجوس- من السمك والجراد.

٧. لا يحِلُ ما صاده المجوسي من صيد البر إجماعًا.

٨. يحل أكل ما صاده المسلم بكلب المجوسي.

٩. لا يحل أكل الصيد إذا كان المرسل هو المجوسي بالإجماع، سواءً كان الكلب لمجوسي أو لمسلم.

١٠. لا يحل الصيد إذا اشترك المسلم والمجوسي في إرسال كلبيهما أو سهميهما على الصيد، فقتلاه معًا.

١١. إن رد الصيد على كلب المسلم مجوسيٌّ، فيباح للمسلم أكله.

١٢. يجوز أكل الصيد إن ردَّ الصيد على كلب المسلم كلب مجوسي.

وفي الختام أسأل الله أن يجعل خير أعمارنا آخرها، وخير أعمالنا خواتيمها، وخير أيامنا يوم لقائه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإبانة في اللغة العربية، تأليف: سَلَمة بن مُسْلِم الصُحاري، تحقيق مجموعة من العلماء، وزارة التراث القومي والثقافة – مسقط، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢. الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، تأليف: أبو المظفر، المروزي السمعاني تحقيق: نايف العمري، دار المنار الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.

٣. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تأليف: محمد بن الحسين الرازي، تحقيق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، ١٤٠٢هـ.

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تأليف: أبو عبدالله ابن قيم الجوزية، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية

٥. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، تأليف: محمد الشربيني الخطيب، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت

٦. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: موسى بن أحمد الحجاوي، تحقيق عبداللطيف السبكي، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٧. الإقناع في مسائل الإجماع، تأليف: أبو الحسن ابن القطان، تحقيق حسن فوزي الصعيدي، دار الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

٨. الأم، تأليف: محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: رفعت فوزي عبدالمطلب، دار الوفاء، المنصورة، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تأليف: علاء الدين المرداوي، دار إحياء التراث العربي بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

١٠. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، تأليف: أبو بكر بن المنذر تحقيق: أبو حماد صغير أحمد، دار طيبة، الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١١. الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، تأليف: بكر بن عبدالله أبو زيد، دار العاصمة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٢. أحكام القرآن، تأليف: أبو بكر الجصاص، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.

١٣. أحكام القرآن، تأليف: أبو بكر بن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.

١٤. الإجماع، تأليف: أبو بكر بن المنذر، تحقيق فؤاد عبدالمنعم أحمد، دار المسلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٥. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تأليف: أبو عمر بن عبدالبر، تحقيق سالم عطا و محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٦. أسهل المدارك (شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك)، تأليف: أبو بكر الكشناوي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية.

١٧. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تأليف: زكريا الأنصاري،، تحقيق محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٨. الأشباه والنظائر، تأليف: جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

١٩. الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، تأليف: زين الدين بن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق تأليف: زين الدين بن نجيم، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٢١. بحر المذهب، تأليف: أبو المحاسن الروياني، تحقق: طارق السيد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.

٢٢. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع تأليف: علاء الدين، الكاساني، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٢٣. بذل المجهود في حل سنن أبي داود، تأليف: خليل أحمد السهارنفوري، مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٤. البناية شرح الهداية، تأليف: بدر الدين العينى، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٥. البيان في مذهب الإمام الشافعي تأليف: يحيى العمراني تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٦. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، تأليف: أبو الوليد محمد بن رشد تحقيق: محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.

٢٧. تاج العروس، تأليف: مرتضى الزَّبيدي، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الهداية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٢٨. التاج والإكليل لمختصر خليل، تأليف: أبو عبدالله المواق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٩. تاريخ الفكر الديني الجاهلي، تأليف: محمد الفيومي، دار الفكر العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٥هـ.

٣٠. التجريد، تأليف: أبو الحسين القدوري، تحقيق مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ.

٣١. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، تأليف: أبو العلا المباركفوري، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٣٢. تحفة الفقهاء، تأليف: علاء الدين السمرقندي، دار الكتب العلمية، بيروت،

الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.

٣٣. تحفة المحتاج في شرح المنهاج، تأليف: ابن حجر الهيتمي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، بدون طبعة، ١٣٥٧هـ.

٣٤. التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٣٥. التعليق الكبير في المسائل الخلافية بين الأئمة، تأليف: أبو يعلى الفراء، تحقيق محمد الفريح، دار النوادر، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.

٣٦. التفريع في فقه الإمام مالك بن أنس، تأليف: أبو القاسم ابن الجَلَّاب، تحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٧. تفسير الإمام الشافعي، تأليف: أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، جمع وتحقيق أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، دار التدمرية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.

٣٨. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تأليف: محمد بن جرير الطبري، تحقيق الدكتور عبدالله التركي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٩. تفسير الماوردي (النكت والعيون)، تأليف: أبو الحسن الماوردي، تحقيق السيد ابن عبدالمقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٤٠. التفسير المظهري، تأليف: محمد ثناء الله المظهري، تحقيق غلام نبي التونسي، مكتبة الرشدية، الباكستان، ١٤١٢هـ.

٤١. تفسير يحيى بن سلام، تأليف: يحيى بن سلام القيرواني، تحقيق هند شلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٤٢. تكملة المعاجم العربية تأليف: رينهارت بيتر آن دُوزِي، نقله إلى العربية وعلق عليه، محمَّد سَليم النعَيمي و جمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، الطبعة: الأولى، من ١٩٧٩ - ٢٠٠٠م.

٤٣. تلبيس إبليس، تأليف: أبو الفرج ابن الجوزي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

٤٤. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تأليف: ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٤٥. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تأليف: أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبدالكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ١٣٨٧هـ.

٤٦. تهذيب الكمال، تأليف: الحافظ المزي، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٤٧. تهذيب اللغة، تأليف: أبو منصور الأزهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠٠١م.

٤٨. التهذيب في اختصار المدونة، تأليف: أبو سعيد القيرواني، تحقيق محمد الأمين بن الشيخ، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

٤٩. التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب تأليف: ضياء الدين الجندي تحقيق أحمد نجيب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، الطبعة الثانية ١٩٩٨م.

٥٠. الجامع الكبير "سنن الترمذي"، تأليف: أبو عيسى الترمذي، تحقيق بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، دار الغرب الإسلامي بيروت.

٥١. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تأليف: أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٥٢. الجامع لأحكام القرآن، تأليف: شمس الدين القرطبي، تحقيق هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤٢٣هـ.

٥٣. حاشيتا قليوبي وعميرة، تأليف: أحمد القليوبي وأحمد عميرة، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، ١٤١٥هـ.

٥٤. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تأليف: أبو الحسن الماوردي، تحقيق الشيخ علي معوض و عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٥. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تأليف: أبو بكر الشاشي القفال، تحقيق ياسين درادكه، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

٥٦. خلاصة الجواهر الزكية في فقه المالكية، تأليف: أحمد المنشليلي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، ٢٠٠٢م.

٥٧. الخلاصة الفقهية على مذهب السادة المالكية، تأليف: محمد العربى القروى، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

٥٨. درر الحكام شرح غرر الأحكام، تأليف: ملا خسرو، دار إحياء الكتب العربية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٥٩. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات، تأليف: منصور بن يونس البهوتى، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٦٠. ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تأليف: عبدالرحمن ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ.

٦١. الذخيرة، تأليف: شهاب الدين القرافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٦٢. رد المحتار على الدر المختار، تأليف: ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.

٦٣. روضة الطالبين وعمدة المفتين، تأليف: أبو زكريا النووي، تحقيق زهير

الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق- عمان، الطبعة، الثالثة، ١٤١٢هـ.

٦٤. سنن ابن ماجه، تأليف: ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٥. سنن أبي داود، تأليف: أبو داود، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٦. السنن الكبرى وفي ذيله الجوهر النقي، تأليف: أبو بكر البيهقي، مؤلف الجوهر النقي: علاء الدين التركماني، تحقيق مجلس دائرة المعارف، الهند، حيدر آباد، الطبعة الأولى، ١٣٤٤هـ.

٦٧. شرح البهجة الوردية، تأليف: عمر بن الوردي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٦٨. شرح الرسالة، تأليف: علي بن نصر الثعلبي، تحقيق أبو الفضل الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٦٩. شرح العمدة في الفقه، تأليف: أبو العباس بن تيمية، تحقيق سعود العطيشان، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

٧٠. الشرح الكبير (المطبوع مع المقنع والإنصاف)، تأليف: بن قدامة المقدسي، تحقيق عبدالله بن عبدالمحسن التركي و عبدالفتاح محمد الحلو، دار هجر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٧١. الشرح الممتع على زاد المستقنع، تأليف: محمد بن صالح بن العثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ - ١٤٢٨هـ.

٧٢. شرح حدود ابن عرفة (الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية)، تأليف: أبو عبدالله الرصاع، المكتبة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ.

٧٣. شرح فتح القدير، تأليف: كمال الدين السيواسي، دار الفكر، بيروت، بون طبعة وبدون تاريخ.

٧٤. شرح مختصر الطحاوي تأليف: أبو بكر الجصاص، تحقيق مجموعة من

المحققين، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج، الطبعة الأولى ١٤٣١ هـ.

٧٥. شرح مختصر خليل للخرشي، تأليف: محمد بن عبدالله الخرشي، دار الفكر للطباعة - بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٧٦. مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، تأليف: أبو الحسن الرجراجي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ.

٧٧. الجامع لمسائل المدونة، تأليف: أبو بكر الصقلي، تحقيق مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ.

٧٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: أبو نصر الجوهري، تحقيق أحمد عبدالغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت الطبعة الرابعة ١٤٠٧ه..

٧٩. العدة شرح العمدة، تأليف: بهاء الدين المقدسي، تحقيق صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٨٠. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تأليف: أبو القاسم الرافعي القزويني، تحقيق علي عوض وعادل عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

٨١. عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية، تأليف: محمد عبدالحي اللكنوي، تحقيق صلاح أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، الطبعة الأولى.

٨٢. العناية شرح الهداية، تأليف: أكمل الدين البابرتي، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٨٣. العين، تأليف: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، دار الهلال، بدون طبعه وبدون تاريخ.

٨٤. غاية البيان شرح زبد ابن رسلان، تأليف: محمد بن أحمد الرملي، دار

المعرفة، بيروت.

٨٥. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، تأليف: زكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٨٦. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر تأليف: شهاب الدين الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى، ١٤٠٥هـ.

٨٧. الفتاوى الكبرى لابن تيمية، تأليف: أبو العباس ابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٨٨. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، تحقيق دار الفكر، ١٤١١هـ.

٨٩. فتح القدير، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٤هـ.

٩٠. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب المعروف بحاشية الجمل، تأليف: سليمان الجمل، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

٩١. الفروع ومعه تصحيح الفروع للمرداوي، تأليف: محمد بن مفلح تحقيق: عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٩٢. الفروق، تأليف: أسعد الكرابيسي، تحقيق محمد طموم، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٤٠٢هـ.

٩٣. فصل الخطاب في شرح (مسائل الجاهلية، التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية لمحمد بن عبدالوهاب رَحِمَهُ ٱللَّهُ)، تأليف أبو المعالي الألوسي، تعليق علي مخلوف، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٩٤. القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين الفيروزآبادى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ.

٩٥. القوانين الفقهية، محمد بن أحمد بن جزي، بدون طبعه وبدون تاريخ.

٩٦. الكافي، تأليف: موفق الدين ابن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٩٧. الكافي في فقه الإمام أحمد، تأليف: ابن قدامة المقدسي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

٩٨. الكافي في فقه أهل المدينة، تأليف: أبو عمر بن عبدالبر، تحقيق محمد الموريتاني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.

٩٩. كشاف القناع، تأليف: منصور البهوتي، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، ١٤٠٢هـ.

١٠٠. كشف المشكل من حديث الصحيحين، تأليف: أبو الفرج بن الجوزي، تحقيق علي حسين البواب، دار الوطن، الرياض، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٠١. لسان العرب، تأليف: محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

١٠٢. المبدع في شرح المقنع، تأليف: برهان الدين ابن مفلح، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

١٠٣. المبسوط، تأليف: شمس الأئمة السرخسي، تحقيق خليل محي الدين الميس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.

١٠٤. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تأليف: شيخي زاده، دار إحياء التراث العربي، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٠٥. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: أبو الحسن الهيثمي، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ.

١٠٦. المجموع شرح المهذب، تأليف: يحيى بن شرف النووي، (طبعة كاملة معها تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٠٧. المحرر في الفقه على مذهب الامام أحمد، تأليف: مجد الدين بن تيمية، مكتبة

المعارف، الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

١٠٨. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبو محمد بن عطية، تحقيق عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ

١٠٩. المحلى بالآثار، تأليف: أبو محمد بن حزم، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١١٠. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، تأليف: أبو المعالي بن مَازَةَ، تحقيق عبدالكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

١١١. مختار الصحاح، تأليف: زين الدين الرازي تحقيق محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٤١٥هـ.

١١٢. مختصر المزني، تأليف: أبو إبراهيم المزني، دار المعرفة – بيروت، ١٤١٠هـ.

١١٣. المدونة، تأليف: مالك بن أنس، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١١٤. المسالك في شرح مُوَطَّأ مالك، تأليف: أبو بكر بن العربي، دَار الغَرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨ هـ.

١١٥. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، تأليف: إسحاق بن منصور الكوسج، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١٦. مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، تأليف: أبو داود السجستاني، تحقيق محمد بهجة البيطار ومحمد رشيد رضا، دار المعرفة، ١٣٥٣هـ.

١١٧. المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، تأليف: القاضي أبو يعلى الفراء، تحقيق عبدالكريم اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

١١٨. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، تأليف: مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق مجموعة من المحققين، دار الجيل، بيروت،

الطبعة: مصورة من الطبعة التركية المطبوعة في استانبول سنة ١٣٣٤هـ.

١١٩. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تأليف: أحمد الحموي،، المكتبة العلمية، بيروت، بدون طبعه وبدون تاريخ.

١٢٠. المصنف في الأحاديث والآثار، تأليف: أبو بكر بن أبي شيبة، تحقيق كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٢١. المصنف، تأليف: عبدالرزاق الصنعاني، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٢٢. المصنف، تأليف: عبدالرزاق بن همام الصنعاني، تحيق حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

١٢٣. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى تأليف: مصطفى السيوطي الرحيباني، تحقيق المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٢٤. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، تأليف: أبو سليمان الخطابي، المطبعة العلمية، حلب، الطبعة الأولى، ١٣٥١ هـ.

١٢٥. المعجم الكبير، تأليف: أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبدالمجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.

١٢٦. المعجم الوسيط تأليف: إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبدالقادر، محمد النجار، تحقيق مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.

١٢٧. معونة أولى النهى شرح المنتهى تأليف: ابن النجار، تحقيق عبدالملك بن عبدالله دهيش، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٢٨. المغرب، تأليف: برهان الدين المُطَرِّزِىّ، تحقيق محمود فاخوري و عبدالحميد مختار، مكتبة أسامة بن زيد، حلب، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

١٢٩. المغني، تأليف: ابن قدامة المقدسي، تحقيق عبدالله التركي، و عبدالفتاح

الحلو، عالم الكتب، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ.

١٣٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تأليف: شمس الدين الشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٣١. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، تأليف: فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

١٣٢. المفاتيح في شرح المصابيح، تأليف: مظهر الدين المُظْهِري، تحقيق نور الدين طالب، دار النوادر، وهو من إصدارات إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الأولى، ١٤٣٣ هـ.

١٣٣. المقدمات الممهدات تأليف: أبو الوليد بن رشد، تحقيق الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.

١٣٤. المنتقى شرح الموطأ، تأليف: أبو الوليد الباجي، مطبعة السعادة، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٣٢هـ.

١٣٥. المنثور في القواعد الفقهية، تأليف: بدر الدين الزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٣٦. منح الجليل شرح مختصر خليل، تأليف: أبو عبدالله بن محمد عليش، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة، ١٤٠٩هـ.

١٣٧. منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، تأليف: بدر الدين العيني، تحقيق أحمد الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٣٨. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، تأليف: يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

١٣٩. المهذب في فقه الإمام الشافعي، تأليف: أبو اسحاق الشيرازي، دار الكتب العلمية، بدون طبعة وبدون تاريخ.

١٤٠. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، تأليف: شمس الدين أبو عبدالله

الحطاب، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.

١٤١. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، تأليف: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف: مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، الطبعة الثالثة، ١٤١٨ هـ.

١٤٢. الموطأ، تأليف: مالك بن أنس، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١٤٣. النجم الوهاج في شرح المنهاج، تأليف: كمال الدين الدَّمِيري، دار المنهاج، جدة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤٤. نهاية المطلب في دراية المذهب، تأليف: أبو المعالي الجويني، تحقيق عبدالعظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

١٤٥. النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تأليف: أبو محمد عبدالله بن (أبي زيد) القيرواني، تحقيق مجموعة من العلماء، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٤٦. نيل الأوطار، تأليف: محمد بن علي الشوكاني، تحقيق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٤٧. الهداية إلى بلوغ النهاية، تأليف: مكي بن أبي طالب، تحقيق مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي، جامعة الشارقة الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.

١٤٨. الهداية على مذهب الإمام أبي عبدالله أحمد بن حنبل، تأليف: أبو الخطاب الكلوذاني، تحقيق عبداللطيف هميم - ماهر الفحل، مؤسسة غراس الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٤٩. الهداية في شرح بداية المبتدي، تأليف: أبو الحسن المرغيناني، تحقيق طلال يوسف، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٥٠. الوسيط في المذهب، تأليف: أبو حامد الغزالي، تحقيق أحمد محمود إبراهيم، محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

١٥١. الوسيط في المذهب، تأليف: أبو حامد الغزالي، تحقيق أحمد إبراهيم، محمد تامر، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

مواقع الشبكة:

١. موقع مصلحة الإحصاءات العامة والمعلومات للتبادل التجاري بين المملكة وشركائها التجاريين، لعام ٢٠١٣م.
Central Department of Statistics & Information

٢. موقع العاصفة: http://www.al3asefah.com/forum/lofiversion/index.php/t23913.html

٣. الموسوعة العربية العالمية، موقع الموسوعة العربية العالمية: منشورة بنسختين مطبوعة وإلكترونية. وهي مترجمة بتصرف عن دائرة المعارف العالمية، صدرت عن مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع بالرياض عام ١٤١٦هـ.
https://www.mawsoah.net

فهرس المحتويات

المقدمة ٤٦٥
التمهيد، وفيه أربعة مطالب: ٤٧٣
المطلب الأول: تعريف الطعام وأقسامه ٤٧٣
المطلب الثاني: التعريف بالمجوس ونبذة عن معتقداتهم ٤٧٤
المطلب الثالث: تعريف الذكاة وشروطها ٤٧٧
المطلب الرابع: هل المجوس أهل كتاب؟ ٤٧٩
المبحث الأول: ذكاة المجوس، وفيه خمس مطالب: ٤٨٧
المطلب الأول: حكم ذكاة المجوس ٤٨٧
المطلب الثاني: توكيل المجوسي في الذكاة ٤٩١
المطلب الثالث: ذبيحة المتولد بين أهل الكتاب والمجوس ٤٩٣
المطلب الرابع: مشاركة المجوسي في الذبح مع المسلم ٤٩٦
المطلب الخامس: الاشتباه في المذكِّي أو في مصدر اللحم ٤٩٧
المبحث الثاني: حكم أجبان المجوس ٤٩٩
المبحث الثالث: صيد المجوس، وفيه مطلبان: ٥٠٤
المطلب الأول: حكم صيد المجوس ٥٠٤
المطلب الثاني: الاشتراك في إرسال آلة الصيد ٥٠٦
الخاتمة ٥١٨
قائمة المصادر والمراجع ٥٢٠

فائدة: التدين يجمع بين حقوق الله وحقوق العباد

التدين لا يعني الاقتصار على الشعائر التعبدية بين الإنسان وبين ربه مع الإخلال بجوانب علاقته بالآخرين، بل يعني القيام بحقوق الله وحقوق الآخرين؛ ولهذا قيل لرسول الله ﷺ: إن فلانة يذكر من كثر صلاتها، وصيامها، وصدقتها، غير أنها تؤذي جيرانها بلسانها، قال: «هي في النار»، قيل: فإن فلانة يذكر من قلة صيامها وصدقتها وصلاتها، وإنها تتصدق بالأثوار من الأقط، ولا تؤذي جيرًا بلسانها، قال: «هي في الجنة». أخرجه الإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة رضي الله عنهم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بسند جيد.

مسند أحمد (١٥/٤٢١)، برقم (٩٦٧٥)، ولطائف الفوائد، للدكتور سعد الخثلان، ص١٨٥.

التمثيل بجثة الإنسان

دراسة فقهية

إعداد:

د. ناصر بن محمد العبدالمنعم

الأستاذ المساعد بقسم الفقه بكلية الشريعة

في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، حمد الذاكرين الشاكرين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، وأشهد أن نبينا محمدًا عبده ورسوله إمام المتقين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن الشريعة الإسلامية قد ضبطت حدود الانتفاع بما خلق الله تعالى، وأوضحت ما يحل ويحرم من التصرفات في كل ما منحنا الله إياه، ومما منح لنا، وسخر لمصلحتنا، هذا الجسم الإنساني، فقد جعلت الشريعة أحكامًا له حال وجود الروح فيه، وأحكامًا عند مفارقة الروح له، وأحكامًا بعد دفنه في التراب.

كل ذلك في إطار يحفظ هذا الجسم من كل سوء، ويدرأ عنه كل شر، حتى يحقق الهدف المنوط به، ويصل إلى الحكمة من إيجاده وخلقه.

إن الشريعة الإسلامية، تُعد أول تشريع ينظم أحكام الجثة والحقوق المتعلقة بها في العالم، فأحاطتها بالحماية الشرعية، وبسياج من الضوابط، يضمن لها البقاء، والحفظ، والحرمة، والكرامة، وعدم الاعتداء عليها، وتلك شيء مما سيتجلى في ثنايا هذا البحث إن شاء الله تعالى.

لذلك اخترت أن أبحث شيئًا مما يتعلق بأحكام الشريعة الإسلامية في هذا الجسم الإنساني، وسميته (التمثيل بجثة الإنسان دراسة فقهية) سائلًا الله تعالى أن يوفقني في هذا البحث إلى الصواب.

أهمية البحث وأسباب اختياره

١. علاقة موضوع البحث بتكريم الإنسان.

٢. محاولة معرفة الرأي الراجح في المسائل الخلافية المتعلقة بموضوع البحث.

٣. وجود نوازل فقهية فيما يتعلق بموضوع البحث، تحتاج إلى بيان أحكامها الشرعية وضوابطها، وشروطها.

٤. أن هذا الموضوع يشتمل على مسائل فقهية كثيرة، متناثرة في كتب الفقه، ففي هذا البحث جمع لشتات تلك المسائل في موضع واحد.

الدراسات السابقة:

دراسات وبحوث هذا الموضوع متناثرة في الكتب، والمجلات، والرسائل، ولم أجد -فيما أعلم- دراسة شملت موضوع هذا البحث بكل جوانبه، ومن الدراسات المشابهة ما يأتي:

١. (أحكام الجثة البشرية في الفقه الإسلامي)، للباحث علي محمد القضاة، تناول ما يتعلق بأحكام الجثة، من مواراتها، ودفنها، وتجهيزها، ونبش القبر الذي دُفنت فيه، وعقوبة منتهك حرمتها كعقوبة الزنا.

ومما فاته: أحكام مما يتعلق بأحكام الجثة لم يتعرض لها، كأحكام التمثيل المعاصرة بالجثة، كتشريحها، ونقل أعضائها، وغيرها من الأحكام.

٢. (مدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية والتصرف فيها)، للدكتور شاكر مهاجر الوحيدي، وقد بحث في نقل الأعضاء البشرية من الأحياء ومن الأموات، وموقف الشريعة من إيقاف أجهزة الإنعاش، وضوابط نقل الأعضاء من جثث الموتى، وأحكام بيع الأعضاء.

ومما لم يتطرق إليه الباحث: علاقة النقل والزرع بالتمثيل الوارد في

النصوص، وأحكام حرق الجثة، وغيرها من الأحكام، ولعل ذلك؛ لأن هذه المسائل ليست داخلة في عنوان بحثه.

٣. (أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة)، للدكتور محمد نعيم ياسين، احتوى على أبحاث كثيرة: كتحديد بداية حياة الإنسان ونهايتها، وحكم التبرع بالأعضاء البشرية، ويوجد غير ما ذكرت من الكتب والأبحاث الفقهية والطبية بعضها قُدِّم إلى مجمع الفقه الإسلامي.

إلا أن كل تلك الأبحاث، لم تعالج موضوع التمثيل بالجثث بشكل تفصيلي، يتناول جميع جوانبه، بل ركزت على الناحية الطبية في التصرف بالجثة، دون تفصيل في موضوع بحثنا التمثيل بالجثة.

الجديد في هذا البحث:

أنني حاولت أن أجمع شتات موضوع التمثيل بجثة الإنسان، وسعيت إلى تأصيل هذا الموضوع من الناحية الفقهية، وأيضًا بحثت ما يتعلق بالتمثيل تعريفًا وتفريقًا بينها وما يشبهها من ألفاظ وأحكام، وغيرها، مما يعين القارئ على تأصيل هذا الموضوع، والإلمام بكثير من جوانبه.

خطة البحث:

قسمت هذا الموضوع إلى:

مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة، وتفصيل ذلك كما يلي:

التمهيد: وفيه تعريفات بمفردات العنوان، وما يتعلق بها.

المبحث الأول: التمثيل بجثة الإنسان في الحروب ابتداءً.

المبحث الثاني: التمثيل بجثة الإنسان في الحروب قصاصًا.

المبحث الثالث: التمثيل بجثة الإنسان لمصلحة طبية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التمثيل بجثة الإنسان لنقل عضو منها إلى من يستفيد منه.

المطلب الثاني: التمثيل بجثة الإنسان لغرض التشريح الطبي.

المبحث الرابع: التمثيل بجثة الإنسان بالتحريق، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تحريق جثة الإنسان لمصلحة.

المطلب الثاني: وصية الإنسان بتحريق جثته بعد وفاته.

المبحث الخامس: أثر التمثيل بجثة الإنسان.

الخاتمة وأهم النتائج.

الفهارس.

والله أسأل أن يوفقني للصواب، وأن يجعل هذا البحث نافعًا لعموم المسلمين، وأن يكون خالصًا لوجهه الكريم.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد
في تعريفات مفردات العنوان وما يتعلق بها

قبل أن ندخل في صلب موضوع بحثنا، لعلي أُعرِّف ببعض المفردات الواردة في العنوان، حتى يحصل بذلك حصر البحث في نطاق محدد، نلتزم به ولا نخرج عنه إن شاء الله تعالى.

فنقول مستمدين من الله العون والتوفيق:

أولا: التعريف بالتمثيل

التمثيل في اللغة: من المُثْلة، وفيها لغتان: لغة بفتح الميم وضم الثاء، ولغة بضم الميم وسكون الثاء.

فأما بفتح الميم وضم الثاء، فتكون على وزن (لَبُؤَة)، فمعنى الكلمة حينئذ، هو النكال والعقوبة، وتُجمع على (مَثُلات) ومنه قول الله تعالى: ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِمُ الْمَثُلَاتُ﴾ [الرعد: ٦].

قال بعض المفسرين: "أي وقائع الله وأيامه في الأمم المكذبين، أفلا يتفكرون في حالهم ويتركون جهلهم"(١).

وأما المُثْلة بضم الميم وسكون الثاء، فتكون على وزن (غُرْفة)، فهو الاسم والمصدر، ويطلق في اللغة على تقطيع أطراف الحيوان، أو الإنسان، وتشويه خَلْقه، كجدع الأنف، وصلم الأذن، وقطع المذاكير، ونحو ذلك(٢). والمعنى على اللغتين متفق على معنى النكال والعقوبة، كما هو واضح، وهو معنى هذه الكلمة في اللغة.

(١) انظر: تيسير الكريم الرحمن للسعدي ٤١٣.

(٢) لسان العرب لابن منظور مادة (مثل) ١١/٦١٠، المحيط في اللغة للطالقاني ١٠/١٥١ باب الثاء والام والميم، مشارق الأنوار للقاضي عياض ١/٣٧٣ مادة (م ث ل).

وأما إذا أردنا أن نعرف التمثيل في الاصطلاح، فإنه لا بد من الإشارة إلى أن الفقهاء لهم تعريفان لهذه اللفظة، يتبين للناظر المراد منها بحسب السياق الذي يوردونها فيه، وهما:

أولهما: تعريف للتمثيل بالميت، أي بعد خروج الروح وكونه جثة هامدة.

وثانيهما: تعريف للتمثيل بالحي، كالتمثيل بأهل الحرب من الأعداء، وهم أحياء.

فأما الأول: وهو التمثيل بالميت، فالمراد به في الاصطلاح: تشويه خلقة القتيل، كجدع أنفه، وصَلْم أذنه، وجَبّ مذاكيره[1].

وهو تعريف للمثلة بمعناها اللغوي كما هو واضح، وعليه فلا يخرج المعنى في اصطلاحهم عن المعنى اللغوي.

وأما التمثيل بالحي، فلن نخوض فيه؛ لأنه خارج عن محل البحث، الذي هو مقصور على البحث في حكم التمثيل بجثة الميت، ومن أراد أحكام التمثيل بالحي، فليراجع مظانها في كتب الفقه[2].

وكلمة (التمثيل) بما عرفناها به، قد تشتبه مع كلمة (التعذيب) في المعنى، وذلك، أن كلا منهما يفيد معنى النكال، والعقوبة الشديدة، التي نزلت بالمعذَّب، والممثّل به، فكان لزامًا أن نوضح الفرق بينهما.

وقد سبق بيان معنى التمثيل في اللغة والاصطلاح.

وأما التعذيب: فهو التنكيل والإيجاع الشديد لمن يعذَّب[3]. واستعير للأمور

(١) فتح القدير لابن الهمام ٩/٣، الشرح الكبير للدردير ١٧٩/٢، شرح الزركشي على مختصر الخرقي ٨٧/٦، سبل السلام للصنعاني ٤٦٧/٢.

(٢) المبسوط للسرخسي ١٢٣/٦، المدونة للإمام مالك ٣٤٧/٧، المجموع للنووي ٣١٤/١٩، كشاف القناع للبهوتي ٥٣/٣.
ومن تعريفاتهم على سبيل المثال، قال المناوي (التوقيف ٢٩٦/١): المُثلة بالضم، نقمة تنزل بالإنسان فيُجعل مثالًا يرتدع به غيره.

(٣) لسان العرب لابن منظور مادة (عذب) ٥٨٥/١، المفردات للراغب الأصفهاني مادة (عذب) ص ٥٥٤.

الشاقة، فقد ورد (السفر قطعة من العذاب)[1].

فالفرق بينهما: أن التعذيب أعم من التمثيل، فكل تمثيل عذاب لمن مُثِّل به، وليس كل تعذيب يصح وصفه بأنه تمثيل بالمعذَّب، فبينهما عموم وخصوص.

ثانيًا: تعريف الجثة

الجثة في اللغة هي: "شخص الإنسان قاعدًا أو نائمًا، والجمع: جُثَث وأَجْثاث"[2].

وأصله الجثُّ وهو القطع، ومنه قوله تعالى: ﴿ٱجۡتُثَّتۡ مِن فَوۡقِ ٱلۡأَرۡضِ﴾ [إبراهيم: ٢٦]، "والمجثاث: الحديدة التي يقلع بها الفسيل، ويقال للفسيل: الجثيث، فيسمى شخص القاعد جثة، لقصره كأنه مقطوع"[3].

وأما في الاصطلاح، فلم أجد كلامًا للفقهاء في تعريف الجثة، فيما وقفت عليه من المصادر الفقهية، وإن كان كلامهم لا يخلو من ذكر هذه اللفظة وما يتعلق بها، ومن كلامهم على سبيل المثال:

١. في حاشية رد المحتار قال: "لأن الجثة الميتة لا تقبل الملك"[4].

٢. وفي الفروع وتصحيحه قال: "والميت كالحي في الحرمة، بدليل أن من قصد جثة ميت ليأخذها من أوليائه فينالها بسوء من حرق وإتلاف جاز أن يحاموا عنها بالسلاح"[5].

(١) هذا جزء من حديث صحيح، متفق عليه، عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ، قال: «السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه ونومه، فإذا قضى نهمته، فليُعجِّل إلى أهله» أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب السفر قطعة من العذاب، ٣٢/٦٣٩ رقم (١٧١٠)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب السفر قطعة من العذاب واستحباب تعجيل المسافر إلى أهله بعد قضاء شغله ٣/١٥٢٦ رقم (١٩٢٧). وينظر: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي مادة (ع ذ ب) ٢/٣٩٨.

(٢) انظر: معجم ديوان الأدب للفارابي ٣/٢٣، الصحاح للجوهري ١/٢٧٧.

(٣) انظر: الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري ١/١٥٩.

(٤) انظر: حاشية رد المحتار لابن عابدين ٢/٢٤٠.

(٥) انظر: الفروع لابن مفلح ١/٩٨.

وهذا المصطلح يطلقه الفقهاء على جسد الإنسان بعد فراق الروح له[١]، ولذلك يمكن تعريف الجثة أخذًا من نصوص الفقهاء فنقول: الجثة هي جسد الإنسان بعد مفارقة الروح للبدن والله أعلم.

وفي اللغة العربية ألفاظ، تشبه في معناها، معنى مصطلح الجثة، ومنها:

١. الرفات: وهو الحطام من كل شيء تكسر، والرفات كل ما دق فكُسِر[٢]، قال الله تعالى: ﴿وَقَالُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا عِظَٰمًا وَرُفَٰتًا أَءِنَّا لَمَبۡعُوثُونَ خَلۡقًا جَدِيدًا﴾ [الإسراء: ٤٩].

والفرق بينها وبين الجثة: أن الرفات اسم للعظم أو الجسد بعد أن يتحلل ويصبح فتاتًا، أما الجثة فهي اسم للبدن بعد خروج الروح مباشرة حتى تدفن.

٢. الجيفة: وهي: جثة الميت إذا مكثت حتى صار لها رائحة. والجمع جِيَف، وجمع الجموع أجياف[٣].

والفرق بين الجثة والجيفة: أن الجثة يسمى به بدن الإنسان بعد خروج الروح مباشرة، فإذا بقي البدن بعد الموت حتى أنتن وصارت له رائحة كريهة سمي جيفة. والله أعلم.

ثالثًا: وقت إطلاق لفظ الجثة على الجسد:

وتحديد هذا الوقت مهم، فإنه يتعلق به أحكام كثيرة عند الفقهاء والأطباء، ومن ذلك ما نحن بصدد بحثه في هذه الدراسة.

وخلاصة آراء الأطباء فيه: أن ذلك يكون إذا توقف القلب، والرئتان، والدورة الدموية، والجهاز التنفسي، عن العمل توقفًا تامًا[٤].

(١) وللمزيد ينظر: النوادر والزيادات للقيرواني ١/٦٥٨، مغني المحتاج للشربيني ١/٣٥٨.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٢/٣٤ مادة (رفت).

(٣) الصحاح للجوهري ٤/١٣٤٠ مادة (جيف).

(٤) الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء لمحمد علي البار ٣١.

وذلك يكون بظهور علامات الموت طبيًا، وهذه العلامات هي: توقف القلب، وتوقف النفَس وتوقف الدورة الدموية، وارتخاء العضلات، وعدم استجابة الجثة لأي تنبيه حسي، وزُرقة لون الجثة، والتيبُّس، ويبدأ بعد ساعتين من الوفاة، ويكتمل خلال ١٢ ساعة بعد الوفاة، والتعفن فتتحلل أنسجة الجسم بواسطة ميكروبات التعفن، ويبدأ في الجو الحار بعد ٢٤ ساعة، ويتأخر أكثر في فصل الشتاء[١].

ولهم آراء أخرى، أعرضنا عنها خشية الإطالة، والخروج عن نطاق البحث[٢].

فإذا تحققت هذه العلامات، يمكن الحكم بأن هذا الجسد قد فارقته الروح، فأصبح جثة بذلك عند الأطباء.

وهل يعتبر من علامات الموت، موت دماغ المريض؟

اختلف الفقهاء المعاصرون في ذلك على قولين:

القول الأول:

أن حكم الأطباء بموت المريض دماغيًا، لا يعتبر نهاية لحياة الإنسان، إلا إذا رافقته أمارات الموت، التي يتيقن بها من الوفاة، وقد ذهب إلى هذا جماعة من الفقهاء وهو رأي المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي[٣].

ومن أدلتهم:

١. أن تعطل الإحساس لا يدل على فقدان الحياة، إلا على سبيل المجاز، وقصة أصحاب الكهف الذين ناموا ثلاثمائة سنة، خير دليل على ذلك، فإنهم قد كانوا في غيبوبة طويلة، امتدت ثلاثة قرون، وظل الجسد فيها صالحًا، ثم عاد، فكيف نحكم بالموت على من فقد الإحساس لبضعة أيام؟!

(١) المرجع السابق ٢٦.

(٢) ينظر البحوث التالية: معيار تحقق الوفاة في الفقه الإسلامي لعلي محمد ص ٦٠، موت الدماغ بين الطب والإسلام لندى محمد نعيم ص ٥٦، معصومية الجثة في الفقه الإسلامي لبلحاج العربي ٢٠٦.

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٦٦٥/٢، و جهاز الإنعاش وعلامة الوفاة لبكر أبو زيد ٢٣٤، أحكام الجراحة الطبية لمحمد المختار الشنقيطي ٣٥٢.

٢. أن اليقين هو حياة هذا المريض لأن قلبه ينبض، والشك هو موته، واليقين لا يزول بالشك.

٣. أن الأصل بقاء الروح وعدم خروجها، فنبقى على هذا الأصل[١].

القول الثاني:

أنه يحكم على المريض بنهاية حياته، إذا حكم الأطباء بموت دماغه، وهذا قرار مجمع الفقه الإسلامي، التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[٢]، وهو رأي مجموعة من الفقهاء المعاصرين[٣].

واستدل هؤلاء بالآتي:

أن بعض الفقهاء المتقدمين حكموا بالموت على من أُنفِذت مَقاتله، وهو من أصيب بجناية أو مرض، بحيث لم يبق له إدراك، أو تمييز، أو إبصار، أو نطق، أو حركة اختيارية، ولم يوجِبوا القصاص على من جنى عليه في تلك الحال، مع أنه قد يتحرك حركات اضطرارية[٤].

الترجيح:

الذي يظهر لي أن الراجح هو القول الأول، وهو القائل بأن موت الدماغ لا يعتبر نهاية لحياة الإنسان، إلا إذا رافقته أمارات الموت التي يتيقن بها من الوفاة، وقد رجحته للأسباب التالية:

(١) انظر مزيدًا من استدلالهم في المراجع السابقة، وكذلك في: كتاب حقيقة الموت والحياة لتوفيق الواعي ٧١٢/٢.

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي الدورة الثالثة القرار رقم (٥) العدد الثالث ٨٨/٢.

(٣) كالدكتور محمد نعيم ياسين في بحثه بعنوان (نهاية الحياة الإنسانية) وهو منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ٦٣٥/٢، والدكتور محمد الأشقر في بحثه (نهاية الحياة) وهو منشور في نفس المجلة وفي ذات العدد.

(٤) حاشية الخرشي على مختصر خليل ٥٩/٨، مغني المحتاج للشربيني ٢٢٦/٥.
وينظر: الأحكام الشرعية للأعمال الطبية للدكتور أحمد شرف الدين ١٦٠، بحوث فقهية معاصرة لمحمد عبد الغفار ١٨٢.

١. لقوة ما استدلوا به.

٢. ولأنه قد ثبت ولادة أطفال لا أدمغة لهم وعاشوا أكثر من عشر سنوات[١]، وهذا يبطل ما ذهب إليه أصحاب القول الثاني.

٣. وكذلك، فإن الأطباء يتعرضون أحيانًا لأخطاء في تشخيص المريض، وإذا اعتبرنا هذه العلامة موجبة للوفاة، فإن ذلك يفتح باب الاستهانة بالأرواح، وحفظ النفوس مقصد ضروري من مقاصد الشريعة الإسلامية[٢].

وعليه، فلا يثبت الحكم بالموت، ولا يطلق على جسد المتوفى، أنه أصبح جثة، إلا بعد تحقق العلم اليقيني بالوفاة، فلا يصلح لذلك شك ولا غلبة ظن[٣].

وقد ذكر الفقهاء علامات لموت الإنسان، وهذه العلامات هي:

انقطاع النفَس، وإحداد البصر، وانفراج الشفتين فلا ينطبقان، وارتخاء القدمين فلا ينتصبان، وميل الأنف، وانخساف الصُّدغين، وتقلُّص الخِصيتين إلى فوق مع تدلي الجلدة، وامتداد جلدة الوجه، وغيبوبة سواد العين عند البالغين، وتغير رائحة الميت[٤].

وبعد هذه المقدمة اليسيرة ننتقل إلى المبحث الأول من مباحث هذه الدراسة.

(١) بحث حكم الانتزاع لعضو من مولود حي عديم الدماغ للشيخ بكر أبو زيد، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ص ١٤٥٣.
وقد ثبت ذلك واقعًا كما نشرته جريدة المسلمون في عددها (٢٣٢) بتاريخ ١٤٠٩/١٢/١١هـ السنة الخامسة في مقال بعنوان (طفل بلا مخ ولكنه يعيش وينمو ويضحك).

(٢) أحكام التصرف بجثة المتوفى في الفقه الإسلامي لرقية عرار ١٩- ٣٦.

(٣) قال ابن قدامة في المغني (٣٣٧/٢): وتستحب المسارعة إلى تجهيزه إذا تيقن موته؛ لأنه أصون له.

(٤) فتح القدير لابن الهمام ١٠٤/٢، مواهب الجليل للحطاب٢٢١/٢، روضة الطالبين للنووي ٩٨/٢، الكافي لابن قدامة ٣٥٣/١.

المبحث الأول
التمثيل بجثة الإنسان في الحروب ابتداء

صورة المسألة: أن يتقاتل المسلمون مع عدوهم، ثم تنتهي المعركة عن قتلى من الفريقين، فهل يجوز للمسلمين أن يمثلوا بجثث عدوهم بتشويهها بقطع الأيدي أو الأنوف أو إخراج القلوب والأكباد؟.

حكم المسألة:

تحرير محل النزاع في المسألة:

إن الفقهاء قد أجمعوا على أن التمثيل ابتداءً بجثث الأموات منهي عنه[1].

واختلفوا في رتبة هذا النهي هل هي على التحريم أم على الكراهة؟ على قولين:

القول الأول:

أن التمثيل بجثث القتلى في الحرب حرام، وحكى بعضهم الإجماع عليه، كما سبق، وأصحاب هذا القول، يحرِّمون التمثيل بجثث الأموات مطلقًا -سواءً كان لمصلحة أو لغير مصلحة- وهو قول المالكية[2].

الأدلة:

أولًا: من الكتاب:

قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦].

(١) وممن نقل الإجماع عليه: ابن عبدالبر في التمهيد ٢٣٤/٢٤، وابن العربي في شرح الموطأ ٥٩٦/١، والقرطبي في المفهم ٥١٢/٣، والنووي في شرح مسلم ٣٧/١٢، وغيرهم.

(٢) الخرشي على مختصر خليل ٦١/٨، حاشية الدسوقي ١٧٩/٢.

وجه الدلالة: دلت الآية على وجوب المماثلة في القصاص، ولا يتعدى قدر الواجب، والتمثيل بجثث الكفار، من غير أن يمثّلوا بجثث المسلمين، فيه تعدٍّ على القدر الواجب، فيكون حرامًا لمنافاته للعدل[1].

ثانيًا: من السنة:

استدلوا بأدلة كثيرة من السنة ومن ذلك:

١. حديث عمران بن حُصين[2]، وسَمُرَة بن جُندب[3] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أنَّ النَّبيَّ ﷺ كان ينهى عن المُثْلَةِ»[4].

وجه الدلالة: أن فيه النهي الصريح عن المثلة بالجثث، والأصل في النهي أنه يقتضي التحريم.

٢. وعن عبدالله بن يزيد الأنصاري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[5] عن النَّبيِّ ﷺ أنَّه: «نَهى عن النهبة والمُثْلَةِ»[6].

وجه الدلالة: أن فيه النهي الصريح عن المثلة، وهو يقتضي التحريم.

(١) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٠٢/١.

(٢) هو عمران بن حصين بن عبيد الخزاعي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ويكنى أبا نجيد، و كان إسلامه عام خيبر، وغزا عدة غزوات، وكان مُجاب الدعوة، توفي سنة ٥٢هـ. يراجع في ترجمته: الإصابة لابن حجر ٥٨٤/٤، الطبقات الكبرى لابن سعد ٢٨٧/٤.

(٣) هو سمرة بن جندب بن هلال، أبو سليمان الفزاري، صحابي شهير، كان من حلفاء الأنصار، مات قبل سنة ستين وقيل غير ذلك. ينظر في ترجمته: الإصابة لابن حجر ١٥٠/٣، التحفة اللطيفة للسخاوي ٤٢٧/١.

(٤) أخرجه أحمد في المسند ٤٣٩/٤، والطبراني في الكبير ٣٢٥/١٨، صحّحه الألباني في إرواء الغليل رقم (٢٢٣٠).

(٥) هو عبدالله بن يزيد بن زيد الأنصاري، شهد الحديبيّة وهو صغير، وشهد الجمل وصفين مع علي، وولي مكة لابن الزبير مدة يسيرة، ثم ولاه إمارة الكوفة، فتوفي فيها. ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ٤١٣/٣، الاستيعاب لابن عبدالبر ١٠٠١/٣.

(٦) أخرجه البخاري في الصحيح كتاب الذبائح والصيد باب ما يُكره من المثلة والمصبورة والمجثمة ٢٠٩٩/٥ رقم (٥١٩٧).

٣. وعن سليمان بن بريدة[١]، عن أبيه[٢] رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمَّر أميرًا على جيش، أو سرية، أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيرًا، ثم قال: «اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا». الحديث بطوله[٣].

وجه الدلالة: أن فيه النص على النهي عن المثلة، وهو يقتضي التحريم.

ثالثًا: مما جاء عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في تحريمه والمنع منه:

استدلوا بالآثار التي جاءت عن الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في المنع من التمثيل بجثث الأموات، وقد وردت عن كثير من الصحابة منهم:

١. أبوبكر الصديق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، في وصيته ليزيد بن أبي سفيان، حين بعثه إلى الشام[٤].

٢. وكذلك حين بُعث إليه برأس رجل من الكفار واسمه يناق[٥] أنكره، وقال: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: (أفاستنانًا بفارس والروم؟ لا يُحْمَلن إلي رأس، فإنما يكفيني الكتاب والخبر)[٦].

(١) هو سليمان بن بريدة الأسلمي، ولد في السنة الثالثة من خلافة عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سنة ١٥هـ ولي القضاء بمدينة مرو ومات بها سنة ١٠٥هـ، وله تسعون عامًا. ينظر في ترجمته: سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/٥٢.

(٢) هو بريدة بن الحصيب الأسلمي، من أكابر الصحابة. أسلم قبل بدر، ولم يشهدها. وشهد خيبر، وفتح مكة، واستعمله النبي ﷺ على صدقات قومه. ينظر في ترجمته: أسد الغابة لابن الأثير ١/٢٠٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الجهاد والسير باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ٣/١٣٥٦ رقم (١٧٣١).

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى في كتاب الجهاد باب من اختار الكف عن القطع ٩/٨٥ برقم (١١٤٠٩)، وسند هذا الأثر ضعيف لإرساله، ولكن معناه روي من عدة طرق. راجع: نيل الأوطار للشوكاني ٨/٧٥.

(٥) قال النووي رَحِمَهُ اللَّهُ: قُتل كافرًا بالشام، وحُمل رأسه إلى المدينة إلى أبى بكر الصديق، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فأنكر نقل رأسه، وقال: أتحملون الجيف إلى مدينة رسول الله ﷺ، والبطريق بكسر الباء، وهو كالأمير. قال ابن الجواليقى: البطريق بلغة الروم هو القائد، أي مقدم الجيوش وأميرها، وجمعه بطارقة، وتكلمت به العرب ا.هـ ينظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢/١٦٥.

(٦) أخرجه النسائي في السنن الكبرى كتاب السير باب حمل الرؤوس ٥/٢٠٤ رقم (٨٦٢٠)، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر كما في التلخيص الحبير ٤/٢٠١.

٣. وعن الزهري قال: (لم يُحمل إلى النبي ﷺ رأس قط، ولا يوم بدر، وحمل إلى أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رأس فأنكره)[١].

٤. وأوصى عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، سلمة بن قيس الأشجعي[٢]، حين أمّره على جيش، فقال: (لا تَغلُّوا ولا تَغدِروا ولا تُمثِّلوا، ولا تقتلوا وليدًا واتقوا الله في الفلاحين الذين لا ينصبون لكم الحرب)[٣].

القول الثاني:

جواز التمثيل بجثث العدو وحمل رؤوسهم، إذا كان فيه مصلحة للمسلمين، كالنكاية بالكفار، وحصول الغيظ لهم، وكراهته لغير مصلحة، وهذا قول الجمهور من الفقهاء، من الحنفية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

الأدلة:

الدليل الأول:

(١) أخرجه سعيد بن منصور في السنن باب ما جاء في حمل الرؤوس ٢/٢٤٥ رقم (٢٦٥١). والبيهقي في السنن الكبرى كتاب السير باب ما جاء في نقل الرؤوس ٩/١٣٢ رقم (١٨١٣٣).

(٢) هو سلمة بن قيس الأشجعي الغطفانيّ له صحبة، يقال: نزل الكوفة، وقد روى ثلاثة أحاديث، واستعمله عمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في بعض مغازي فارس. ينظر في ترجمته: الإصابة لابن حجر ٣/١٢٨، الثقات لابن حبان ٣/١٦٥.

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه باب ما جاء في قتل النساء والولدان ٢/٢٣٩ رقم (٢٦٢٥)، وإسناده ضعيف.

(٤) شرح السير الكبير لمحمد بن الحسن ص ٦٠٠، بدائع الصنائع للكاساني ٧/١٤٢.

(٥) المهذب للشيرازي ٢/٢٣٦، روضة الطالبين للنووي ٥/٥٦.
وقال الشوكاني (السيل الجرار ١/٩٧٢): "إذا كان في حملها-أي رؤوس قتلى العدو- تقوية لقلوب المسلمين أو إضعاف لشوكة الكافرين فلا مانع من ذلك بل هو فعل حسن وتدبير صحيح، ولا وجه للتعليل بكونها نجسة فإن ذلك ممكن بدون التلوث بها والمباشرة لها، ولا يتوقف جواز هذا على ثبوت ذلك عن النبي ﷺ فإن تقوية جيش الإسلام وترهيب جيش الكفار مقصد من مقاصد الشرع ومطلب من مطالبه لا شك في ذلك، وقد وقع حمل الرؤوس في أيام الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وأما ما روي من حملها في أيام النبوة فلم يثبت شيء من ذلك". ا.هـ

(٦) المغني لابن قدامة ٨/٤٩٤، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ١/٦٢٤.

استدلوا بالأحاديث والآثار الواردة، في حمل بعض رؤوس القتلى إلى رسول الله ﷺ، ولم ينكر ﷺ شيئًا من ذلك، ومنها:

١. ما جاء عن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: أتيت النبي ﷺ برأس أبي جهل، فقلت: هذا رأس أبي جهل، قال: «آللّه الذي لا إله غيره؟» وهكذا كانت يمينه، فقلت: والله الذي لا إله غيره، إن هذا رأس أبي جهل، فقال: «هذا فرعون هذه الأمة»[(١)].

٢. ما جاء في قصة بعث رسول الله ﷺ عبدالله بن أنيس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[(٢)] إلى ابن نبيح[(٣)]، فقتله، ثم جاء برأسه إلى رسول الله ﷺ[(٤)].

وجه الدلالة: دل الحديثان، على أن النبي ﷺ لم ينكر هذا الفعل من الصحابي وهو تمثيل بالمقتول، وهذا دليل الجواز.

ونوقش هذا الاستدلال بالآتي:

أولًا: أن هذين الخبرين ضعيفان جدًا، ولا يصحان، وكذلك ما ورد بمعناهما،

(١) أخرجه أحمد في المسند ٢٧٨/٧ رقم (٤٢٤٦)، وأبو داود في السنن كتاب الجهاد، باب في الرخصة في السلاح يقاتل به في المعركة ٦٧/٣ رقم (٢٧٠٩)، والنسائي في السنن الكبرى كتاب السير، باب البشارة ٣٠٤/٥ رقم (٨٦٧٠)، وابن أبي شيبة في المصنف كتاب المغازي، باب غزوة بدر الكبرى ٣٧٣/١٤ رقم (١٨٠٤٤).
وضعّفه البوصيري في الإتحاف ٩٤/٢، وضعفه الحافظ ابن حجر في المطالب العالية ٣١٣/١٧، وضعفه أحمد شاكر لعلة الانقطاع كما في تعليقه على المسند ١٢٤/٦.

(٢) هو أبو يحيى عبدالله بن أنيس الجهنى الأنصارى، شهد سائر المشاهد مع رسول الله ﷺ، وقيل: لم يشهد بدرًا، وبعثه رسول الله ﷺ سرية وحده، توفي سنة ٥٤هـ ينظر في ترجمته: تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢٦٠/١، تهذيب التهذيب لابن حجر ١٤٩/٥.

(٣) هو سفيان بن نبيح الهذلي اللحياني، بعث إليه رسول الله ﷺ عبدالله بن أنيس فقتله بعرنة وادي مكة سنة ست للهجرة، لأنه كان يجمع الجموع لغزو رسول الله ﷺ. ينظر في ترجمته: الوافي بالوفيات للصفدي ١٧٦/١٥.

(٤) أخرجه ابن شبة في تاريخ المدينة ٤٦٧/٢، وهي رواية معضلة رواها الإمام مالك بدون سند، وأخرجه الواقدي في المغازي ص ٥٣٣، وإسناده ضعيف جدًا، فالواقدي حكم عليه جمع من الأئمة بالكذب، ومنهم الإمام أحمد والذهبي، ينظر: ميزان الاعتدال ٦٦٦/٣.
وأيضا فالراوي موسى بن جبير من أتباع التابعين ولم يذكر سنده في هذا الحديث وهذا انقطاع.

كخبر الأسود العنسي[١]، وخبر رأس رفاعة بن قيس[٢]، لا يثبت منها شيء، وإنما الثابت قتلهم فحسب.

ثانيًا: على التسليم بصحته، فإن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ احتز رأس أبي جهل وكان به رمق[٣]، أي أنه مثَّل به قبل الظفر به، وقد أجمع الفقهاء على جواز التمثيل بالكفار، قبل الظفر بهم في ساحة المعركة[٤]، فهو استدلال خارج عن محل النزاع.

الدليل الثاني:

استدلوا بالنصوص الواردة في النهي عن المثلة، فقالوا: تحمل هذه النصوص جميعًا على الكراهة التنزيهية، إذا حصلت المثلة في غير مصلحة، بل لمجرد التشفي فقط، والصارف لها عن التحريم، الذي هو الأصل في النهي، أن حمل الرؤوس قد حصل في عهد النبي ﷺ، ولم ينكر على فاعليه[٥].

ويجاب عن هذا الاستدلال:

بأنه لا يصح أنه حُمِل إلى النبي ﷺ رأس أحد قط، كما ذكر غير واحد من المحققين، فبطل أساس استدلالهم بذلك[٦].

(١) اسمه عبهلة بن كعب العنسي، ويعرف بالأسود العنسي لاسوداد في وجهه، ادعى النبوة وكان مشعوذًا يخطف قلب من يسمع منطقه، بعث النبي ﷺ من يقتله فقتله قيس بن مكشوح وغيره في خلافة أبي بكر الصديق. ينظر في ترجمته: تاريخ الرسل والملوك للطبري ٣/٢٣٠.

(٢) هو رفاعة بن قيس أو قيس بن رفاعة من قبيلة جشم، ينظر قصته في: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢/٦٩، أسد الغابة لابن الأثير ٣/٤١٠.

(٣) صحيح البخاري كتاب المغازي، باب قتل أبي جهل ٤/١٤٥٨ رقم (٣٧٤٥)، ومسلم في كتاب الجهاد والسير باب قتل أبي جهل ٣/١٤٢٤ رقم (١٨٠٠).

(٤) فتح القدير لابن الهمام ٤/٢٩٠، بداية المجتهد لابن رشد ١/٣٩٥، وروضة الطالبين للنووي ٥/٥٦، والمغني لابن قدامة ٨/٤٩٤، ونيل الأوطار للشوكاني ٧/٢٤٩.

(٥) الدر المختار للحصكفي الحنفي ٣/٢٢٥.

(٦) التلخيص الحبير للحافظ ابن حجر ٤/٢٨٧، وقال الإمام أبو داود (المراسيل ٣٢٨): "في هذا أحاديث عن النبي ﷺ ولا يصح منها شيء". ا.هـ

الدليل الثالث:

ما ثبت عن ابن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -في قصة قتلى المشركين في غزوة بدر- قال: فلقد رأيتهم قُتلوا يوم بدر، فأُلقوا في بئر غير أُمَية -أو أُبَيّ- فإنه كان رجلًا ضخمًا، فلما جرُّوه تَقطَّعت أوصاله، قبل أن يُلقى في البئر[1].

وجه الدلالة: أن في طرح جيف المشركين في البئر دليل على جواز المثلة بهم إذا ماتوا؛ لأنهم جروه حتى تقطعت أوصاله، وهذا يدل على أن نهيه ﷺ عن المثلة إنما هو في الأحياء[2].

الترجيح:

ظهر لي أن الراجح هو ما ذهب إليه المالكية ومن وافقهم هنا، وهو تحريم التمثيل بجثث الأموات ابتداءً مطلقًا، لصريح الآية والأحاديث في تحريم التمثيل، والأدلة عامة لم تخصص حالًا دون حال، إلا ما سيأتي في المبحث التالي، وبالله التوفيق.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الخمس باب طرح جيف المشركين في البئر ٣/١١٦٢ رقم (٣٠١٤).

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال ٥/٣٦٨، التوضيح لابن الملقن ١٨/٦٥٨.

المبحث الثاني
التمثيل بجثة الإنسان في الحروب قصاصًا

صورة المسألة:

أن ينتهي القتال بين المسلمين والكفار، ثم يلجأ الكفار إلى التمثيل بجثث القتلى من المسلمين، فهل يجوز للمسلمين الردُّ عليهم، فيقوموا بالتمثيل بجثث أموات الكفار قصاصًا مما فعلوه بجثث المسلمين؟

حكم المسألة:

اتفق الفقهاء على جواز التمثيل بجثث الموتى من الكفار، إذا كان ذلك معاملة بالمثل، قصاصًا منهم على ما فعلوه بجثث الموتى أو القتلى من المسلمين(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فأما التمثيل في القتل، فلا يجوز إلا على وجه القصاص، وقد قال عمران بن حصين رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: (ما خطبنا رسول الله ﷺ خطبة إلا أمرنا بالصدقة ونهانا عن المثلة حتى الكفار إذا قتلناهم)، فإنا لا نمثل بهم بعد القتل، ولا نجدع آذانهم، وأنوفهم، ولا نبقر بطونهم، إلا أن يكونوا فعلوا ذلك بنا، فنفعل بهم مثل ما فعلوا، والترك أفضل"(٢).

ومن أدلة هذا الاتفاق ما يأتي:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦].

(١) المبسوط للسرخسي ١٠/٥، حاشية الخرشي ٤/٢٠، الحاوي الكبير للماوردي ١٤/١٧٥، المغني لابن قدامة ١٣/١٩٩.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٨/٣١٤.

جاء في سبب نزولها: عن أُبَيّ بن كعب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1] قال: لما كان يوم أحد، أصيب من الأنصار أربعة وستون رجلًا، ومن المهاجرين ستة، فيهم حمزة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فمثَّلوا بهم، فقالت الأنصار: لئن أصبنا منهم يومًا مثل هذا، لنُربين عليهم، قال: فلما كان يوم فتح مكة، فأنزل الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ [النحل: ١٢٦-١٢٧]، فقال رجل: لا قريش بعد اليوم، فقال رسول الله ﷺ: «كفوا عن القوم إلا أربعة»[2].

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١٩٤].

وجه الدلالة من الآيتين: أن فيهما دلالة، على أن العقوبة بجدع الأنف، وقطع الأذن، وبقر البطن، ونحو ذلك، هي عقوبة بالمثل، ليست بعدوان، والمثل هو العدل[3].

الدليل الثالث: أنه إذا كان ارتكاب المفسدة يحقق مصلحة راجحة على المفسدة، جاز ذلك، ومنه التمثيل بجثث الكفار قصاصًا[4].

---

(١) هو أبي بن كعب بن قيس بن عبيد بن زيد بن معاوية بن عمرو بن مالك بن النجار الأنصاري، أبو المنذر وأبو الطفيل سيّد القراء. كان من أصحاب العقبة الثانية، وشهد بدرًا والمشاهد كلها. وكان عمر يسمّيه سيد المسلمين، وهو أوّل من كتب للنّبيّ ﷺ، وأول من كتب في آخر الكتاب: وكتب فلان ابن فلان، وكان ربعة أبيض اللحية لا يغيّر شيبه، مات سنة ٢٠هـ وقيل غير ذلك. ينظر في ترجمته: الإصابة لابن حجر ١/١٨٠، الاستيعاب لابن عبدالبر ١/٦٥ أسد الغابة لابن الأثير ١/٦١.

(٢) أخرجه الترمذي كتاب تفسير القرآن باب سورة النحل ٥/٢٩٩ برقم (٣١٢٩) وأحمد في المسند ٥/١٣٥ من زوائد عبدالله، وحسن الألباني إسناده كما في صحيح سنن الترمذي برقم (٣١٢٩).

(٣) حاشية سنن أبي داود لابن القيم ١٢/٢٧٨.

(٤) الموافقات للشاطبي ٢/٢٠ (قاعدة المصلحة والمفسدة).

المبحث الثالث
التمثيل بجثة الإنسان لمصلحة طبية

صورة المسألة:

مضى معنا ذكر الخلاف في التمثيل بجثة الميت، وذكرنا أن من الفقهاء من يجيزها، إذا كان في فعلها مصلحة للإسلام كالنكاية بالكافرين وإرعابهم، أو الاقتصاص منهم.

لكن هل من المصلحة في هذا الشأن ما يعود إلى جماعة المسلمين؟ وهو ما سنبحث شيئًا منه في هذا المبحث، فإنه قد كثر الجدل في مسألتين وهما:

١. مسألة نقل الأعضاء من جثث الموتى إلى أجساد الأحياء لينتفعوا بها، ولا يكون ذلك إلا بالتمثيل بالجثة.

٢. مسألة تشريح جثث الموتى لأغراض كثيرة سيأتي ذكر بعض منها، وهذه الفعلة تمثيل، فإنها لا تكون إلا بشق لبطن الميت، أو كسر لبعض أعضائه.

وهذا كله اقتضى بحث هاتين المسألتين في هذا المبحث، وسأقتصر منهما بقدر ما يتعلق بأصل الموضوع، وهو حكم التمثيل بالجثة فقط دون استطراد إن شاء الله تعالى.

المطلب الأول
التمثيل بالجثة لنقل عضو منها إلى من يستفيد منه

صورة المسألة:

نقل العضو من جثة الميت من بني آدم تمثيل صريح، كما مضى في بيان حقيقتها،

ففي نقل العضو من جثة الميت تشويه لها، وإنقاصٌ من هيئتها وملامحها، فما حكم ذلك؟

وقد تقف حياة المريض على نقل العضو وخاصة في الأعضاء الداخلية، كنقل القلب أو الكبد أو البنكرياس، فهل تباح المثلة بجثة الميت من أجل نقل العضو لمحتاج إليه؟

حكم المسألة:

اختلف العلماء في حكم نقل الأعضاء من جثة الميت إلى الإنسان الحي، على ثلاثة أقوال:

القول الأول:

أنه جائز، وذهب إلى هذا كثير من الفقهاء المعاصرين(١).

الأدلة:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وجه الاستدلال: أن المريض المحتاج إلى نقل عضو هو في حكم المضطر، وقد استثنت الآية حال الإضطرار من حكم التحريم فيباح نقل العضو إلى المريض المحتاج إليه(٢).

(١) بحث (زرع الأعضاء في الشريعة الإسلامية) في مجلة دراسات العدد الثالث سنة ١٩٨٤م ص ١٤٠، وضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية لإسماعيل عبدالحميد ص ٣٩، وبحث (نقل الأعضاء) لجاد الحق وهو بحث منشور في مجلة الأزهر سنة ١٩٨٣م الجزء العاشر ص ١٧١، وبحث (حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه أو التبرع به) لمحمد سيد طنطاوي، وقد قدمه إلى ندوة الرؤية الإسلامية بالكويت ونشر عام ١٩٨٧م ص ٣١٤.

(٢) عمليات زرع ونقل الأعضاء بين الشرع والقانون، لسميرة الديات ص ٢٣٧.

الدليل الثاني: حديث عرفجة بن أسعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[1] قال: «أصيب أنفي يوم الكلاب[2] في الجاهلية فاتخذت أنفًا من ورِقٍ فأنتن عليَّ، فأمرني رسول الله ﷺ أن أتخذ أنفًا من ذهب»[3].

وجه الاستدلال: أن الأصل في استعمال الرجل للذهب التحريم؛ إلا لضرورة، ومن ذلك، وجود تشويه في جسده، يتطلب العلاج، والإخفاء، فمن باب أولى، جواز نقل عضو من ميت إلى إنسان حي لإنقاذ حياته، بجامع الضرورة في كل[4].

الدليل الثالث: أن هناك قواعد، اتفق الفقهاء على الأخذ بها، كقاعدة أن الضرورات تبيح المحظورات[5]، وقاعدة الضرر يزال[6]، وغيرهما من القواعد التي فيها دلالة على أن من أصابه ضرر لا يمكن رفعه إلا بارتكاب محرم، أنه معذور بذلك، وليس بمؤاخذ، فكذلك من أصيب بمرض في جسده، واضطر إلى نقل عضو من جثة ميت، جاز له؛ لأجل الضرورة[7].

(١) هو عرفجة بن أسعد بن كرب بن صفوان التميمي السعدي كان من الفرسان في الجاهلية، وشهد يوم الكلاب، فأصيب أنفه، ثم أسلم، فأذن له النبيّ ﷺ أن يتخذ أنفا من ذهب. ينظر ترجمته: الإصابة لابن حجر ٤/٤٠٠.

(٢) وهو بضم الكاف وفتح اللام مع التخفيف يوم من أيام العرب وهو يومان: يوم الكُلاب الأول وكان بين الأخوين شراحيل وسلمة ابني الحارث بن عمرو الكندي وكان مع شراحيل وهو الأكبر بكر بن وائل وغيرهم وكان مع سلمة أخيه تغلب وائل وغيرهم وكانت الوقعة في الكُلاب وهو بين البصرة والكوفة واشتد القتال بينهم ونادى منادي شراحيل من أتاه برأس أخيه سلمة فله مائة من الإبل ونادى منادي سلمة من أتاه برأس أخيه شراحيل فله مائة من الإبل فانتصر سلمة وتغلب على شراحيل وبكر وانهزم شراحيل وتبعته خيل أخيه ولحقوه وقتلوه وحملوا رأسه إلى سلمة. ويوم الكلاب الثاني لبني تميم، وبني سعد، والرباب. ينظر: العمدة لابن رشيق ١٦٨/٢، الأغاني للأصفهاني ٢٢٩/١.

(٣) أخرجه الترمذي في السنن كتاب اللباس باب ما جاء في شد الأسنان بالذهب ٢٤٠/٤ رقم (١٧٧٠)، وأبو داود في كتاب الخاتم باب ما جاء في ربط الأسنان بالذهب ١٤٨/٤ رقم (٤٢٣٤) وحسنه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود (٤٢٣٤).

(٤) سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية لمحمد يسري إبراهيم ص ٢١٥.

(٥) ينظر في شرحها: الأشباه والنظائر للسبكي ٤٨/١، وشرح القواعد الفقهية للزرقا ١١١/١.

(٦) ينظر في شرحها: الأشباه والنظائر لابن نجيم ٧٢/١. شرح القواعد للزرقا ١٧٩/١.

(٧) نقل الأعضاء وزرع الأعضاء البشرية وعمليات نقل الأعضاء البشرية، لسطحي ص ٩٨.

الدليل الرابع: خرَّج أصحاب هذا القول ما ذهبوا إليه، على عدة نصوص للفقهاء تؤيد مذهبهم، ومن ذلك ما ذكره بعض الفقهاء، من جواز شق بطن الميت لاستخراج جوهرة الغير إذا ابتلعها الميت[١]، وجواز شق بطن الميتة لاستخراج جنين حي[٢].

فإذا كان الفقهاء قد أجازوا ما ذكر، فمن باب أولى جواز أخذ عضو، أو جزء منه، من إنسان ميت، لنقله إلى جسم إنسان حي، حفاظًا على حياته، أو صحته؛ لأن المحافظة على الأبدان مقصود أصلي، والمحافظة على الأموال مقصود تبعي للإنسان[٣].

القول الثاني:

لا يجوز نقل الأعضاء الآدمية من جثة الميت، وبه قال جمع من الفقهاء المعاصرين[٤].

الأدلة:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩].

وجه الاستدلال: أن في التصرف في جثة الإنسان بالنقل منها للغير، تغييرًا لخلق الله، الوارد في هذه الآية، مما يدل على تحريمه.

الدليل الثاني: ما ورد في السنة، من أحاديث النهي عن المثلة، وقد سبق سردها واستقصاؤها[٥].

(١) حاشية ابن عابدين ٢/٢٣٨، شرح مختصر خليل للخرشي ٢/١٤٥، المجموع للنووي ٥/٢٦٣، المغني لابن قدامة ٢/٢١٦.

(٢) المصادر السابقة.

(٣) بحث في مجلة دراسات بعنوان (حكم التشريح وجراحة التجميل في الشريعة الإسلامية) المجلد الثاني عشر، العدد الثالث، ص ١٤٥.

(٤) نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي لعبدالسلام السكري ص ١٠٦، والحكم الشرعي في مسألة نقل وزراعة الأعضاء، وهو بحث منشور في مجلة اللواء الإسلامي بتاريخ ٢٦ يناير سنة ١٩٨٧م، والإمتاع والاستقصاء لأدلة التحريم لنقل الأعضاء لحسن السقاف ص ٢٦٦.

(٥) مبحث التمثيل بجثة الإنسان في الحروب.

وجه الاستدلال: دلت تلك الأحاديث على حرمة التمثيل بالجثث، فيدخل في عمومها نقل الأعضاء من تلك الجثث إلى أجسام الأحياء فيكون مُحرّمًا كما سبق ترجيحه[١].

ويمكن مناقشة ذلك: بأن القاعدة عند تعارض المفاسد مراعاة أعظمها ضررًا بارتكاب أخفها، وهنا يوجد لدينا مفسدة التمثيل بجثة الميت وهي مقابلة لمفسدة هلاك المريض ومعاناته، فارتكاب أخف الضررين يكون بنقل العضو من الميت إلى الحي فنكون قد راعينا الضرر الأعظم وهو أن يكون لدينا جثتين لميتين بدلًا من واحد.

الدليل الثالث: حديث عبدالله بن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إلى اليمن قال: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب، فليكن أول ما تدعوهم إليه عبادة الله، فإذا عرفوا الله، فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في يومهم وليلتهم، فإذا فعلوا، فأخبرهم أن الله فرض عليهم زكاة تؤخذ من أموالهم، وترد على فقرائهم، فإذا أطاعوا بها فخذ منهم، وتَوَقَّ كرائم أموال الناس»[٢].

وجه الدلالة: دل الحديث على وجوب اتقاء نفائس أموال الناس عند أخذ الزكاة، فكذلك يجب اتقاء أعضاء الموتى وعدم نقلها من باب أولى لأن حرمة المال أقل من حرمة النفس[٣].

ويمكن أن يناقش: بأن كرائم الأموال تقبل بإذن مالكيها، فكذلك نقل الأعضاء.

الدليل الرابع: خرّج هؤلاء قولهم بالتحريم على عدة نصوص للفقهاء السابقين[٤].

منها: ما ذكره ابن قدامة في المغني قال: "فإن لم يجد المضطر شيئًا لم يبح له أكل بعض أعضائه، وإن لم يجد إلا آدميًا محقون الدم لم يبح قتله إجماعًا، ولا إتلاف

(١) مبحث التمثيل بجثة الإنسان في الحروب.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب لا تؤخذ كرائم الناس في الصدقة ٢/٥٢٩ رقم (١٣٨٩).

(٣) نقل الأعضاء الآدمية للسكري ص ١١٨

(٤) وهي كثيرة، انظر: حاشية ابن عابدين ٥/٢١٥، بلغة السالك للصاوي ١/٤٢٣، المجموع للنووي ٩/٤٥.

عضو منه مسلمًا كان أو كافرًا، لأنه مُثلة، فلا يجوز أن يُبقي نفسه بإتلافه، وهذا لا خلاف فيه، وإن وجد معصومًا ميتًا لم يبح أكله"[1].

ووجه التخريج: أن هذا النص المنقول وغيره في مسألتنا، يفيد اتفاقهم على تحريم الانتفاع بأعضاء الميت، ولو كان كافرًا في حالة اضطرار، فكيف بغيرها؟! والتمثيل بالجثة، هو الوسيلة الوحيدة لنقل الأعضاء، فتكون محرّمة أيضًا.

ويمكن مناقشة ذلك: بأن النصوص التي نقلوها عن الفقهاء عامة، وهناك نصوص عنهم أقرب وأخص بمسألتنا هذه، فأولى أن يخرج عليها.

ومنها: أن بعض الفقهاء، قد أجازوا شق بطن الميت لاستخراج مال بلعه، وأجازوا شق بطن الميتة لاستخراج جنين تُرجى حياته، وأجاز الشافعية وصل العظم المنكسرة بعظم يؤخذ من جثة إنسان ميت[2].

فالتخريج على هذه النصوص أولى مما خرج عليه المانعون من نقل الأعضاء والله أعلم.

القول الثالث:

التفصيل: فيحرم نقل الأعضاء من جثة المسلم، ويجوز نقلها من جثة الكافر، وهذا قول لبعض الفقهاء المعاصرين[3].

واستدل من ذهب إلى هذا القول بالآتي:

الجمع بين أدلة المانعين والمجيزين، فتُحمل أدلة القائلين بالجواز على وجوه الحاجة التي تبلغ الضرورة وما في حكمها، وندفع تلك الضرورة بإجازة نقل الأعضاء من جثث الأموات من الكفار، وهذا إعمال للدليل المخالف، ولأن تعذيب الكافر في الآخرة مقصود شرعًا، فأخذ شيء من جثته لسد حاجة مسلم لا حرج فيه.

(١) المغني لابن قدامة ٩/٣٣٥.

(٢) المجموع للنووي ٥/٢٦٣.

(٣) كالشيخ الدكتور محمد المختار الشنقيطي في كتابه أحكام الجراحة الطبية ص ٣٨٩.

ونحمل أدلة المانعين على نقل الأعضاء من جثة الميت المسلم، فيجب البقاء عليه حتى يوجد الدليل الموجب للعدول والاستثناء[١].

الترجيح:

الذي يظهر لي أن الراجح هو القول الأول، وهو جواز نقل عضو من جثة الميت إلى حي يستفيد منه، فأدلة الجواز قوية، وأدلة المانعين عامة، مُجاب عنها[٢].

ويجب على الباحث في مثل هذه المسألة، أن يُعمّق النظر في أحكام هذه الشريعة المباركة، في أبواب الضرورات، وأيّة ضرورة أعظم من ضرورة استنقاذ حياة الإنسان من الموت؟! واستنقاذ صحته من التدهور والعذاب المستمر؟!.

لكن يجب مراعاة الآتي في هذا الشأن:

١. حرمة جثة الميت المسلم، فأرى أنه يجب تقديم محاولة النقل من جثة الميت الكافر أولًا، فإن لم توجد جاز النقل من جثة ميت مسلم.

٢. يحرم نقل عضو من جثة ميت مسلم، إلى إنسان كافر، فإن ذلك العضو المنقول يكون خبيثًا، كالمسلم المرتد عن دينه، يزول عنه الطيب بكفره وردته، كما أنه لو انتقل عضو الكافر إلى المسلم صار له الطيب بالانتقال[٣].

٣. مراعاة ضوابط وشروط نقل الأعضاء، فقهيًا، وطبيًا، وليس هذا مجال بحثها بل المقصود الإشارة إليها، وهي موجودة في مظانها[٤].

(١) المصدر السابق.

(٢) ينظر للمزيد من بحث هذه المسألة: أحكام التصرف بجثة المتوفى في الفقه الإسلامي لرقية عرار (ص ١٥١).

(٣) فتاوى نور على الدرب، لسماحة الشيخ ابن باز رَحِمَهُ ٱللَّهُ ١٨٩٧/٤.

(٤) ينظر في ذلك: غرس أعضاء الإنسان الميت للإنسان الحي للقضاة ص ١٣٤، الموقف الفقهي والأخلاقي للبار ص ١٧٩، والأحكام الشرعية للأعمال الطبية لشرف الدين ص١٣٧و ١٤٠ و ١٥٤.

المطلب الثاني

التمثيل بجثة الميت لغرض التشريح الطبي

إن للتشريح علاقة أصيلة ببحثنا هذا، ذلك أنه لا يتم إلا بالتمثيل بجسد الميت، ولذلك كان من المناسب بحث علاقته بالتمثيل المُحرّم.

فالتشريح في اللغة: الفصل والقطع ومنه تشريح اللحم وهو قطعه عن العظم قطعًا وترقيقه حتى يشفّ[١].

وفي الاصطلاح الطبي: فصل بعض الجثة عن بعض للفحص العلمي[٢]. أو يقال هو علم يبحث في بنيان الجسم وعلاقة أعضائه بعضها ببعض[٣].

وله أنواع كثيرة، منها:

التشريح التعليمي، يتعلم الطلاب به تركيب الجسم وأعضاءه، والتشريح المرضي لتشخيص أسباب الوفاة ومعرفة العلاقة بين الأمراض، والتشريح الجنائي عند الاشتباه في جريمة، والتشريح لغرض الانتفاع بأعضاء الجثة كأخذ كلية أو غيرها[٤].

وقد اختلف الفقهاء في حكم التشريح على قولين:

القول الأول:

أنه من التمثيل المُحرَّم، فلا يجوز تشريح جثة الإنسان، وهذا قول جماعة من الفقهاء المعاصرين[٥].

(١) انظر: لسان العرب لابن منظور ٤٩٧/٢ مادة شرح، الصحاح للجوهري ٤٠١/٢ مادة (شرح).
(٢) انظر: المعجم الوسيط للزيات وآخرين ٤٧٧/١.
(٣) الموسوعة الطبية الفقهية لأحمد كنعان ص ١٩٩.
(٤) علم التشريح عند المسلمين للدكتور البار ص ٦٩، شفاء التباريح في حكم التشريح لليعقوبي ص ٨٩.
(٥) قضايا فقهية معاصرة للسنبهلي ص ٦٦، والامتاع والاستقصاء لأدلة تحريم نقل الأعضاء للسقاف ص ٢٧-٢٨.

الأدلة:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وجه الدلالة: أن الآية تدل على تكريم الله تعالى للإنسان، وهذا التكريم يشمل الإنسان حيًّا وميتًا، وفي التشريح إهانة لجثته وهي مُحرّمة شرعًا، فيكون التشريح محرمًا(١).

ويمكن مناقشة ذلك: بأنه لا منافاة بين التكريم الإنساني، والتشريح الجثماني، إذا تم ذلك باحترام لهذه الجثة، وأعيد كل شيء إلى موضعه، ثم دُفن بعد ذلك. فنجمع بين تكريم الجثة ومصالح التشريح العديدة(٢).

الدليل الثاني: ما سبق من أدلة تحريم التمثيل بجثة الميت، وما جاء من النهي الصريح عنه.

وجه الدلالة: أن تشريح جثة الإنسان، هو عين التمثيل الذي جاء النهي عنه، وإذا نهينا عن تشويه جثث الأعداء في الحروب، فأولى أن ننهى عن تشويه جثة الميت المسلم بالتشريح(٣).

ويمكن مناقشة ذلك: بأنه قد جاء ما يخصص هذه الأحاديث عند الحاجة، ومن ذلك:

١. ما ورد من إباحة التمثيل بجثث القتلى قصاصًا، لما فيه من المصلحة العامة، وهي زجر الظلمة عن الاعتداء على الناس، وكذلك التشريح فيه مصلحة عامة للمجتمع، فجاز مع أن فيه مثلة(٤).

(١) الامتاع والاستقصاء للسقاف، ص ٢٨، أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي ص ١٧٤.

(٢) بحث حكم تشريح جثة المسلم، لهيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، في مجلة البحوث الإسلامية، المجلد الأول ص ١٥٠٧.

(٣) قضايا فقهية معاصرة للسنبهلي ص ٦٤.

(٤) أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي ص ١٧٨، حكم تشريح الإنسان للقصار ص ٢٧٦.

٢. أنه قد قطع النبي ﷺ أيدي العرنيين، وأرجلهم، وسمل أعينهم، وتركهم في الحرة حتى ماتوا[١].

٣. في آية الحرابة أمر الله تعالى بتقطيع أيدي المحاربين وأرجلهم من خلاف كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

الدليل الثالث: أن الشريعة كرمت الإنسان حيًا وميتًا، فأولى لها أن تمنع تشريح جثة المسلم تكريمًا له[٢].

وكذلك، فإن في تشريح جثة الميت إهانة له، ولأهله من الأحياء، كما في الحديث «لا تسبوا الأموات فتؤذوا الأحياء»[٣]، فإذا كان السب والشتم للميت يؤذي أهله، فكيف التشريح والتمثيل؟! فهو مُحرّم من باب أولى[٤].

الدليل الرابع: أن بعض الفقهاء من الحنفية والمالكية قد منعوا شق بطن الميت لاستخراج المال، أو شق بطن الميتة لاستخراج الجنين الحي لأنه عادة لا يعيش وحياته مشكوك فيها، فلا معنى لانتهاك حرمة الميت، والتمثيل به لأمر مشكوك فيه[٥]، فإذا منعوا شق بطن الميت لإخراج المال، وهو قوام الحياة، أو شقه لإخراج الجنين مع وجود مصلحة ضرورية، فلأن يمنع التشريح من باب أولى[٦].

(١) أخرجه مسلم في كتاب المحاربين والقصاص والديات، باب حكم المحاربين ١٢٩٦/٣ رقم (١٦٧١).

(٢) فقه القضايا الطبية المعاصرة للقره داغي والمحمدي ص ١٥٩.

(٣) أخرجه الترمذي في أبواب البر والصلة باب ما جاء في الشتم ٣٥٣/٤ رقم (١٩٨٢)، وصححه الألباني كما في السلسلة الصحيحة برقم (٢٣٧٩).

(٤) حكم تشريح الإنسان بين الشريعة والقانون للدكتور عبدالعزيز القصار، مجلة الحقوق، العدد الرابع، مجلد ٢٢ ص ٢٦٨.

(٥) فتح القدير لابن الهمام ١٤٢/٢، المجموع للنووي ٢٦٣/٥، كشاف القناع للبهوتي ١٤٦/٢.

(٦) فقه القضايا الطبية المعاصرة للقرة داغي والمحمدي ص ٥٢٠.
وينظر للمزيد في هذه المسألة: أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي ص ١٧٦، حكم تشريح الإنسان للقصار ص ٢٦٧، والإمتاع والاستقصاء ص ٢٨.

ويجاب عنه: بعدم التسليم لأنه استدلال بمحل النزاع، فقد عارض كثير من الفقهاء هذا القياس وقالوا: بجواز شق بطن الميت لضرورة تدعو إليه، فسقط استدلالهم بذلك[١].

القول الثاني:

جواز تشريح جثث الموتى والتمثيل بهم للضرورة والحاجة، وبه أخذ كثير من الهيئات والمجامع الفقهية المعاصرة[٢].

الأدلة:

الدليل الأول: من القياس، فكما يجب شق بطن الميتة لاستخراج ولدها الذي ترجى حياته لما في ذلك من إحياء للنفس وحفظ حياتها، فيقاس عليه شق بطن الميت، وتشريحه للتعرف على المرض وآثاره، أو لدواعي الجريمة، أو لما يمكن أن يضطر إليه في التعلم، والتعليم من التشريح[٣].

الدليل الثاني: أن مصالح التشريح للجثة تربو على مفاسده، وهي مصالح تعود على المجتمع بحفظ نفوسهم، وأموالهم، ومصالح الأحياء مقدمة على مفاسد انتهاك حرمة الموتى؛ لأنها منها، والقاعدة تقول: (إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضررًا).

كما أن مصالح الامتناع عن التشريح، مصالح خاصة، متعلقة بالميت وحده، وإذا تعارضت مصلحتان قدمت المصلحة العامة، وهي هنا متمثلة في التشريح[٤].

(١) فقه القضايا الطبية للقرة داغي والمحمدي ص ٥٢٣.

(٢) كمجمع الفقه الإسلامي في قراره رقم ٤٧ بتاريخ ١٣٩٦/٨/٢٠هـ، ولجنة الإفتاء بالأردن بتاريخ ١٣٩٧/٥/٢٠ه، ولجنة الإفتاء بالأزهر بتاريخ ١٩٧١/٢/٢٩م، والقرار منشور في مجلة البحوث الإسلامية العدد الرابع المجلد الأول سنة ١٣٩٨ه ص ١٥٠٩.

(٣) شفاء التباريح لليعقوبي ص ٨٩.

(٤) أحكام الجراحة الطبية للشنقيطي ص ١٧٢.

الدليل الثالث:

أن ممارسة الطب والجراحة فرض كفاية، ولا بد لذلك من معرفة الأعضاء، وأماكنها علميًا وواقعًا، وهذا لا يمكن إلا بالتشريح، وعليه؛ فيكون التشريح مشروعًا، بل واجبًا في بعض الحالات، فإن القاعدة تقول: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب)[1].

الترجيح:

الراجح هو القول الثاني القائل بجواز التشريح، وإن كان نوعًا من التمثيل بجثث الأموات؛ إلا أن النهي عن التمثيل بجثث الأموات معروف الحكمة، وهي حفظ حرمة الميت من الانتهاك لغير مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة، كما في إغاظة الكفار، والنكاية بهم، فقد أجازه كثير من الفقهاء، كما سبق بحثه.

فكيف وقد غدا التشريح من المصالح العامة في وقتنا هذا، وقد استنقذت نفوس كثيرة، واكتشفت أمراض فتاكة، بسبب علم التشريح والتقدم فيه.

فالراجح أن التشريح جائز، وأنه مُثلة مُرخَّص فيها، لمجموع القواعد والمقاصد الكلية للشريعة ولكن بشروطه وضوابطه التي ذكرها أهل الاختصاص[2]، والله أعلم.

(١) حكم تشريح الإنسان للقصار ص ٢٧٤، والأحكام الشرعية للأعمال الطبية لشرف الدين ص ٦٢.

(٢) ينظر في ذلك: حكم التشريح وجراحة التجميل للسرطاوي ص ١٤٦، ومدى مشروعية الانتفاع بأعضاء الآدمي لحمدان ص ٤٣، ومدى مشروعية نزع وزرع الأعضاء البشرية للوحيدي ص ٤٣٩.

المبحث الرابع
التمثيل بالتحريق

إن من العادات المتوارثة في بعض البلدان، عادة حرق جثث الأموات، ولا تزال مشهورة في بعض البلدان إلى يوم الناس هذا.

ويفعل ذلك بعضهم وسط احتفالات وزينة تجمع المئات، ويصنع لها مراسم خاصة، فيوضع الميت في تابوت ويتم حرقه، ويزين التابوت بألوان جميلة، وبعد الحرق يُجمع الرماد، ويلقونه في النهر، اعتقادًا منهم بأن الحريق هو روح الإرادة الحرة، ويساعد على إعادة الموتى[1].

ولقد تأثر بعض المسلمين بسبب اختلاطهم وانفتاحهم على الأمم الأخرى من الفرس والرومان وغيرهم، فدخلت عليهم عقائد لم تكن في دينهم ولا سنة نبيهم محمد ﷺ، ومن ذلك حرق جثث الموتى، فقد حصل في بلاد الإسلام وبين المسلمين شيء من ذلك[2].

وقد وفدت هذه العادة على بعض المسلمين من الهندوس والبوذيين وعامة الوثنيين من الهنود وغيرهم، وهم أخذوها عن الإغريق والرومان القدامى، الذين كانوا يعتقدون أن إحراق الجثة يطهر الروح ويحررها من شكلها الأرضي.

ولم يكن إحراقها شائعًا في البلدان النصرانية، حتى القرن التاسع عشر الميلادي.

(١) هذه من عقائد أهل الضلال والكفر بالله، وهي عقيدة تناسخ الأرواح، وأن الروح تنتقل إلى شخص آخر بعد خروجها من جسد صاحبها وموت بدنه.
ينظر: عقيدة الدروز عرض ونقض لمحمد أحمد الخطيب ص٢٣٨-٢٤٠، ودائرة المعارف الإسلامية ٢١٧/٩.

(٢) الكامل في التاريخ لابن الأثير ١٣٥/١١- ١٦٥، الحوادث الجامعة لابن الفوطي ١٨٥، تاريخ العراق للعزاوي ١٣/٧، المنتظم لابن الجوزي ١٦٣/٦.

وسبب دخول النصارى في هذا الأمر، هو الاهتمام باستخدام الأرض، وتزايد المعارضة للكنيسة، وأول محرقة قانونية للجثث، تم افتتاحها في ميلانو بإيطاليا، عام ١٨٧٦م[١].

وسوف نتكلم على حكم التمثيل بجثة الميت بحرقها، في المطلبين التاليين:

المطلب الأول
تحريق جثة الميت لمصلحة

صورة المسألة:

يحصل في الحروب الكبيرة بين الدول، وكذلك في الكوارث الطبيعية (الأعاصير والزلازل، والطاعون)، وكثرة الفتن، واختلاف الرأي في بعض المجتمعات، حصول وفيات بأعداد كبيرة، قد تكون بالآلاف، أو بالملايين، فينتج عن ذلك انتشار أوبئة وأمراض، يستعصي علاجها، ويتضرر منها الكثير من الناس، فهل يجوز حرق جثث أولئك الأموات دفعًا لضرر انتشار الأوبئة؟

من المعلوم، أن هذه الجثث إن كانت لمسلمين، فالواجب تجهيزها، والصلاة عليها، ودفنها لأجل حرمة المسلم، كما جاءت به النصوص الكثيرة التي تبين طريقة التعامل مع جثة الميت المسلم[٢].

وإن كانت الجثث لكفار، فإنه لا حرمة لقتلى الكفار في الحروب في الإسلام، فلا يجب على المسلمين دفن قتلى المحاربين من الكفار، بل نص بعض الفقهاء على أن الحربي لا يجب دفنه؛ بل يُترك في الصحراء إلا أن يُتأذى به[٣].

(١) المصدر مواقع على الشبكة العنكبوتية منها على سبيل المثال:
https//:ar.wikipedia.org/wiki%/D8%AD%D8%B1%D9%82%_D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%AA%D9%89

(٢) ينظر: البحر الرائق ٢/١٨٤، الذخيرة للقرافي ٢/٤٤٥، الإقناع للشربيني ١/١٩٩، الإنصاف للمرداوي ٢/٤٦٧.

(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ١٢/١٥٣.

ومفهوم ذلك، أن قتلى العدو في الحروب، يُتركون في العراء، ولا يدفنون؛ إلا إذا حصل التأذي من روائحهم، فإذا حصل ذلك، فإنهم يدفنون، دفعًا للضرر عن ساكني ذلك المكان، وعن المارين به، فإن بقاء الجثث في العراء مما ينفر الناس، ويوقع الضرر بالمارة، وتتعرض جثث هؤلاء القتلى للفسخ وانتشار الروائح العفنة منهم.

الأدله:

قصة طرح القتلى من المشركين في قليب بدر، فعن عبدالله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: بينما رسول الله ﷺ ساجد، وحوله ناس من قريش، إذ جاء عقبة بن أبي معيط بسلا جزور، فقذفه على ظهر رسول الله ﷺ، فلم يرفع رأسه، فجاءت فاطمة، فأخذته عن ظهره، ودعت على من صنع ذلك، فقال: «اللهم عليك الملأ من قريش: أبا جهل بن هشام، وعتبة بن ربيعة، وعقبة بن أبي معيط، وشيبة بن ربيعة، وأمية بن خلف، وأبي بن خلف»، قال: فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر فألقوا في بئر، غير أن أمية أو أبيًا تقطعت أوصاله فلم يُلقَ في البئر[1].

وجه الدلالة: أنه ﷺ أمر بطرحهم في قليب بدر، حتى لا يتأذى الناس بنتن روائح جيفهم، وفي هذا دلالة على مشروعية مواراة جثث الأعداء عن ظاهر الأرض، ولو بإلقائهم في الآبار.

فلو حصلت كارثة ذهب ضحيتها عدد كثير، وتعذر دفنهم، أو مواراتهم عن ظاهر الأرض، وكان في بقائهم على هذه الصفة ضرر على الأحياء، بتقرير أهل الخبرة في هذا المجال، فلا حرج في إحراقهم، حفظًا لسلامة الآخرين، ودفعًا للضرر عنهم.

وهذا هو المتفق مع مقاصد الشريعة الإسلامية، وقواعدها الحكيمة، ومن ذلك:

١. أن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح[2]: وما يندرج تحت هذه القاعدة الكلية، فكلها تدل على حكم مسألتنا، فإن بقاء الجثث متراكمة في العراء،

(١) سبق تخريجه.

(٢) ينظر شرحها في: القواعد الفقهية للزحيلي ١/٢٣٨.

لا بد وأن يتسبب بأمراض وحشرات، بل وربما تسبب بطاعون وتلويث للهواء من كثرة الجثث، ومن أيسر السبل للتخلص من كل تلك المفاسد و أنفعها، أن تُحرق تلك الجثث، بطرق آمنة، يأمن الناس فيها من تلك المفاسد.

٢. الضرر يزال[(١)]: فإن بقاء تلك الجثث متراكمة، ضرر عام على كل من يسكن تلك الناحية، أو له مصلحة فيها تضطره أن يمر عندها، وهذا الضرر يتمثل فيما أسلفنا من الروائح، والأمراض، وغيرها من الأضرار، فتدل القاعدة الفقهية على إزالة هذا الضرر بما يمكن إزالته به، ومن ذلك حرق تلك الجثث بطرق آمنة. والله أعلم.

المطلب الثاني
وصية الإنسان بتحريق جثته بعد وفاته

من العادات المعروفة في بعض المجتمعات والدول، أن من يحس بدنو الأجل، يوصي بحرق جثته بعد وفاته، فربما أوصى شخصًا معينًا للقيام بذلك، ويوجد في بعض الدول أماكن خاصة لحرق الجثث، وجهات تقوم بتنظيم هذا الأمر، وهو ما سنبحثه في هذه المسألة.

صورة المسألة:

أن يوصي الميت ورثته أو جهة معينة بتحريق جثته بعد وفاته، أو يكون حرق الجثة عادة في ذلك المجتمع، فهل يُعدّ هذا من التمثيل بالجثث المحرم شرعًا؟

حكم المسألة:

الوصية بحرق الجثة بعد الموت لا يجوز، لأن حرق الجثة محرم، ولا تجوز الوصية بمحرم، بل الواجب هو دفن جثة الميت لا إحراقها[(٢)].

(١) شرح القواعد الفقهية للزرقا ١/١٧٩، القواعد الفقهية للزحيلي ١/٢١٠.

(٢) حاشية الطحطاوي على الدر المختار ١/٣٨٣، المدخل لابن الحاج ٣/٢٤٢، نهاية المطلب =

الأدلة:

الدليل الأول: قول الله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُۥ نَفْسُهُۥ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُۥ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَٰوَيْلَتَىٰٓ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا ٱلْغُرَابِ فَأُوَٰرِىَ سَوْءَةَ أَخِى ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ ٱلنَّٰدِمِينَ﴾ [المائدة: ٣٠-٣١].

وجه الدلالة: أن الله كرم الإنسان بعد موته، بمواراته في الأرض، ولو كان هناك طريقة أخرى يريدها، ويحبها سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى للميت غير المواراة في الأرض، لوجه بها القاتل بعد أن قتل أخاه.

الدليل الثاني: قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠].

وجه الدلالة: أن الآية دلت على أن الله تعالى قد كرّم الإنسان حيًا، وكرمه ميتًا، ومن هذه الكرامة مواراته، وستره في الأرض التي خلقه الله منها، كما قال تعالى: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَٰكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ﴾ [طه: ٥٥]؛ فبهذا أصبح دفن الميت في الأرض عملًا من أعمال الفطرة، وحكمًا كليًا، نص الله عليه في كتابه، ودل على كرامته للإنسان، ثم بينت السنة النبوية هذه الكرامة، في أحاديث عدة، منها الدليل الآتي.

الدليل الثالث: حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أن النبي ﷺ قال: «كسر عظم الميت ككسره حيًا»[1].

وجه الدلالة من الحديث: أنه فيه الدلالة على أنه يحرم حرق الحي، وعليه، فإنه يحرم كذلك حرق جثة الميت، وذلك لتساويهما في الحرمة، كما دلّ على ذلك هذا الحديث.

= للجويني ٧/ ٢٧٤، كشاف القناع للبهوتي ٢/ ١٤٢، نيل الأوطار للشوكاني ٤/ ٥٧.

(١) سبق تخريجه.

الدليل الرابع: عن عبدالله بن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه»[(١)].

وجه الدلالة: دل الحديث على أن الميت يعذب في قبره ببكاء أهله عليه، إذا أوصى بذلك، كما ذكر بعض الفقهاء، فالوصية بالبكاء على الميت حرام، لا يجوز فعله، وإن أوصى به الميت[(٢)]، فكذلك التحريق يحرم ولو أوصى بذلك، بجامع أن كلًّا منهما وصية بمحرم.

الدليل الخامس: سنة رسول الله ﷺ الفعلية في دفن موتى المسلمين، في وقائع كثيرة لا تعد ولا تحصى[(٣)]، واستمرار عمل الأمة على ذلك على مدى القرون، كل هذا يدل دلالة قاطعة، على وجوب دفن الميت من المسلمين، وعدم حرقه[(٤)].

وعليه، فإن حرق جثة الإنسان، مثلة حرام إلى يوم القيامة، بدلالة القرآن الكريم، والسنة النبوية، ومن أوصى بذلك، فقد ارتكب محرمًا، وظلم نفسه؛ لأن الوصية لا تجوز إلا إذا كانت موافقة لأحكام الشرع، وعلى الموصى ألا ينفذ وصية حرامًا، وإلا أصبح مع الموصي في الإثم سواء. والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز باب البكاء عند المريض ٤٣٩/١ رقم (١٢٤٢)، ومسلم في كتاب الجنائز باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه ٤٤/٣ رقم (٢١٩٧).

(٢) ينظر: التنوير للصنعاني ٤١٦/١٠، نيل الأوطار للشوكاني ١٥٥/٤.

(٣) ينظر من الأحاديث في ذلك: مسند الإمام أحمد ٣١٢/١٩ رقم (١٢٣٠٠)، سنن أبي داود باب في الشهيد يغسل ١٦٤/٣ رقم (٣١٣٧)، وغيرها من كتب الحديث.

(٤) ممن نقل الإجماع على وجوب دفن الموتى: ابن القطان الفاسي في الإقناع ١٨٨/١، وابن المنذر في الإجماع ٤٤/١

المبحث الخامس
أثر التمثيل بجثة الإنسان

إن جسد الميت له حرمة يجب أن تُصان، فيحرم التعدي على جثة الميت، كحرمة التعدي على بدن الحي، فمن تعدى على جثة الميت بالتمثيل به بقطع أو غيره، فقد نقل غير واحد من الفقهاء الاتفاق على أنه آثم(١).

ولا فرق في حرمة الاعتداء على جسد الميت وعظامه بين مسلم وكافر، قال ابن عابدين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "عظم الذمي يُحترم، فلا يُكسر إذا وجد في قبره؛ لأنه كما حَرُم إيذاؤه في حياته لذمته، وجبت صيانة نفسه عن الكسر بعد موته"(٢).

وقال ابن حزم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأما جلد الإنسان، فقد صح نهي رسول الله ﷺ عن المثلة، والسَّلخ أعظم المثلة، فلا يحل التمثيل بكافر، ولا مؤمن، وصح أمره ﷺ بإلقاء قتلى كفار بدر في القليب، فوجب دفن كل ميت كافر ومؤمن"(٣).

بل حرم طائفة من الفقهاء، أكل عضو من الميت، لينقذ به الحي نفسه من الهلكة(٤).

وجاءت فتاوى العلماء، والمجامع العلمية تنادي باحترام جثث الموتى، وعدم ابتذالها، أو الاعتداء عليها(٥).

(١) شرح الزرقاني على الموطأ ١١٢/٢، التمهيد لابن عبدالبر ١٤٤/١٣.

(٢) انظر: حاشية ابن عابدين ٢٤٦/٢.

(٣) انظر: المحلى لابن حزم ١٣٣/١.

(٤) ينظر في ذلك: الفتاوى الهندية ٣٥٤/٥، التاج والإكليل لابن المواق ٧٧/٣، شرح مسلم للنووي ١٠٣/١٤، والإنصاف للمرداوي ٣٧٦/١٠، المحلى لابن حزم ١٠٥/٦.

(٥) الفتاوى الإسلامية لدار الإفتاء المصرية المجلد السابع ص ٢٥٥٢ والمفتي هو الشيخ حسن مأمون، وأيضًا فتوى الشيخ محمد خاطر في نفس المجلد ص ٢٥٠٥، وفتاوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بتاريخ ١٣٩٦/٨/٢٠هـ فتوى رقم (٤٧).

وقد نص الفقهاء على تحريم بيع الأعضاء الآدمية، وأنه لا يجوز أن تكون محلًا للحقوق المالية[1]، فثبت بذلك، أن من يقوم بالتمثيل بجثث الأموات، بأية طريقة كانت، أنه فعل أمرًا محرمًا، وهو آثم بفعله، ولا يستثنى من ذلك؛ إلا ما استثناه الدليل الشرعي، كما سبق بيانه في المباحث السابقة.

وأما من جهة الضمان:

فإنه إذا قام شخص بانتهاك حرمة الميت بقطع عضو منه، أو بتحريقه، دون مسوغ شرعي، فهل يستحق القصاص في النفس أو فيما دونها؟

إن الميت كما سبق أن فصّلنا، قد يكون ميتًا دماغيًا، وقد يكون ميتًا كليًا، وسنتكلم عن كلتا الحالتين فيما يلي:

١. أما من مات دماغيًا، فقد رجحنا أنه يُحكم بحياته، ولا يُعد ميتًا، ما دامت أعضاؤه حية ويتنفس طبيعيًا، وقلبه ينبض، ولو كان تحت جهاز الإنعاش الصناعي كما رجحناه، ويخرجَّ هذا على حال من يكون في نزع روحه، أو ظهرت عليه بعض أمارات الموت، ولم يمت فعلًا.

فلا يجوز الاعتداء على من كان في هذه الحال، بإنهاء حياته للاستفادة من أعضائه، أو لغير ذلك من الأسباب، فمن فعل ذلك، فهو قاتل عمد يستوجب القصاص، وإن اعتدى عليه فيما دون النفس، فيستوجب القصاص، إن كان على سبيل العمد، أو الدية إن كان لا يمكن القصاص، أو كان على سبيل الخطأ، كما نص على ذلك الفقهاء[2].

قال أبوبكر المقري من المالكية: "ويجب القصاص بقتل المريض الذي أشرف على الموت، ولو بضرب خفيف لا يقتل غيره، لأنه في حقه تقتل غالبًا، وإن

(١) بحث حكم بيع الأعضاء الآدمية للدكتور محمد نعيم ياسين، منشور في مجلة الحقوق بالكويت العدد الأول سنة ١٩٨٧م ص ٢٤٥، والطب الإسلامي للدكتور محمود النسيمي ص ٤٣.

(٢) الدر المختار ٦/٥٤٤، المغني لابن قدامة ٨/٣٠٠.

انتهى إلى سكرات الموت، وإن ذهب إدراكه، وسمعه، وبصره، واختياره، وذلك لأن المريض لا يُقطع بموته عند انتهائه إلى تلك الحالة"[١].

٢. وأما التمثيل بجثة الميت بعد موته فعليًا، فإنه لا دية فيه، ولا قصاص بإجماع أهل العلم ولكن يستحق فاعله التعزير، كما نص غير واحد من الفقهاء[٢]:

قال ابن عبدالبر في تعليقه على حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مرفوعًا: «كسر عظم المؤمن ميتًا ككسره حيًّا» قال: "هذا كلام عام يراد به الخصوص، لإجماعهم على أن كسر عظم الميت لا دية فيه، ولا قود، فعلمنا أن المعنى ككسره حيًا في الإثم، لا في القود ولا الدية، لإجماع العلماء على ما ذكرت لك" ا.هـ[٣].

وإذا لم يكن فيه قود، ولا دية، فإنه يستحق التعزير الشديد، لما فيه من الاعتداء على حرمة الأموات، ويجوز لأوليائه أن يُحاموا، ويدافعوا المعتدي على جثة ميتهم.

قال المناوي رَحِمَهُ اللَّهُ: "كسر عظم المسلم ميتًا ككسره حيًا، في الإثم، وبه صرح في رواية، فلو كسر عظم ميت، أو فقأ عينه، فلا قود، بل يؤدب لجرأته على المثلة"[٤].

ومن الطرق التي يتوصل بها المعتدون إلى التمثيل بجثث الأموات: نبش القبور بعد دفن الجثث فيها، وقد حرّم الشرع نبش قبر الميت لأخذ كفنه، أو لإيذائه؛ لأن فيه هتكًا لحرمته، وذهب جمهور الفقهاء من المالكية[٥]، والشافعية[٦]، والحنابلة[٧]،

(١) انظر: إخلاص الناوي للمقري ١٦/٤.

(٢) شرح مشكل الآثار للطحاوي ٣٠٩/٣، شرح الزرقاني على الموطأ ١١٩/٢، كشاف القناع للبهوتي ١٤٣/٢. المحلى لابن حزم ٢٥١/١١.

(٣) التمهيد لابن عبدالبر ١٤٤/١٣.

(٤) انظر: فيض القدير للمناوي ٤٧٦/٢، المغني لابن قدامة ٣٠٠/٨.
وينظر أيضًا: رسالة دكتوراه بعنوان سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية للدكتور محمد يسري ص ٥٤٢- ٥٤٥.

(٥) بداية المجتهد لابن رشد ٣٣٧/٢.

(٦) المهذب للشيرازي ٢٧٧/٢.

(٧) كشاف القناع للبهوتي ١٣٩/٦.

والظاهرية[١]، وأبو يوسف من الحنفية[٢]، إلى قطع النبَّاش، إذا كان ما سرقه من الكفن يبلغ قيمته نصابًا؛ لأنه سرق مالًا من حرزه، وهو قول عامة الصحابة والتابعين، خلافا لأبي حنيفة ومحمد بن الحسن[٣]، رحم الله الجميع.

(١) المحلى لابن حزم ٣٢٩/١١.

(٢) النتف في الفتاوى للسغدي ٦٤٨/٢.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٦٩/٧، المبسوط للسرخسي ١٥٩/٩.

الخاتمة

أحمد الله تعالى على توفيقه وتيسيره بإتمام كتابة هذا البحث، وقد توصلت من خلاله إلى النتائج التالية:

١. الميت هو ضد الحي في اللغة، وفي الاصطلاح: هو من فارقت روحه بدنه.

٢. للأطباء رأيان في وقت موت الإنسان، والراجح أن ذلك يكون إذا توقف القلب والرئتان والدورة الدموية والجهاز التنفسي عن العمل توقفًا تامًا.

٣. اختلف الفقهاء المعاصرون في موت الدماغ هل يصبح به الجسد جثة؟ والراجح أنه لا يصبح به الجسد جثة.

٤. علامات تحقق الموت عند الفقهاء مختلفة عما عند الأطباء وقد ذكرتها في البحث.

٥. الفقهاء قد أجمعوا على أنه لا يحلُّ التمثيل بجثة المتوفى ابتداء.

٦. واختلفوا في درجة عدم الجواز: هل هي على التحريم أم على الكراهة؟ والراجح أنه على التحريم.

٧. اتفق الفقهاء على جواز التمثيل بجثث الموتى من الكفار معاملة بالمثل قصاصًا.

٨. اختلف العلماء في حكم نقل الأعضاء من جثة الميت إلى الإنسان الحي، والراجح هو جواز نقل الأعضاء من جثة الميت إلى جسد الإنسان الحي المضطر إلى ذلك العضو استنقاذًا لحياته أو لصحته.

٩. التشريح الطبي هو: فصل بعض الجثة عن بعض للفحص العلمي، فهو علم يبحث في بنيان الجسم وعلاقة أعضائه بعضها ببعض عن طريق القطع والفصل.

١٠. الراجح جواز التشريح، وإن كان نوعًا من المثلة بالأموات، لما فيه من المصالح الكبيرة.

١١. لو كان للقتلى من العدو قرابة من المسلمين وأرادوا أن يجهزوا جثث أقربائهم من القتلى المشركين لدفنها فلا بأس بذلك شرعًا.

١٢. لو حصلت كارثة ذهب ضحيتها عدد كثير وتعذر دفنهم أو مواراتهم عن ظاهر الأرض وكان في بقائهم على هذه الصفة ضرر على الأحياء بتقرير أهل الخبرة في هذا المجال، فلا حرج في إحراقهم حفظًا لسلامة الآخرين ودفعًا للضرر عنهم.

١٣. الوصية بحرق الجثة بعد الموت لا يجوز، لأن حرق الجثة محرم، ولا تجوز الوصية بمحرم، بل الواجب هو دفن الميت لا إحراقه.

١٤. الراجح أن من حكم الأطباء بموته دماغيًا، فإنه لا يُعدّ ميتًا شرعًا ما دامت أعضاؤه حية، ومن اعتدى عليه بالتمثيل في جسده فإنه يستحق القصاص.

١٥. الراجح أن من مات فعليًا فإنه لا دية ولا قصاص على من مثَّل بجسده، ولكن يستحق التعزير.

١٦. نص الفقهاء على تحريم بيع الأعضاء الآدمية، وأنه لا يجوز أن تكون محلًا للحقوق المالية.

١٧. لا يجوز التعدي على الميت أو على أي عضو من أعضائه إلا بما أباحته الشريعة، وهذا يشمل كل ميت مسلم وكافر.

هذا نهاية ما توصلت إليه من خلال هذا البحث.

أسأل الله تعالى أن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يغفر لنا ولوالدينا ولجميع المسلمين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا.

قائمة المصادر والمراجع

١. أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، المؤلف: محمد نعيم ياسين، دار النفائس - الأردن، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٢. إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة المؤلف: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري موافق لطبعة دار الوطن ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٣. الإجماع، المؤلف: محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، تحقيق ودراسة: د. فؤاد عبدالمنعم أحمد، الناشر: دار المسلم للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى لدار المسلم، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

٤. أحكام التصرف بالجثة في الفقه الإسلامي، لرقية أسعد عرار، رسالة ماجستير في جامعة النجاح الوطنية، كلية الدراسات العليا، في فلسطين، سنة ٢٠١٠م، بإشراف د. جمال حشاش.

٥. أحكام الجراحة الطبية والآثار المترتبة عليها المؤلف: محمد بن محمد المختار الشنقيطي الناشر: مكتبة الصحابة، جدة الطبعة: الثانية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦. الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، المؤلف: الدكتور شرف الدين أحمد، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧. إرشاد الغاوي إلى مسالك الحاوي، المؤلف أبو محمد إسماعيل الشرجي المعروف بابن المقري (ت: ٨٣٧هـ)، تحقيق نايف الربيعي، الناشر دار المنهاج، الطبعة الأولى ٢٠١٣ - ١٤٣٤هـ.

٨. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني إشراف: زهير الشاويش الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة: الثانية ١٤٠٥هـ.

٩. الاستيعاب في معرفة الأصحاب المؤلف: يوسف بن عبدالله القرطبي المحقق:

علي محمد البجاوي الناشر: دار الجيل، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٠. أسد الغابة المؤلف: علي بن أبي الكرم الجزري، عز الدين ابن الأثير الناشر: دار الفكر - بيروت عام النشر: ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١١. الأشباه والنظائر، المؤلف: زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.

١٢. الأشباه والنظائر المؤلف: تاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

١٣. الإصابة في تمييز الصحابة المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلى محمد معوض الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٥ هـ.

١٤. الأغاني، المؤلف: أبي الفرج الأصفهاني، الناشر: دار الفكر - بيروت، الطبعة الثانية، تحقيق: سمير جابر.

١٥. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، المؤلف: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)، المحقق: مكتب البحوث والدراسات - دار الفكر، الناشر: دار الفكر - بيروت.

١٦. الإقناع في مسائل الإجماع، المؤلف: علي بن محمد بن عبدالملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان (ت: ٦٢٨هـ)، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٧. الامتاع والاستقصاء لأدلة التحريم لنقل الأعضاء، المؤلف حسن بن علي السقاف، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

١٨. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل،

علي بن سليمان المرداوي أبو الحسن

١٩. زرع الأعضاء في الشريعة الإسلامية، المؤلف محمود علي السرطاوي، العدد الثالث، الجزء (١١) سنة ١٩٨٤م.

٢٠. حقيقة الموت والحياة في القرآن والأحكام الشرعية، المؤلف: الدكتور توفيق الواعي، منشور في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الثالث، الجزء الثاني، ١٩٨٧م

٢١. نهاية الحياة، المؤلف الدكتور محمد الأشقر، مجلة المجمع العدد الثالث، سنة ١٩٨٧م.

٢٢. البحر الرائق شرح كنز الدقائق المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

٢٣. بحوث فقهية معاصرة، المؤلف: محمد عبدالغفار، دار ابن حزم - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

٢٤. بداية المجتهد ونهاية المقتصد المؤلف: أبو الوليد محمد بن أحمد الشهير بابن رشد الحفيد الناشر: دار الحديث - القاهرة ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.

٢٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع المؤلف: أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٦. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير المؤلف: أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي الناشر: دار المعارف.

٢٧. التاج والإكليل لمختصر خليل، المؤلف: محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، أبو عبدالله المواق المالكي(ت: ٨٩٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

٢٨. تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري المؤلف: محمد بن جرير أبو جعفر الطبري (صلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي، (ت:

٣٦٩هـ) الناشر: دار التراث - بيروت الطبعة: الثانية - ١٣٨٧هـ.

٢٩. تاريخ المدينة لابن شبة المؤلف: عمر بن شبة (واسمه زيد) بن عبيدة البصري، حققه: فهيم محمد شلتوت طبع على نفقة: السيد حبيب محمود أحمد - جدة عام النشر: ١٣٩٩ هـ.

٣٠. التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة المؤلف: محمد بن عبدالرحمن السخاوي الناشر: الكتب العلمية، بيروت -لبنان الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

٣١. تفسير القرطبي المؤلف: محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة الطبعة: الثانية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤ م.

٣٢. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني تحقيق: حسن بن عباس بن قطب الناشر: مؤسسة قرطبة - مصر الطبعة: الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٣٣. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد المؤلف: أبو عمر بن عبد البر النمري القرطبي تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، الناشر: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب عام النشر: ١٣٨٧هـ.

٣٤. التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِير، المؤلف: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، المعروف كأسلافه بالأمير (ت: ١١٨٢هـ)، المحقق: د. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، الناشر: مكتبة دار السلام، الرياض الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

٣٥. تهذيب الأسماء واللغات المؤلف: محيي الدين يحيى بن شرف النووي عناية وتصحيح: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، يطلب من: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٣٦. تهذيب التهذيب المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: مطبعة

دائرة المعارف النظامية، الهند الطبعة: الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ.

٣٧. تهذيب السنن، المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية أبو عبدالله، المحقق: إسماعيل بن غازي مرحبا، الناشر: مكتبة المعارف، سنة النشر: ١٤٢٨ - ٢٠٠٧.

٣٨. التوضيح لشرح الجامع الصحيح المؤلف: ابن الملقن عمر بن علي الشافعي المصري المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٣٩. التوقيف على مهمات التعاريف، المؤلف: محمد عبدالرؤوف المناوي، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت ، دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٠، تحقيق: د. محمد رضوان الداية.

٤٠. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المؤلف: عبدالرحمن السعدي، المحقق: عبدالرحمن بن معلا اللويحق الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

٤١. حكم التشريح وجراحة التجميل في الشريعة الإسلامية، بحث للدكتور محمود السرطاوي منشور بمجلة دراسات التابعة للجامعة الأردنية- العدد الثالث ١٩٨٤م.

٤٢. الثقات المؤلف: محمد بن حبان البُستي، الناشر: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند الطبعة: الأولى، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٤٣. الجامع الكبير - سنن الترمذي، المؤلف: محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (ت: ٢٧٩هـ) ، المحقق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، سنة النشر: ١٩٩٨م.

٤٤. جهاز الإنعاش وعلامة الوفاة (من كتاب فقه النوازل) ، المؤلف: بكر بن عبدالله أبو زيد، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٤٥. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، المؤلف: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، الناشر: دار الفكر.

٤٦. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، المؤلف: أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي - (ت: ١٢٣١ هـ)، المحقق: محمد عبدالعزيز الخالدي، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان، الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٤٧. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني المؤلف: علي بن محمد البغدادي، الشهير بالماوردي المحقق: الشيخ علي محمد معوض الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

٤٨. حكم الانتزاع لعضو من مولود حي عديم الدماغ، المؤلف د. بكر أبو زيد، العدد السادس المجلد الثالث، ١٩٩٠م - ١٤١٠هـ.

٤٩. حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه أو التبرع به، المؤلف محمد سيد طنطاوي، ندوة الرؤية الإسلامية الكويت ١٩٨٧م.

٥٠. حكم تشريح الإنسان بين الشريعة والقانون، المؤلف الدكتور عبدالعزيز حليفة القصار، مجلة الحقوق، العدد الرابع ١٩٩٩م.

٥١. حكم تشريح جثة المسلم، مجلة البحوث الإسلامية لهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، المجلد الأول.

٥٢. الحوادث الجامعة والتجارب النافعة في المائة السابعة، المؤلف كمال الدين أبو الفضل عبدالرزاق البغدادي (ابن الفوطي، ت: ٧٢٣هـ)، تحقيق: مهدي النجم، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

٥٣. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، المؤلف: محمد بن علي بن محمد الحِصْني المحقق: عبدالمنعم خليل إبراهيم الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٥٤. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى المعروف بشرح منتهى الإرادات المؤلف: منصور بن يونس البهوتى الحنبلى الناشر: عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٥٥. الذخيرة، المؤلف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد حجي، الناشر: دار الغرب، سنة النشر: ١٩٩٤م، مكان النشر: بيروت.

٥٦. رد المحتار على الدر المختار المؤلف: محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي الناشر: دار الفكر-بيروت الطبعة: الثانية، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٥٧. روضة الطالبين وعمدة المفتين المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي تحقيق: زهير الشاويش الناشر: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٥٨. سبل السلام، المؤلف: محمد بن إسماعيل الصنعاني، الناشر: دار الحديث.

٥٩. سرقة الأعضاء بالجراحة الطبية وأحكام القصاص المترتبة عليها في الفقه الإسلامي، المؤلف: محمد يسري إبراهيم، دار طيبة، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٦٠. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها (السلسلة الصحيحة)، المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة المعارف، سنة النشر: ١٤١٥ - ١٩٩٥.

٦١. سنن أبي داود المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني المحقق: شعَيب الأرنؤوط الناشر: دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٦٢. السنن الكبرى المؤلف: أبو عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: حسن عبدالمنعم الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٦٣. السنن الكبرى المؤلف: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي المحقق: محمد عبدالقادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦٤. سنن سعيد بن منصور المؤلف: سعيد بن منصور الخراساني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي الناشر: الدار السلفية - الهند الطبعة: الأولى، ١٤٠٣هـ -١٩٨٢م.

٦٥. سير أعلام النبلاء المؤلف: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد الذهبي المحقق: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الثالثة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٦٦. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار المؤلف: محمد بن علي الشوكاني الناشر: دار ابن حزم الطبعة: الطبعة الأولى.

٦٧. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، المؤلف: محمد بن عبدالباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر: مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٦٨. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، المؤلف: محمد بن عبدالله الزركشي، تحقيق عبدالمنعم خليل إبراهيم، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، لبنان - بيروت.

٦٩. شرح السير الكبير المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي) الناشر: الشركة الشرقية للإعلانات ١٩٧١م.

٧٠. شرح القواعد الفقهية المؤلف: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا الناشر: دار القلم - دمشق/سوريا الطبعة: الثانية، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٧١. شرح صحيح البخاري، المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك (ت: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٧٢. شرح مختصر سيدي خليل، المؤلف: محمد بن عبدالله الخرشي، دار الفكر، بيروت.

٧٣. شرح مشكل الآثار، المؤلف: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبدالملك بن سلمة الأزدي الحجري المصري المعروف بالطحاوي (ت: ٣٢١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ-١٤٩٤م.

٧٤. شفاء التباريح والأدواء في حكم التشريح ونقل الأعضاء، لإبراهيم اليعقوبي، مكتبة الغزالي، دمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.

٧٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية المؤلف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٧٦. صحيح البخاري المؤلف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي الناشر: دار ابن كثير، اليمامة - بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ - ١٩٨٧تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

٧٧. صحيح مسلم المؤلف: مسلم بن الحجاج النيسابوري المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٧٨. ضوابط نقل وزراعة الأعضاء البشرية في الشريعة والتشريعات العربية، المؤلف إسماعيل عبدالحميد، دار الفكر، القاهرة ٢٠٠٠م.

٧٩. الطب النبوي والعلم الحديث، المؤلف الدكتور محمود ناظم النسيمي.

٨٠. الطبقات الكبرى المؤلف: محمد بن سعد البغدادي المعروف بابن سعد تحقيق: محمد عبدالقادر عطا الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ.

٨١. عقيدة الدروز عرض ونقد، المؤلف محمد أحمد الخطيب، رسالة ماجستير، في كلية أصول الدين قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، بإشراف الدكتور زيد بن عبدالعزيز الفياض، الناشر: دار الأقصى دمشق، سنة النشر: ١٩٨٠م -

١٤٠٠هـ.

٨٢. علم التشريح عند المسلمين، الدكتور محمد علي البار، الدار السعودية جدة ١٩٨٩م.

٨٣. العمدة في محاسن الشعر وآدابه، المؤلف: أبو على الحسن بن رشيق القيرواني الأزدي (ت: ٤٦٣ هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر: دار الجيل، الطبعة: الخامسة، ١٤٠١هـ - ١٩٨١ م.

٨٤. عمليات زرع ونقل الأعضاء بين الشرع والقانون، المؤلف: سميرة عايد الديات، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.

٨٥. فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء في المملكة العربية السعودية، المجلد الثامن، جمع وترتيب أحمد الدويش، دار العاصمة، الرياض.

٨٦. الفتاوى الهندية في مذهب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، تحقيق الناشر دار الفكر، سنة النشر ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٨٧. فتاوى نور على الدرب، المؤلف: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، المحقق: محمد بن سعد الشويعر، الناشر: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء - المملكة العربية السعودية، سنة النشر: ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، عدد المجلدات: ٣١، رقم الطبعة: ١.

٨٨. فتح الباري شرح صحيح البخاري المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

٨٩. فتح القدير، المؤلف: كمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بابن الهمام الناشر: دار الفكر.

٩٠. الفروع وتصحيح الفروع، المؤلف: محمد بن مفلح المقدسي تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي، الناشر دار الكتب العلمية، سنة النشر ١٤١٨هـ. مكان النشر

بيروت.

٩١. الفروق اللغوية المؤلف: أبو هلال الحسن بن عبدالله العسكري حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم الناشر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر.

٩٢. فيض القدير شرح الجامع الصغير المؤلف: عبدالرؤوف بن علي المناوي القاهري الناشر: المكتبة التجارية الكبرى - مصر الطبعة: الأولى، ١٣٥٦هـ.

٩٣. القبس في شرح موطأ مالك بن أنس المؤلف: أبو بكر بن العربي المحقق: الدكتور محمد عبدالله ولد كريم الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى، ١٩٩٢م.

٩٤. قضايا فقهية طبية معاصرة، المؤلف محمد برهان الدين السنبهلي، الطبعة الأولى، دار القلم - دمشق، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٩٥. القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة المؤلف: د. محمد مصطفى الزحيلي. الناشر: دار الفكر - دمشق الطبعة: الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦ م.

٩٦. الكافي في فقه الإمام أحمد، المؤلف: أبو محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٩٧. الكامل في التاريخ المؤلف: علي بن أبي الكرم الجزري، عز الدين ابن الأثير تحقيق: عمر عبدالسلام تدمري الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م

٩٨. كشاف القناع عن متن الإقناع، المؤلف: منصور بن يونس البهوتي، تحقيق: هلال مصيلحي ومصطفى هلال الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة: ١٤٠٢هـ.

٩٩. لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة الأولى.

١٠٠. المبسوط، المؤلف: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي الناشر: دار المعرفة - بيروت ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٠١. مجمع البحوث الإسلامية ودائرة الإفتاء المصرية، الدورة (٣٣) بتاريخ ١٤١٧/١٢/١٧هـ.

١٠٢. مجموع الفتاوى المؤلف: أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية عام النشر: ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

١٠٣. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي الناشر: دار الفكر.

١٠٤. المحلى بالآثار المؤلف: أبو محمد علي بن أحمد الظاهري الناشر: دار الفكر - بيروت.

١٠٥. المحيط في اللغة، المؤلف: إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس الطالقاني، دار النشر: عالم الكتب - بيروت/لبنان - ١٤١٤هـ-١٩٩٤م، الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين.

١٠٦. المدخل المؤلف: محمد بن محمد بن محمد الفاسي الشهير بابن الحاج الناشر: دار التراث.

١٠٧. المدونة، المؤلف: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٠٨. المراسيل المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني المحقق: شعيب الأرناؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤٠٨.

١٠٩. مسند الإمام أحمد بن حنبل المؤلف: أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المحقق: شعيب الأرنؤوط الناشر: مؤسسة الرسالة الطبعة: الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

١١٠. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن

عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت: ٥٤٤هـ)، دار النشر: المكتبة العتيقة ودار التراث.

١١١. مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار المؤلف: محمد بن حبان بن البُستي حققه مرزوق علي ابراهيم الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع - المنصورة الطبعة: الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

١١٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد الفيومي الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.

١١٣. المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر بن أبي شيبة، عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (ت: ٢٣٥هـ)، المحقق: كمال يوسف الحوت، الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، الطبعة: الأولى، ١٤٠٩هـ.

١١٤. المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية المؤلف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المحقق: رسائل علمية قدمت لجامعة الإمام محمد بن سعود الناشر: دار العاصمة، دار الغيث - السعودية الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.

١١٥. المعجم الكبير المؤلف: سليمان بن أحمد الطبراني المحقق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي.

١١٦. المعجم الوسيط المؤلف: إبراهيم مصطفى أحمد الزيات حامد عبدالقادر محمد النجار، دار النشر: دار الدعوة تحقيق: مجمع اللغة العربية.

١١٧. معجم ديوان الأدب، المؤلف: إسحاق بن إبراهيم الفارابي تحقيق: دكتور أحمد مختار عمر الناشر: مؤسسة دار الشعب للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة ١٤٢٤هـ.

١١٨. معصومية الجثة في الفقه الإسلامي، المؤلف: بلحاج العربي بن أحمد، مجلة الحقوق مجلد ٢٣، العدد الثاني ١٩٩٩م.

١١٩. معيار تحقق الوفاة في الفقه الإسلامي، المؤلف: الدكتور علي محمد علي أحمد، الطبعة الأولى، دار الفكر الجامعي الاسكندرية، ٢٠٠٧م.

١٢٠. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج المؤلف: محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٢١. المغني المؤلف: عبدالله بن أحمد المقدسي الشهير بابن قدامة المقدسي الناشر: مكتبة القاهرة.

١٢٢. المفردات في غريب القرآن المؤلف: الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى المحقق: صفوان عدنان الداودي الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ.

١٢٣. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم المؤلف: أحمد بن عمر القرطبي حققه محيي الدين ديب الناشر: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب الطبعة: الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

١٢٤. المنتظم في تاريخ الأمم والملوك المؤلف: عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي المحقق: محمد ومصطفى عبدالقادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٢٥. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج المؤلف: يحيى بن شرف النووي الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثانية، ١٣٩٢هـ.

١٢٦. المهذب في فقه الإمام الشافعي المؤلف: إبراهيم بن علي الشيرازي الناشر: دار الكتب العلمية.

١٢٧. الموافقات المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت: ٧٩٠هـ) المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

١٢٨. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل المؤلف: محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني الناشر: دار الفكر الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

١٢٩. موت الدماغ بين الطب والإسلام، المؤلف: الدكتورة ندى محمد نعيم الدقر، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، ١٤٠٨هـ - ١٩٩٧م.

١٣٠. موجز دائرة المعارف الإسلامية، المؤلف: م. ت. هوتسما؛ ت. و. أرنولد؛ ر. باسيت؛ ر. هارتمان، المحقق: إبراهيم زكي خورشيد - أحمد الشنتناوي - عبدالحميد يونس - حسن حبشي - عبدالرحمن الشيخ - محمد عناني.

١٣١. الموسوعة الطبية الفقهية، المؤلف: الدكتور أحمد محمد كنعان، دار النفائس - بيروت الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

١٣٢. موسوعة تاريخ العراق بين احتلالين، المؤلف عباس العزاوي، الناشر: الدار العربية للموسوعات، سنة ١٤٢٥هـ.

١٣٣. الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء، المؤلف: الدكتور محمد علي البار، الطبعة الأولى، دار القلم - دمشق، ١٩٩٤م.

١٣٤. ميزان الاعتدال في نقد الرجال المؤلف: محمد بن أحمد الذهبي تحقيق: علي محمد البجاوي الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان الطبعة: الأولى، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

١٣٥. النتف في الفتاوى، المؤلف: أبو الحسن علي بن الحسين السغدي، المحقق: صلاح الدين الناهي، الطبعة: مؤسسة الرسالة- بيروت، تاريخ الطبع: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

١٣٦. نقل الأعضاء، المؤلف جاد الحق جاد، مجلة الأزهر، المجلد العاشر ١٩٨٣م.

١٣٧. نقل الأعضاء وزرع الأعضاء البشرية وعمليات نقل الأعضاء البشرية، المؤلف: سعاد سطحي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٣٨. نقل وزراعة الأعضاء الآدمية من منظور إسلامي، المؤلف: عبدالسلام السكري، دار المنار، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٣٩. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، المؤلف: محمد بن أبي العباس الرملي، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: ط أخيرة - ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

١٤٠. نهاية المطلب في دراية المذهب المؤلف: عبدالملك بن عبدالله الجويني، الملقب بإمام الحرمين حققه عبدالعظيم محمود الدّيب الناشر: دار المنهاج الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

١٤١. النَّوادر والزِّيادات على مَا في المدَوَّنة من غيرها من الأُمهاتِ، المؤلف: عبدالله بن أبي زيد عبدالرحمن النفزي، تحقيق: مجموعة من المحققين الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت الطبعة: الأولى، ١٩٩٩م.

١٤٢. نيل الأوطار المؤلف: محمد بن علي الشوكاني اليمني تحقيق: عصام الدين الصبابطي الناشر: دار الحديث، مصر الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٤٣. الوافي بالوفيات المؤلف: صلاح الدين خليل الصفدي المحقق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى الناشر: دار إحياء التراث - بيروت عام النشر: ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

فهرس المحتويات

المقدمة ٥٣٩
التمهيد: وفيه تعريفات بمفردات العنوان، وما يتعلق بها ٥٤٣
المبحث الأول: التمثيل بجثة الإنسان في الحروب ابتداءً ٥٥٠
المبحث الثاني: التمثيل بجثة الإنسان في الحروب قصاصًا ٥٥٧
المبحث الثالث: التمثيل بجثة الإنسان لمصلحة طبية، وفيه مطلبان: ٥٥٩
المطلب الأول: التمثيل بجثة الإنسان لنقل عضو منها إلى من يستفيد منه . ٥٥٩
المطلب الثاني: التمثيل بجثة الإنسان لغرض التشريح الطبي ٥٦٦
المبحث الرابع: التمثيل بجثة الإنسان بالتحريق، وفيه مطلبان: ٥٧١
المطلب الأول: تحريق جثة الإنسان لمصلحة ٥٧٢
المطلب الثاني: وصية الإنسان بتحريق جثته بعد وفاته ٥٧٤
المبحث الخامس: أثر التمثيل بجثة الإنسان ٥٧٧
الخاتمة ٥٨١
قائمة المصادر والمراجع ٥٨٣

فائدة: تعريف (الحكمة)

قال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على صحيح مسلم: "الحكمة فيها أقوال كثيرة مضطربة، قد اقتصر كل من قائليها على بعض صفات الحكمة، وقد صفا لنا منها: أن الحكمة عبارة عن العلم المتصف بالأحكام المشتمل على المعرفة بالله تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ المصحوب بنفاذ البصيرة وتهذيب النفس، وتحقيق الحق والعمل به، والصد عن اتباع الهوى والباطل، والحكيم: من له ذلك".

شرح النووي على صحيح مسلم، (٢/٣٣).

استدلال الأصوليين بقوله تعالى:

﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾

على بعض المسائل الأصولية

إعداد:

د.توفيق عبدالرحمن سالم العكايلة

الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة

بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:

فإنّ الأدلة الشرعية نصَّبها الشارع للدلالة على الأحكام الشرعية، وجاءت هذه الأدلة بلغة العرب -كما هو معلوم- وبأساليب لغتهم، ومن روائع ومميزات هذه الأدلة أنها تتضمن معانٍ وأحكامًا متعددة، فتجد الدليل الواحد من الكتاب أو السنة يستدل به من عدة وجوه على مسائل متعددة، سواءً في أصول الفقه أو في الفقه، أي يتكرر الاستدلال به من وجوه عدة، وهذا يُظهر شمول وسعة هذه الأدلة، ويمكن الوقوف على تلك الوجوه للاستدلال والتعرف عليها باستقراء المصادر والمراجع وأقوال الأصوليين.

بل إننا نجد أحيانًا أن الدليل الواحد قد يُستدل به على مسألة واحدة من عدة وجوه، وهو ما يعرف بتنازع الدليل، فكل فريق يستدل به على قوله، أو يجيب ويعترض عليه من وجوه أخر، وهذا يكشف عن أهمية هذا الموضوع والبحث فيه.

فجاءت هذه الدراسة لتتناول آية من القرآن الكريم كثيرًا ما يستدل بها الأصوليون على مسائل وأبواب في الأصول، على الرغم من وجازة ألفاظها وقلة كلماتها، وهي قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- أنه يكشف عن الوجوه المتعددة للاستدلال بالدليل الواحد وتبيين ذلك.

- توضيح وجه الدلالة وموطن الاستشهاد من الأدلة النقلية من قبل المفتي أو المجتهد أو الباحث ليتميز عن غيره من الوجوه الأخر له أهمية كبيرة، ومفيد لفهم ما يترتب عليه من أحكام.
- يكشف عن سعة الأدلة وشموليتها واستيعابها لمسائل متعددة في نص واحد.
- عدم وجود دراسة خاصة بهذه الآية تتناول كل وجوه الاستدلال بها ودراستها دراسة وافية.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى:

١. جمع المسائل الأصولية التي اُستدل عليها بالآية الكريمة ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ﴾ من كتب أصول الفقه والاقتصار على استدلال الأصوليين دون غيرهم.

٢. بيان مواضع وجه الاستدلال بالآية على تلك المسائل الأصولية.

٣. دراسة وجه الاستدلال بالآية والمناقشات الواردة عليه، وكيف يوجه صاحب القول الدليل تجاه رأيه ليصح الاستدلال به؟

٤. بيان كيفية استثمار النص الواحد من كافة جوانبه، والوقوف على كل ما يفيده من مسائل ودلائل سواءً بالمنطوق أو بالمفهوم.

منهج البحث:

١. سأقوم بجمع المسائل الأصولية التي استدل عليها بالآية، وسأقتصر على ما نص عليه الأصوليون دون غيرهم، والتي بحثوها وتناولوها في كتبهم.

٢. بحثي للمسائل سيكون وفق الآتي:

- وضع عنوان المسألة بما اشتهر عند الأصوليين.
- بيان المسألة وتصويرها - إذا احتاج الأمر ذلك- بالمثال مع تحرير محل

النزاع، وذكر الأقوال فيها دون بيان الأدلة وباقي تفصيلات المسألة؛ لأنها ليست من صلب الدراسة.

- بيان موضع الشاهد من الآية على تلك المسألة، مع الرجوع لكتب التفسير.
- بيان وجه أو وجوه الاستدلال بالآية على تلك المسألة، وإبرازه بشكل واضح، ومن الذي استدل به من أصحاب المذاهب؟ والجواب عليه والردود إن وجدت، والترجيح بعد ذلك.
- دراستي للآية لن يتناول إمكانية تطبيقاتها والتمثيل بها على مسائل أخر لم يتناولها الأصوليون.

٣. عزو الآيات وتخريج الأحاديث وفق المنهج العلمي المتبع.

٤. اتباع المنهج العلمي في الدراسات الأصولية في التوثيق والترتيب والإخراج والرجوع إلى المصادر الأصلية للبحث.

الدراسات السابقة:

لم أجد من خلال البحث من تناول هذه الآية ببيان المسائل الأصولية التي تضمنتها الآية، واستدلال الأصوليين بها على شكل دراسة جامعة.

ولكن هناك بعض الدراسات تناولت نصوص أخر من الكتاب والسنة، وبيان الدلائل الأصولية فيها، مما يبرّر أهمية الدراسة وضرورتها، ومنها:

- المسائل الأصولية في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾، للدكتور عبدالعزيز بن محمد إبراهيم العويد، ط١ (١٤٢٣هـ-٢٠١١م) مطبوع ومنشور دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع- الرياض.
- الدلائل الأصولية في حديث: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)، للدكتور علي بن عبدالعزيز المطرودي، منشور في مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الأربعون، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.

- استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، للدكتور عياض بن نامي السلمي، ١٩٩٧م، دار التدمرية.

تقسيمات البحث:

قسّمت هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث على التفصيل الآتي:

المقدمة: واشتملت على عدة أمور: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وأهداف الدراسة، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، وتقسيمات الدراسة.

المبحث الأول: تفسير الآية الكريمة ومناسبة نزولها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تفسير الآية الكريمة.

المطلب الثاني: مناسبة نزول الآية الكريمة.

المبحث الثاني: الدلائل الأصولية في الآية المتعلقة بالمقدمات الأصولية والحكم الشرعي والأدلة، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: ترتيب العقاب على ترك المأمور به من أساليب الوجوب.

المطلب الثاني: هل المندوب مأمور به حقيقة؟.

المطلب الثالث: حجية السنة النبوية.

المطلب الرابع: حجية أفعال النبي ﷺ وأنها حقيقة كالقول وحصول البيان بفعله.

المطلب الخامس: حجية خبر الواحد.

المطلب السادس: تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية.

المبحث الثالث: الدلائل الأصولية في الآية المتعلقة بدلالات الألفاظ ومعاني الحروف، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: الفعل المضارع المقترن باللام من صيغ العموم.

المطلب الثاني: مقتضى الأمر المجرد للوجوب.

المطلب الثالث: المفرد المعرف بالإضافة من صيغ العموم

المطلب الرابع: الأمر بعد الحظر للوجوب.

المطلب الخامس: مقتضى الأمر المجرد للفورية.

المطلب السادس: حرف (عن) في الآية هل هو زائد أو للمجاوزة؟.

المطلب السابع: حرف (أو) هل يفيد التخيير أو الجمع؟.

الخاتمة: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

ثبت المصادر والمراجع

المبحث الأول
تفسير الآية الكريمة ومناسبة نزولها

المطلب الأول
تفسير الآية الكريمة

جاءت هذه الآية الكريمة في أواخر سورة النور، في سياق الحديث عن الإيمان بالله وبنبيه ﷺ، واتباع أمره والاجتماع عليه، وعدم الذهاب عنه والإعراض إلا بعد الاستئذان، فإنَّ كل ما عدا ذلك دون أمره وطلبه يُعد مخالفة، لا سيما إنْ كان الأمر جامعًا أو جمعًا؛ كمقاتلة عدو أو تشاور في أمر نفعه عام وكذلك ضرره، وهو الأمر الجلل العظيم، فهو واجب الاتباع والاجتماع عليه، لما فيه من مشاورة أهل الخبرة والتجربة ويستضيء بآرائهم ويعاونونه على الأمر، وقيل: الاجتماع واجب مهما كان الأمر ويدخل فيه العيد والجمعة[1]، وأراد أن يبين لهم عِظم الذنب بترك الرسول ﷺ دون استئذانه بالخروج، وجعل الاستئذان من علامات الإيمان، وإنْ كان الأفضل البقاء معه، والدليل على ذلك ذكره الاستغفار لمن استأذن، والأمر بالإذن مفوض للرسول ﷺ وللإمام من بعده أن يأذن لمن شاء[2]، فإنْ أذن النبي لبعضهم لحاجة فلا حرج عليهم في ذلك ولا ينفي عنهم صفة الإيمان[3].

وقد جاء التمييز بين دعائهم الرسول ﷺ ومخاطبتهم له، ودعائهم بعضهم لبعض، فبيَّن لهم أنَّ نداء النبي ﷺ ينبغي أنْ يكون بلين ولطف وتواضع، لا بجفوة وتجهم، وهذا أمر لهم أنْ يفخِّموه ويشرِّفوه، فينادونه: يا نبي الله، أو نحوه[4].

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (١٢/٣٢٠)؛ ومفاتيح الغيب للرازي (٢٤/٣٤)؛ والكشاف للزمخشري (٣/٢٦٤)؛ وأضواء البيان للشنقيطي (٢٧/٣٦٨).

(٢) ينظر: الكشاف للزمخشري (٣/٢٦٤)، واللباب في علوم الكتاب (١٤/٤٦٥).

(٣) ينظر: الكشاف للزمخشري (٣/٢٦٤).

(٤) ينظر: جامع البيان للطبري (١٩/٢٣٠)؛ وأيسر التفاسير لأبي بكر الجزائري (٣/٣٩٥).

وهناك وجوه أخر محتملة في تفسير الآية؛ أن المقصود: أن الرسول ﷺ إذا دعاكم لأمر جامع وجلل فلبوا النداء ولا تفرّقوا عنه إلا بالاستئذان، ولا تقيسوا دعوته إياكم كدعوة بعضكم لبعض من جهة القبول أو عدمه، ورجوعكم عن الدعاء بغير إذن الداعي، فقبولكم دعوته لازمة وليست على وجه التخيير، ويحتمل وجهًا آخر وهو: أن دعاء الرسول ﷺ مستجاب مسموع لا يُرد فلتحذروا دعوته، وليس كدعاء أحدكم ربَّه فربما يستجيب له وربما يرد دعاءه، وإن كان هذا الاحتمال الأخير مرجوحًا؛ لأنَّه لو كان هذا هو المقصود لكانت الصيغة «دعاء بعضكم على بعض»[(١)].

وبينت الآيات أنَّ هناك من يتستر ويتسلل ويخرج ويلوذ عنه ويروغ، وينسلون عن الجماعة خفية، فيلوذ بعضهم ببعض، أو يلوذون بمن استأذن النبي ﷺ لحاجة فينطلقون معه، وبغير إذن النبي ﷺ، وهم المنافقون، فإنه إنْ خفي أمرهم على رسول الله ﷺ فإنَّ الله يعلمه، ولا يخفى عليه ذلك الأمر[(٢)].

ثم بيَّن العقاب على ما تقدم، فحذر وتوعد على المخالفة، فجيء بحرف الترتيب والتعقيب وهو (الفاء) في قوله: (فليحذر) لترتيب ما بعدها على ما قبلها، لترتيب الحذر أو الأمر به على ما قبلها من علمه تعالى بأحوالهم، فليحذر الذين يصنعون هذا ويخالفون أمره[(٣)]، أن تصيبهم فتنة أو عذاب أليم. وفي هذا الموضع اختلف أهل العلم في معنى قوله: «فتنة» وقوله: «عذاب أليم» على أقوال، أذكر منها:

١. الفتنة الكفر، والعذاب الأليم عذاب موجع في الدنيا[(٤)].

٢. الفتنة البلاء والاختبار في الدنيا، والعذاب الأليم هو العذاب الموجع في الآخرة[(٥)].

(١) ينظر: أضواء البيان (٣٧٠/٢٧)؛ والتحرير والتنوير (٣٠٨/١٨).

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٣٢٢/١٢)؛ وجامع البيان (٢٣١/١٩).

(٣) ينظر: تفسير أبي السعود (١٩٨/٦)؛ ذكر القرطبي في الجامع لأحكام القرآن أن لفظة "الأمر" في القرآن تتصرف على أربعة عشر وجها (٨٨/٢).

(٤) ذكر ابن الجوزي في كتابه نزهة الأعين النواظر بأن المفسرين ذكروا ما يقارب خمسة عشر معنًى للفظة الفتنة وبحسب ورودها في السياق، (٤٧٨/١).

(٥) المرجع السابق؛ ومعالم التنزيل (٨٦/٦)؛ ونقله صاحب اللباب عن مجاهد، ينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤٦٩/١٤).

٣. الفتنة القتل؛ قاله ابن عباس. وقال عطاء: الفتنة: الزلازل والأهوال. وقيل الفتنة: سلطان جائر يسلط عليهم. وقيل: الطبع على القلوب بشؤم مخالفة الرسول[١].

٤. الفتنة: الإحراق بالنار، وقيل: هي الحجة[٢].

٥. الفتنة: زيغ في قلوبهم، فيموتوا وهم كفار، والعذاب الأليم في الدنيا[٣].

٦. الفتنة في الدنيا بالرزايا، أو بالفضيحة أو القتل أو العذاب الآخر[٤].

ومع أن كل الأقوال السابقة محتملة وقوية، إلا إنني أرى أن القول: بأن الفتنة هي الزيغ والكفر أقرب المعاني لمدلول الآية، وأن العذاب الأليم يكون في الآخرة، وعلى هذا يمكن أن يجمع بينهما -أي الكفر والعذاب الأليم- فتكون "أو" هنا بمعنى "الواو" كما سيأتي بيانه.

وقد اختلف أهل العلم من مفسرين وأصوليين في عدة مواضع من هذه الآية الكريمة سأتحدث عنها فيما يأتي في مواضعه تجنبًا للتكرار، كاختلافهم في عود الضمير في قوله: ﴿عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾، واختلافهم في إفادتها للعموم، وهو ما انبنى عليه خلاف أصولي في مسائل عدة.

المطلب الثاني
مناسبة نزول الآية الكريمة

ورد في مناسبة نزول الآية عدة أقوال، ومنها:

كان المنافقون يثقل عليهم المقام في المسجد يوم الجمعة، واستماع خطبة النبي

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٣٢٣/١٢)؛ والكشاف للزمخشري (٢٦٥/٣).
(٢) ينظر: أضواء البيان (٣٧٤/٢٧).
(٣) ينظر: أيسر التفاسير (٥٩٥/٣).
(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (١٢٥٣/١)

ﷺ، فكانوا يلوذون ببعض أصحاب النبي ﷺ الذين يستأذنون لحاجة، فيخرجون دون إذن من المسجد باستتار(١).

وقيل: إنها نزلت في غزوة الخندق وذلك عند حفر الخندق؛ لما كان المنافقون ينصرفون ويتسللون عن رسول الله ﷺ متخفين يلوذون ببعضهم يتعذرون بأعذار كاذبة، وأما المؤمنون فإن كان لأحدهم حاجة استأذن رسول الله ﷺ بالخروج، فيخرج لحاجة أهله ثم يعود للعمل مع الرسول ﷺ وأصحابه في الخندق(٢).

وقال القرطبي إنها نزلت في عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، استأذن النبي ﷺ في غزوة تبوك في الرجعة فأذن له وقال: «انطلق فو الله ما أنت بمنافق» يريد بذلك أن يسمع المنافقين. وقال ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: إنما استأذن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في العمرة، فقال ﷺ لما أذن له: «يا أبا حفص لا تنسنا في صالح دعائك». قلت: والصحيح الأول لتناوله جميع الأقوال. واختار ابن العربي ما ذكره في نزول الآية عن مالك وابن إسحاق، وأن ذلك مخصوص في الحرب. قال: والذي يبين ذلك أمران:

أحدهما: قوله في الآية الأخرى: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا﴾ [النور: ٦٣]. وذلك أن المنافقين كانوا يتلوذون ويخرجون عن الجماعة، ويتركون رسول الله ﷺ، فأمر الله جميعهم بألا يخرج أحد منهم حتى يأذن له رسول الله ﷺ؛ وبذلك يتبين إيمانه.

الثاني: قوله: ﴿لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ﴾ [النور: ٦٢] وأي إذن في الحدث والإمام يخطب، وليس للإمام خيار في منعه ولا إبقائه، وقد قال: ﴿فَأْذَن لِّمَن شِئْتَ مِنْهُمْ﴾ [النور: ٦٢]؛ فبين بذلك أنه مخصوص في الحرب(٣).

والملاحظ على كل الأقوال السابقة في أسباب النزول أنها تتحدث عن أمور

(١) ينظر: الدر المنثور (٦/٢٣١)؛ والكشاف والبيان للنيسابوري (٧/١٢١).

(٢) ينظر: الوجيز للواحدي (١/٧٢٢)؛ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٢/٣٢٢)؛ الكشاف للزمخشري (٣/٢٦٤)؛ والدر المنثور للسيوطي (٦/٢٣٠)؛ واللباب في علوم الكتاب (١٤/٤٦٧).

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (١٢/٣٢١)؛ وينظر: اللباب في علوم الكتاب (١٤/٤٦٤).

مشتركة وهي: الاجتماع سواءً أكان في جمعة أم تحضير لغزوة، وكذلك الحديث عن الاستئذان في ترك ذلك الاجتماع، والفرق بين طريقة المنافقين في الانصراف والتخاذل هروبًا من هذا الأمر، وطريقة المؤمنين أصحاب الحوائج الذين لا يتركون ذلك الاجتماع إلا لحاجة وبعد استئذان، وأن الخروج بدون حاجة واستئذان يتعارض مع حقيقة الإيمان.

ولا أرى تعارضًا بين تلك الأسباب، فسواءً كان خروجهم من المسجد أو في غزوة الخندق، أم في غيرها مما فيه جماعة وعمل جماعي، فإنَّ الموضوع واحد وهو حال أولئك المنافقين مع كل أمر فيه اجتماع، خذلانهم للجماعة ولواذهم بطريقة تعبّر عن حقيقتهم، وهدفهم واحد، فقد يكون نزول هذه الآيات حدث في كل ذلك، لمناسبة الموقف والحال- والله أعلم-.

المبحث الثاني

الدلائل الأصولية في الآية المتعلقة بالمقدمات الأصولية والحكم الشرعي والأدلة

المطلب الأول

ترتيب العقاب على ترك المأمور به من أساليب الوجوب

تكلم بعض الأصوليين في صيغ الواجب والفرض وأساليبهما، وأفردوها بالبحث والدراسة[1]، ومن هذه الأساليب التي تفيد وجوب الفعل وفرضيته: ترتيب العقاب والوعيد على ترك المأمور به، أي أن يوجد في النص عقاب وعذاب ووعيد على ترك فعل ما، فيأتي الترك مقترنًا بالوعيد والعقاب في ذات السياق. وقد ورد في هذا الآية الكريمة ما يفيد ذلك، وذلك في قوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]. فرتب في هذا النص على ترك الفعل المأمور به عقابًا ووعيدًا، فدلَّ على أنَّ اتباع أمر النبي ﷺ واجب.

وذكر الأصوليين لهذه الآية والاستدلال بها على هذا الموضع جاء تحت عناوين مختلفة، ولكن يمكن إرجاعها إلى عنوانين، وهما؛ الأول: الحكم الشرعي والمقدمات الأصولية، والآخر: هو باب الأمر وصيغه ودلالتها على الطلب.

المستدلون بالآية ووجه استدلالهم بها على الوجوب:

وهنا سأذكر نماذج من أقوالهم ووجه الاستدلال بالآية على أن هذه الصيغة والأسلوب للوجوب والفرضية في مواضع متعددة من مؤلفاتهم:

(١) بعض أهل العلم تحدث عن هذا الموضوع صراحة، وبعضهم لم يفردوه بالبحث، ولكن جاء حديثهم عنه ضمنًا، ومن خلال الحديث عن بعض المسائل كمسألة (الأمر للوجوب).

أولًا: ذكر بعض الأصوليين عند تقسيمهم الحكم الشرعي التكليفي إلى خمسة أقسام، بأنَّ وجه هذه القسمة: أن خطاب الشارع؛ إما أنْ يقتضي الفعل أو الترك، على وجه الإلزام أو ليس على وجه الإلزام، أو لا يقتضي فعلًا أو تركًا، فهذه خمسة أقسام: الوجوب والندب والتحريم والكراهة والإباحة. فإن اقترن به ما يُشعر بالعقاب على الترك فهو الوجوب، وإلا فهو الندب(١).

فإن ما يميز مرتبة الوجوب عن الندب والإباحة هو ترتب العقاب على الترك، يقول الجصاص: "ومعلوم أن الوعيد لا يلحق تارك الندب والمباح، فدل على لزوم الأمر ووجوبه لولا (ها) ما استحق الوعيد بتركه"(٢). ويقول السبكي: "والتهديد دليل الوجوب"(٣).

وقد اعتُرض على وجه الاستدلال هذا بقولهم: إنما أوعد من خالف الأمر، وتارك المأمور به غير مخالف للأمر(٤).

وأجيب عليه: بأنه مخالف للأمر؛ لأن من أفطر في رمضان من غير عذر يقال له خالف الأمر، فدل على أن ترك المأمور به مخالف للأمر(٥).

ثانيًا: وكذلك عندما عرّفوا الواجب قالوا: هو طلب الفعل طلبًا مُشعرًا بالذم على الترك.

يقول ابن قدامة في حد الواجب بأنه: "ما تُوعد بالعقاب على تركه"(٦). فالفعل إن كان تركه موجبًا للعذاب، فإن الحذر منه يكون واجبًا.

وقال صاحب شرح التلويح: "يُفهم من هذا الكلام خوف إصابة الفتنة أو العذاب

(١) ينظر: روضة الناظر لابن قدامة (٢٦/١).
(٢) الفصول في الأصول (٨٨/٢).
(٣) رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٥٠٣/٢).
(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٨٨/٢).
(٥) المرجع السابق.
(٦) روضة الناظر وجُنة المناظر (١١٠/١).

بمخالفة الأمر، إذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون مأمورًا به واجبًا، إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب"(١).

والآية الكريمة تضمنت تهديدًا ووعيدًا وعقابًا على مخالفة أمر الله ورسوله، فيقتضي ذلك أن هذا الأسلوب دال على الوجوب والفرضية، وذلك لتمييزه عن الطلب المقتضي للندب، أو الإباحة التي ليس فيها طلب، وإنما فيها إذن بالفعل أو الترك على السواء.

ثالثًا: وأيضًا يستدلون بالآية الكريمة في باب الأمر وصيغه ودلالتها على الوجوب كما ذهب إليه الجمهور(٢)، أي أنهم عندما تحدثوا عن صيغ الأمر، قال الجمهور -كما سيأتي تحقيقه في صيغ الأمر ومقتضاها - إن مقتضى الأمر للوجوب، ومن النماذج على ذلك:

يقول الآمدي: "حذر من مخالفة أمره، والتحذير دليل الوجوب"(٣).

ويقول صاحب التيسير: "فالله توعد المخالفين لأمر الرسول صلّى الله عليه وسلّم بالفتنة، وهي الزيغ أو بالعذاب الأليم، ولا يتوعد بذلك إلا على ترك واجب"(٤).

ويقول الشوكاني: "﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣] أي يعرضون عنه بترك مقتضاه: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، لأنه رتّب على ترك مقتضى أمره إصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب الأليم في الآخرة"(٥).

ومن خلال البحث لم أجد من خالف في أن النص المقترن بالتوعد والعقوبة يقتضي الوجوب والإلزام، إذ لو أفاد غير الوجوب لما كان لذكر العقاب فائدة، ولما تميز الوجوب عن الندب والإباحة، وهذا ما يتنزه عنه الخطاب الشرعي.

(١) شرح التلويح على التوضيح للمحبوبي الحنفي (٢٨٩/١).
(٢) ينظر: أصول البزدوي (٢١/١)؛ والتبصرة للشيرازي (٢٨/١)؛ وإرشاد الفحول للشوكاني (٢٤٨/١).
(٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٣١/١).
(٤) تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول (٧٤/١).
(٥) إرشاد الفحول للشوكاني (٢٥٠/١).

ومن خلال ما تقدم فإن كلام الأصوليين سواءً في بيان أقسام الحكم الشرعي وتمييز هذه الأقسام بعضها عن بعض، أو عند حديثهم عن حد الواجب وتعريفه، أو عند حديثهم عن مقتضى صيغة الأمر، فإن المشترك في كل ذلك هو أنَّ ترتيب العقاب على الترك والمخالفة والوعيد عليه هو من أساليب الوجوب والفرضية.

وسيأتي المزيد من هذه النصوص عند الحديث عن موجب صيغة الأمر، وكذلك المندوب هل هو مأمور به أو لا؟ إذ لهذه المسائل صلة بها لا سيما عند الحديث عن الأحكام التكليفية الخمسة والأمر وصيغه وموجب الصيغة.

المطلب الثاني
هل المندوب[1] مأمور به حقيقة ؟

وردت هذه المسألة والحديث عنها عند الأصوليين والاستدلال بالآية في موضعين؛ الأول: عند كلامهم عن الحكم التكليفي وأقسامه، والثاني: في باب الأمر والنهي وما يتعلق بهما من مسائل وأحكام، وعن موجب صيغة الأمر "افعل"، هل هي للوجوب فقط؟ أو تتناول معه غيره حقيقة أو مجازًا؟ أو هل هي للندب؟

وتحدث العلماء عن هذه المسألة من جهتين وهما: هل المندوب مأمور به حقيقة أو ليس مأمورًا به؟ وإن كان مأمورًا به فهل هذا الأمر على وجه الحقيقة أو على وجه التجوز؟

وقبل الخوض في المسألة محل البحث، لا بد من ذكر الخلاف في مسألة وثيقة الصلة بهذه المسألة، وهي مقتضى صيغة الأمر، وفيها خلاف مشهور[2]:

(١) المندوب هو: ما طلب الشارع فعله طلبًا غير لازم وغير حتم، فيثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أو: ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه، أو ما يمدح فاعله ولا يذم في الشرع تاركه، ينظر: الفصول في الأصول (٨٩/٢)؛ والتحبير شرح التحرير (٩٨٠/٢)، وشرح الكوكب المنير (٤٠٣/١)؛ وروضة الناظر (٣٥/١).

(٢) هذه المسألة فيها أقوال كثيرة، للمزيد ينظر: الإبهاج (٢٣/٢)؛ والتحبير شرح التحرير (٢٢٠٨/٥)، وإرشاد الفحول (٢٤٧/١).

القول الأول: أنها حقيقة في الوجوب فقط: وهو قول الجمهور[١].

القول الثاني: أنها للندب، وهذا ما عليه بعض المتكلمين ونقل عن الشافعي وجماعة من الفقهاء وكثير من المعتزلة[٢].

القول الثالث: أنها للإباحة حقيقة ونُسب لبعض المالكية[٣].

القول الرابع: الوقف وهو مذهب الأشعري والقاضي أبو بكر والغزالي[٤].

ثم اختلفوا في مسألة أخرى، وهي: هل المندوب تكليف أو أنه ليس تكليفًا؟

وعودًا لمسألتنا المقصودة بالدراسة، وهي: هل المندوب مأمور به حقيقة كالواجب؟

الخلاف في المسألة والمستدلون بالآية ووجه الدلالة:

تحرير محل الخلاف:

اتفقوا على أن المندوب مأمور به[٥].

ولكن الخلاف حصل فيما إذا كان مأمورا به على جهة الحقيقة كالواجب أو على جهة المجاز؟

وهنا سأذكر الخلاف بصورة مختصرة، وبيان من استدل بالآية ووجه الدلالة.

الخلاف في هذه المسألة[٦]:

القول الأول: أنّ المندوب ليس مأمورًا به حقيقة كالواجب بل مجاز، فالمأمور

(١) ينظر: أصول البزدوي (٢٠/١)؛ وتيسير التحرير (٤٢١/١)؛ ونفائس الأصول (١١٨٩/٣)؛ والإحكام للآمدي (١٦٣/٢)؛ والإبهاج (٢٣/٢)؛ والتحبير شرح التحرير (٢٢٠٢/٥)؛ وإرشاد الفحول (٢٤٧/١).

(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٢/٢)؛ والإبهاج (٢٣/٢)؛ وإرشاد الفحول (٢٤٧/١).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١٦/١)، وما وجدته في كتب المالكية أنهم يقولون بالقول الأول، ينظر: نفائس الأصول (١١٨٩/٣).

(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٣/٢)؛ وإرشاد الفحول (٣٤٨/١).

(٥) ينظر: شرح الكوكب المنير (٤٠٦/١)

(٦) هناك أقوال كثيرة في هذه المسألة، ومنها أن الصيغة مشتركة بينهما، وقيل مترددة بين الوجوب والندب والإباحة وأوصلها بعضهم إلى عشرة أقوال، ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٦/١).

به حقيقة هو الواجب[١]، وهذ ما عليه الحنفية كالكرخي والجصاص[٢] وبعض الشافعية كالرازي وأبي اسحق الشيرازي وأبي حامد وأبي بكر الشاشي[٣] ورجحه آخرون كابن السمعاني والكيا الهراسي[٤]، وأبي الخطاب والحلواني من الحنابلة[٥].

القول الثاني: أن المندوب مأمور به حقيقة في الطلب كالواجب، وهذا قول المالكية وأكثر الشافعية وقالوا: نص عليه الشافعي في كتبه[٦]، وأحمد وابن قدامة وجمهور الحنابلة[٧]، وأبو هاشم[٨] من المعتزلة.

المستدلون بالآية: وقد استدل بهذه الآية الكريمة: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. بعض القائلين: إنّ المندوب غير مأمور به حقيقة[٩]، وكذلك من قالوا: إن صيغة افعل هي موضوعة للوجوب وحقيقة فيه دون غيره، وسأتحدث عن الاستدلال بالآية على أن صيغة افعل للوجوب في المبحث الثاني خشية التكرار.

وجوه استدلالهم بالآية على أن المندوب غير مأمور به حقيقة[١٠]:

أولًا: أنه حذر من ترك الأمر ومخالفته، واستحقاق الوعيد بتركه، وتوعد على

(١) وأصحاب هذا القول اختلفوا في اقتضاء الوجوب حقيقة، فمنهم من قال اقتضائه من جهة الشرع ومنهم من قال من جهة اللغة ومنهم من قال من جهة العقل، ينظر: الكوكب المنير (٢٩١/١).

(٢) ينظر: أصول البزدوي (٢١/١)؛ وأصول السرخسي (١٤/١)؛ وفواتح الرحموت (٤٥٢/١)؛ والتقرير والتحبير (١٩٠/٢) ترقيم الشاملة، وتيسير التحرير (٤٢٩/١).

(٣) ينظر: البحر المحيط (٢٣١/١)

(٤) ينظر: رفع الحاجب (٥٥٧/٢)؛ والبحر المحيط للزركشي (٢٣١/١)، ونهاية السول للأسنوي (٣٢٢/١).

(٥) ينظر: التحبير شرح التحرير (٩٨٥/٢)، شرح الكوكب المنير (٤٠٦/١)؛ وروضة الناظر (٣٥/١).

(٦) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٣/١)؛ والبحر المحيط (٢٣٠/١)؛ ونهاية السول للأسنوي(٣٢٢/١).

(٧) ينظر: شرح الكوكب المنير (٥٥/٣)؛ وروضة الناظر(٣٦/١)؛ والتحبير شرح التحرير (٢٢٠٥/٥).

(٨) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٦/١)، والتحبير شرح التحرير (٢٢٠٤/٥).

(٩) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٨/١)؛ والفصول في الأصول (٨٨/٢)؛ والإبهاج (٣١/٢)؛ وروضة الناظر لابن قدامه (٣٦/١).

(١٠)وجه الدلالة هذا استعمله من أنكر أن المندوب مأمور به أصلًا، ومن أنكر كونه مأمورًا به حقيقة.

مخالفته، ومخالف الأمر على صدد العذاب، ورتب عليه الفتنة والعذاب الأليم، ومعلوم أن الوعيد لا يلحق تارك الندب والمباح، والمندوب لا تحذير بتركه، ولا يستلزم تركه شيئًا من ذلك، فالأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره، ووجوب الحذر دليل الوجوب؛ إذ لا حذر في مخالفة غير الواجب، فدل على لزوم الأمر ووجوبه[١]. وهذا يُعدّ إنكارًا منهم أن المندوب ليس مأمورًا به حقيقة والمندوب لا يحذر فيه ذلك[٢].

ثانيًا: وقال آخرون في وجه الدلالة منها: هذا تهديد لمخالفي الأمر، ورتب التحذير على مخالفته، فتخلف الحكم في أمر المندوب، دلَّ على أن مخالف المندوب حيث لم يدخل في هذا الوعيد أنه ليس بأمر ولا مأمور به[٣]، وإنما ينصرف ذلك إلى الوجوب، لا إلى المندوب ولا إلى الإباحة[٤].

والمراد من الأمر هو إيجاب الحذر ولا معنى للندب ههنا، فيكون الحذر لازمًا إن كان يترتب على ترك الفعل عذابًا وكان موجبًا له، وفي هذا يتبين أن لا ندب هنا، فإن الأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب، إذ لا حذر في مخالفة غير الواجب[٥].

ثالثًا: قال التفتازاني بعد ذكره للآية: "يفهم من هذا الكلام خوف إصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الآمر؛ إذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون مأمورًا به واجبًا إذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب"[٦].

الأجوبة على وجوه الاستدلال السابقة:

وأجيب عليها من عدة وجوه منها:

(١) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٨/١)؛ والفصول في الأصول (٨٨/٢)؛ والإبهاج (٣١/٢)؛ وروضة الناظر لابن قدامه (٣٦/١).
(٢) ينظر: روضة الناظر لابن قدامة (٣٧/١).
(٣) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٩/٢).
(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٨٨/٢).
(٥) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٨/١).
(٦) شرح التلويح (٢٨٩/١).

- قالوا: نحن نقول إنها تدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمرًا لما ذكرناه في دليلنا[١].
- أن الأمر يقسم إلى قسمين؛ مهدد عليه وغير مهدد عليه، فليس كل الأوامر مهدد على تركها، فما هدد على تركها فهو واجب، وما لم يهدد عليه فهو للندب ولكنه يبقى أمرًا[٢].
- وأما قولهم: "بتأويل المقصود من المخالفة" فأجيب عليه: أن المتبادر من معنى المخالفة من خالف أمره وترك المأمور به، وأما حمله على غير المراد وهي حرام سواء كان الحكم ندبًا أو وجوبًا، أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقية فبعيد، والحمل على المحمل البعيد لا يكون إلا لصارف ولما لم يوجد الصارف فلا يحمل عليه[٣].

وقال صاحب الفواتح: فإن قيل: إن المقصود بالمخالفة هنا حمله على غير المراد وهي حرام -أي المخالفة- سواء كان الحكم ندبًا أو وجوبًا، أو يكون المراد عدم اعتقاد الحقية وهي حرام أيضاً في كل حكم من الأحكام[٤]. أي أن معنى المخالفة الواردة في الآية الحمل على غير مراد الشارع، وهذا حرام سواء أكان الحكم المخالف واجبًا أم مندوبًا.

فأجاب عليه: هذا بعيد فان المتبادر من خالف أمره ترك المأمور به، والحمل على المحمل البعيد لا يكون إلا لصارف، وإذ ليس فليس[٥].

فالمقصود من هذه الردود أنهم يقولون: إن الأمر يقسم إلى قسمين أمر وجوب وأمر ندب وهو حقيقة فيهما، ولكن أحدهما خصه الشارع بتهديد على تركه وهو

(١) روضة الناظر (٣٦/١).
(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٨/٢).
(٣) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٨/١).
(٤) فواتح الرحموت بقليل من التصرف (٤٤٨/١).
(٥) المرجع السابق.

الواجب والآخر بدون تهديد وهو الندب، وأنَّ مما هو متعارف عليه أنّ الأمر ينقسم إلى قسمين أمر إيجاب وأمر ندب ومورد التقسيم مشترك[١]، وأنَّ فعل المندوب يسمى طاعة، والطاعة هي امتثال الأمر[٢].

واستدل أصحاب القول الثاني: أن الصيغة تشمل الواجب والمندوب حقيقة، بل عند بعضهم كالمعتزلة أنها حقيقة في الندب فقط[٣]. قال الزركشي: "إذا ورد لفظ الأمر ودل الدليل على أن المراد به الندب فإن ذلك لا يجعله مجازا لأنه حمل على بعض ما يتناوله وإخراج البعض فكان حقيقة كلفظ العموم إذا خص في بعض ما يتناوله"[٤].

ومما استدلوا به على مذهبهم: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ قَالَ: «لَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»[٥].

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ لم يأمرهم بالسواك خشية المشقة، مع أنه ندبهم إليه بقوله وفعله، فعلم من هذا أن الندب ليس أمرًا حقيقة، وأن المندوب ليس مأمورًا به حقيقة.

والذي أراه أن الراجح هو أن الأمر حقيقة في الندب أيضًا كما هو في الوجوب؛ لأن الشارع رتب على فعل الندب الثواب وصيغته هي صيغة الوجوب، ونزع عن تركه العقاب تمييزًا بين الوجوب والندب، ليحصل التفاوت بين المكلفين في تحصيل الأجور واستحقاق الدرجات في الآخرة، كما أن المندوب هو قسيم للواجب في الأحكام التكليفية الخمسة: الوجوب، والندب، والإباحة، والتحريم، والكراهة، والتقسيم يعني المشاركة، وفعل المندوب من صلاة وصيام وغيرها من المندوبات يلحق المكلف منها مشقة كالواجب، وهذا لا يسلب أن يكون الأمر أيضًا حقيقة في الوجوب فلا تنافي بينهما.

(١) ينظر: البحر المحيط (١/٢٣١).
(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (١/١٦٤).
(٣) ينظر: قواطع الأدلة (١/٥٤) وهذا مرجوح برأيي.
(٤) البحر المحيط (١/٢٣١).
(٥) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، رقمه: (٨٤٧) (١/٣٠٣).

المطلب الثالث

حجية السنة النبوية

تحدث كثير من الأصوليين عن هذه المسألة والاستدلال بالآية الكريمة وغيرها من نصوص القرآن الكريم على حجية السنة النبوية[(١)]، لا سيما أولئك الذين ذهبوا إلى أنَّ الضمير في قوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ يعود للنبي ﷺ، أو يعود لهما أي لله عَزَّوَجَلَّ ولنبيه ﷺ.

وسيكون الحديث في هذا المطلب على فرعين: الأول: وهو عود الضمير ومرجعه في قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ هل يعود للرسول ﷺ أو يعود لله عَزَّوَجَلَّ أو يعود لهما؟ والثاني: وهو الاستدلال بالآية على المسألة وهي حجية السنة النبوية.

أولًا: عود الضمير في قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[(٢)].

مسألة عود الضمير من المسائل التي كثر الحديث عنها عند النحاة والأصوليين والفقهاء وغيرهم؛ وذلك لما يترتب وينبني عليها من أحكام ومسائل مهمة، فهل يعود الضمير إلى آخر مذكور أو يعود لجميع المذكورات؟

وهنا نجد أهل العلم اختلفوا في عود الضمير على أقوال، ومنها:

القول الأول:

أن الضمير يعود لله عَزَّوَجَلَّ. وبه قال من المفسرين: أبو بكر الرازي[(٣)]، ويحيى

(١) ينظر: الرسالة للإمام الشافعي (٨٤/١)؛ وأصول البزدوي (٢٢٨/١)؛ والموافقات للشاطبي (٣٢٢/٤)؛ وقواطع الأدلة للسمعاني (٢٩/١).

(٢) في هذا الموضع من الآية الكريمة عند قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ ومنها: عود الضمير هل هو لله أو للرسول أو لهما؟ وما المقصود بالأمر في الآية؟ هل معناه القول فقط أو أنه يشمل الفعل أيضًا؟ وهل هذا اللفظ مما يفيد العموم؟ وذلك لما يترتب وينبني عليهما من مسائل أصولية سيأتي الحديث عنها. وسأتحدث في هذا المطلب عن الأمر الأول وهو عود الضمير، وسيأتي الحديث عن الأمور الأخر في مواضعها.

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤٦٩/١٤).

بن سلام[١] وابن عاشور[٢]، ومن الأصوليين: الآمدي[٣]، والجصاص الرازي[٤]، والشيرازي[٥]، والشوكاني[٦].

استدلوا: بأن قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ كناية وحكم الكناية أن ترجع إلى أقرب مذكور، ولا ترجع إلى ما تقدم إلا بدلالة، فلما كان الذي يلي الكناية اسم الله تعالى، وجب أن يكون ضمير هذه الكناية اسم الله تعالى، وإذا صح رجوعه إلى الله تعالى لم يصح رجوعه إلى الرسول ﷺ، لأن فيها ضمير الواحد لا أكثر منه، فكان تقدير الآية، فليحذر الذين يخالفون عن أمر الله، فيما أمركم به[٧].

القول الثاني:

أن الضمير يعود للرسول ﷺ وإليه ذهب بعض المفسرين كالكيا الهراسي[٨]، وأبي حفص الدمشقي الحنبلي[٩]، والواحدي[١٠]، ونقله السمرقندي دون نسبة[١١]، وابن كثير[١٢]، وكثير من الأصوليين، منهم: عبدالعزيز البخاري[١٣] والسمعاني[١٤]، وعبدالمؤمن الحنبلي[١٥]، وأبي الحسين البصري[١٦]، والغزالي[١٧].

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٣٢٣/١٢).
(٢) ينظر: التحرير والتنوير (٣١١/١٨).
(٣) ينظر: الإحكام (٢٣٦/١).
(٤) ينظر: الفصول في الأصول (٢١٨/٣).
(٥) ينظر: التبصرة (٢٤٥/١).
(٦) ينظر: إرشاد الفحول (١٠٧/١).
(٧) ينظر: الفصول (٣١٨/٣)؛ والتبصرة (٢٤٥/١).
(٨) ينظر: أحكام القرآن (٥١/٤).
(٩) ينظر: اللباب في علوم الكتاب (٤٦٩/١٤).
(١٠) ينظر: الوجيز (٧٢٣/١).
(١١) ينظر: بحر العلوم (٥٢٧/٢).
(١٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم (٨٩/٦).
(١٣) ينظر: كشف الأسرار (١٧٥/١)
(١٤) ينظر: قواطع الأدلة (٣١٠/١).
(١٥) ينظر: تيسير الوصول (١٧٥/١).
(١٦) ينظر: المعتمد (٦١/١)
(١٧) ينظر: المستصفى (٢٠٩/١)

واستدلوا: بأنَّ هذا اللفظ (عن أمره) مبني على ما قبله وهو قوله تعالى: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣][١].

يقول الغزالي: "ثم لا تدل الآية إلا على وجوب أمر الرسول عَلَيْهِ السَّلَامُ، فأين الدليل على وجوب أمر الله تعالى؟"[٢].

القول الثالث:

أن الضمير يعود لهما -أي لله وللرسول- ويحتمل الأمرين لله أو للرسول ﷺ وإن كان عائدًا لله فالرسول مُبلغ عنه[٣]، فهؤلاء يرون أنه وإن كان محتملًا فرجوعه للرسول ﷺ أظهر وهو قول: ابن جزي[٤]، والزمخشري[٥]، وابن عجيبة[٦]، ومن الأصوليين عبدالعزيز البخاري[٧].

يقول أبو السعود: "والضمير لله تعالى؛ لأنه الآمر حقيقة، أو للرسول ﷺ وسلم لأنه المقصود بالذكر"[٨].

وقال في أضواء البيان: "الضمير في قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ راجع إلى الرسول ﷺ، أو إلى الله والمعنى واحد؛ لأن الأمر من الله، والرسول ﷺ مبلغ عنه"[٩].

ويقول ابن جزي: "الضمير لله ولرسوله ﷺ"[١٠].

وإنني أميل إلى القول الذي يجمع كل تلك الأقوال؛ وهو أن الضمير إن كان راجعًا

(١) ينظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي لعبدالعزيز البخاري (١/١٧٥).
(٢) المستصفى (١/٢٠٩)
(٣) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (٢٧/٣٧٠).
(٤) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل (١/١٢٥٣).
(٥) ينظر: الكشاف (٣/٢٦٥).
(٦) ينظر: البحر المديد (٥/١٦٣).
(٧) ينظر: كشف الأسرار (١/١٧٥) وهذا لا يتعارض مع قوله السابق بل هما في معنى واحد.
(٨) تفسير أبي السعود (٦/١٩٨).
(٩) أضواء البيان (٢٧/٣٧٠).
(١٠) التسهيل لعلوم التنزيل (١/١٢٥٣).

لله فهو راجع للرسول ﷺ، وإن كان راجعًا للرسول فهو مُبلِّغ عن الله، فعلى كلا الوجهين لا تعارض بين الأقوال، فمن يطع الرسول ﷺ فقد أطاع الله، ومن أخذ عن الرسول فعن الله أخذ؛ لأنه مبلغ عن ربه وما ينطق عن الهوى. فالأمر في أصله من الله والرسول ﷺ مبلغ عنه، يقول أبو الحسين البصري: "فلو ثبت أن الهاء في أمره راجعة إلى اسم الله لدل على وجوب الرجوع إلى أوامر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وفي ذلك وجوب مأمورها وثبت مثله في أوامر النبي ﷺ؛ لأن أحدًا ما فرق بينهما"(١).

ثانيا: المستدلون بالآية ووجه الاستدلال بها:

لم أجد من خالف -ممن يعتد بقولهم من أهل العلم- في كون السنة النبوية تشريعًا ووحيًا، وأنها حجة يُعمل بها بأقسامها الثلاثة: القولية والفعلية والتقريرية، وهناك أقوال كثيرة للأئمة أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وأتباعهم بوجوب التزام السنة النبوية والتحذير من مخالفتها ويستدلون بهذه الآية الكريمة على حجية السنة(٢).

فانعقد إجماع المسلمين على حجيتها.

قال ابن تيمية: "وهذه السنة إذا ثبتت، فإن المسلمين كلهم متفقون على وجوب اتباعها"(٣).

فيستدلون بالنصوص القطعية من الكتاب والسنة وغيرها على حجية السنة ووجوب طاعة النبي ﷺ، فكتاب الله أوجب علينا اتباع الرسول ﷺ، وفرض علينا الأخذ بقوله، وحذرنا من مخالفته(٤)، ومنها هذه الآية الكريمة، بل إنهم يجعلون هذه الآية وغيرها من الآيات عمومات، يستدلون بها على حجية أقسام السنة المتعددة(٥).

(١) المعتمد (٦٢/١).

(٢) ينظر: مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول (٥٧/١ وما بعدها).

(٣) مجموع الفتاوى (٨٤/١٩).

(٤) ينظر: معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة (١٢٠/١)

(٥) ينظر: أصول البزدوي (٢٢٨/١)؛ والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢٣٠/١)؛ وقواطع الأدلة =

وقالوا: بأنَّ المقصود من قوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ هو: أنَّ مخالفة سنته وطريقته ﷺ يستوجب العقاب المترتب على مخالفة الأمر فدلّ على أنَّ متابعته واجبة[1].

وذكر الإمام الشافعي هذه الآية الكريمة مع جملة من الآيات الكريمة التي توجب طاعة الرسول ولزوم أمره وذلك تحت عنوان: (باب ما أمر الله به من طاعة الرسول)[2].

وهنا أنقل بعضًا من أقوالهم التي تتعلق بالاستدلال بذات الآية على حجية السنة النبوية:

يقول صاحب كشف الأسرار: "ووجه التمسك -يعني بالآية- أنه تعالى ألحق الوعيد بمخالفة أمر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ مطلقًا، ومخالفة أمره هي ترك ما أمر به إذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته إتيان ما أمر به فتكون مخالفته ترك ذلك، ولو لم يكن مخالفة أمره حرامًا مطلقًا لما ألحق الوعيد به، وإذا كانت مخالفة أمره وهي ترك المأمور به مطلقًا حرامًا يكون الإتيان بالمأمور به واجبًا ضرورة، وإذا كان إتيان ما أمر به الرسول ﷺ واجبًا كان الإتيان بما أمر به الله تعالى كذلك بالطريق الأولى"[3]. فإذا ثبت وتقرر أن مخالفة أمر الرسول مما يستوجب العقاب، فإن مخالفة أمر الله أولى بترتب العقوبة على المخالفة.

ويقول السمعاني مستدلًا بالآية: "فإن قال قائل: إنَّ من الأحكام ما يثبت لهذا بالسنة. قلنا: ذلك مأخوذ من كتاب الله في الحقيقة؛ لأن كتاب الله تعالى أوجب علينا اتباع الرسول صلوات الله عليه، وفرض علينا الأخذ بقوله وحذرنا مخالفته"[4] ثم

= للسمعاني (١/٢٩)؛ وإرشاد الفحول للشوكاني (١/١٠٦) وسيأتي في المطالب الآتية تبيان ذلك.

(١) ينظر: تيسير الوصول (١/٧٤).

(٢) الرسالة (١/٨٤).

(٣) كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري(١/١٧٥).

(٤) قواطع الأدلة (١/٢٩)

ذكر نص الآية الكريمة وبعض الآيات الأخر التي توجب علينا اتباع سنة النبي ﷺ، فهو أمر من الله بلزوم سنة رسول الله ووجوب اتباعه طاعته.

وقال الشيرازي: "أنه تواعد على مخالفة أمر الرسول ﷺ فدلّ على أنّ أوامره تقتضي الوجوب"(١) أي أنّ سنته بجملتها تقتضي الاتباع، وهو ما يعني أنها حجة، وواجب الالتزام بها، وذلك بنص الآية الكريمة.

ويقول ابن حزم مستشهدًا بالآية: "وأوامر الله تعالى ورسوله ﷺ كلها فرض ونواهي الله تعالى ورسوله ﷺ كلها تحريم ولا يحل لأحد أن يقول في شيء منها هذا ندب أو كراهية إلا بنص صحيح مبيّن لذلك أو إجماع"(٢)، ثم ذكر الآية الكريمة، وهذا النص يدلّ على وجوب اتباع السنة، وهذا فيما إذا كان الأمر مجردًا عريًا عن القرائن، على أن ابن حزم يفرق بين السنة القولية والفعلية، فيقول: بوجوب اتباع القولية منها بنص الآية، ويرد على من استدل بذات الآية على حجية الفعلية، كما سيأتي بيانه في المطلب التالي، فهو يستعملها للاستدلال على السنة القولية، ويستدل بها على عدم حجية السنة الفعلية.

قال أبو الحسين البصري: "فحذر من مخالفة أمر نبيه ﷺ وتوعد عليه، ومخالفة أمره هو الإخلال بما أمر به، فوجب كون الإخلال بما أمر به محظورًا، وهذا هو وجوب فعل ما أمر به"(٣).

وأبو الحسين ممن ذهبوا إلى أن الضمير يرجع للنبي ﷺ، فالتحذير والوعيد من مخالفة أمر الرسول يقتضي لزوم سنته وحجيتها. فإذا ثبت ذلك في أوامر النبي ﷺ من جهة الوجوب ثبت مثلها في أوامر الله عَزَّوَجَلَّ(٤).

ثم قال: "وإنما قلنا: إنه عَزَّوَجَلَّ حذر من مخالفة أمر النبي ﷺ؛ لأنه قال:

(١) التبصرة (٢٨/١)

(٢) النبذة الكافية (٤٣/١).

(٣) المعتمد (٦١/١).

(٤) ينظر: المعتمد (٦١/١).

«لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضًا» فحث بذلك على الرجوع إلى أقواله، ثم عقب ذلك بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ فعلمنا أنه بعث بذلك على التزام ما كان دعا إليه من الرجوع إلى أمر النبي ﷺ، فلو ثبت أن الهاء في أمره راجعة إلى اسم الله لدل على وجوب الرجوع إلى أوامر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وفي ذلك وجوب مأمورها، وثبت مثله في أوامر النبي ﷺ؛ لأن أحدًا ما فرّق بينهما"[1].

ويقول الشاطبي: "إن العمل بالسنة والاعتماد عليها إنما يدل عليه الكتاب ومنها قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾"[2].

ويقول عبد المؤمن البغدادي الحنبلي بعد ذكره الآية: "فالله توعد المخالفين لأمر الرسول ﷺ بالفتنة، وهي الزيغ أو بالعذاب الأليم، ولا يتوعد بذلك إلا على ترك واجب. فدلّ على أن متابعة الرسول ﷺ واجبة"[3].

ونوقش وجه الدلالة: فقالوا: سلمنا أن كل أمر يقتضي الوجوب، لكن الضمير يحتمل رجوعه للرسول ﷺ، ويحتمل رجوعه لله، فالآية تدل على أن الأمر للوجوب في حق أحدهما دون الآخر، فلم قلت إنه في حق الآخر كذلك[4]؟

وأجيب عليه: بأنه لا فرق بينهما، فما ثبت لأحدهما يثبت للآخر ولم يقل أحد بالفرق[5].

فترتيب الوعيد على مخالفة أمر رسول الله على وفق ما يراه أصحاب القول بأن الضمير عائد للنبي ﷺ أو لله عَزَّوَجَلَّ ونبيه، فإنه يقتضي بوجوب طاعته، وهو بمنزلة

(١) المعتمد (١/٦١).
(٢) الموافقات (٣/٢٢٩).
(٣) تيسير الوصول (١/٧٤).
(٤) ينظر: المحصول للرازي (٢/٨٢).
(٥) المرجع السابق (٢/٩١).

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ٣٢] وغيرها من الآيات الكثيرة والأحاديث التي توجب اتباع النبي وطاعته.

فالذين يقولون بأن الضمير يعود للنبي ﷺ أو يرجع لهما، يقولون بوجوب اتباعه ولزوم سنته، وذلك لما رتب على المخالفة من وعيد وعقاب وتهديد، وهذا الوعيد والعقاب لا يلحق إلا من خالف أمرًا واجبًا، فيكون اتباعه واجبًا وسنته حجة يلزم اتباعها وعدم المخالفة، مستدلين بالآية الكريمة بما تضمنته من وعيد وتهديد على المخالفة، وهذا هو الراجح برأيي، والاستدلال بالآية صحيح.

المطلب الرابع

حجية أفعال النبي ﷺ وأنها حقيقة كالقول وحصول البيان بفعله

فِعل النبي ﷺ هو من أقسام السُنَّة النبوية، وفرّق العلماء بين أفعال النبي ﷺ ما كان منها تشريعًا أي ما كان قربة، فيلزم الاقتداء به، وما ليس للاقتداء والتأسي، كأن يكون الفعل خاصًا بالنبي ﷺ، أو مما هو أمر جبلي طبعي، أو زلة وقعت على وجه السهو، ثم ما كان منه تشريعًا فليس كلها على درجة واحدة من جهة الإلزام[١]، وليس هنا مجال التفصيل في هذه المسألة[٢].

وقد أفردتُ هذا القسم من السُنَّة -فعل النبي ﷺ- بالحديث؛ وذلك لأنَّ الأصوليين تحدثوا عنها طويلًا، وتناولوا هذه الآية ودلالتها على السنة الفعلية، فاختلفوا في الفعل هل هو حقيقة كالقول في الطلب في قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ أو هو مجاز في الفعل حقيقة في القول؟ أي هل يدخل فعل النبي تحت الأمر أو لا يدخل؟ ثم اختلفوا في مسألة أخرى وهي حجية فعل النبي ﷺ، وفي كلتا المسألتين استدلوا بالآية.

(١) ينظر: أصول البزدوي (٢٢٧/١)، وكشف الأسرار عن أصول البزدوي (٢٩٦/٣)؛ وشرح الكوكب المنير (١٧٨/٢)؛ وتيسير الوصول إلى قواعد الأصول (٧٧/١).

(٢) ينظر: أصول البزدوي (٢٢٨/١)؛ وكشف الأسرار (٢٩٦/٣)؛ وشرح الكوكب المنير (١٧٨/٢)؛ وإرشاد الفحول للشوكاني (١٠٢/١ وما بعدها).

واختلفوا في هذا المطلب في مسألتين:

المسألة الأولى: إطلاق لفظ الأمر على الفعل هل هو حقيقة فيه كالقول أو مجاز؟

ورد في الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ فهل يدخل فعل النبي ﷺ تحت هذا اللفظ فيكون دخوله دخولًا حقيقيًا كالقول؟ أم إن اللفظ لا يدل حقيقة إلا على القول، وتكون دلالته على الفعل مجازية؟

وسبب الخلاف يعود إلى تفسير هذا اللفظ: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ فهناك من قال: إن المقصود منها القول دون الفعل، وهناك من قال: إنها تشمل القول والفعل والسمت والطريقة والحال[1]، وذلك نحو قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَٱتَّبَعُوٓاْ أَمْرَ فِرْعَوْنَ ۖ وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]؛ أي شأنه وطريقته ومذهبه

فقالوا: "وحمل الأمر على الشأن هاهنا أولى من حمله على القول لانتظام الشأن القول والفعل على وجه واحد"[2].

تحرير محل الخلاف:

اتفقوا على أن إطلاقه على القول الطالب للفعل -كقول: (افعل) وما جرى مجراه- هو حقيقة[3].

قال أبو الحسين البصري: "اعلم أنه لا شبهة في أن قولنا أمر يقع على جهة

(١) ذكروا لكلمة الأمر معانٍ كثيرة وردت في القرآن، منها: القضاء قال الله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾، وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ ومنها الدين، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ جَآءَ ٱلْحَقُّ وَظَهَرَ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾، ومنها القول قال الله تعالى: ﴿يَتَنَٰزَعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرَهُمْ﴾، ومنها الوحي قال الله تعالى: ﴿يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ﴾، ومنها القيامة، قال تعالى: ﴿أَتَىٰٓ أَمْرُ ٱللَّهِ﴾، ومنها العذاب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن ظَلَمُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ۖ فَمَآ أَغْنَتْ عَنْهُمْ ءَالِهَتُهُمُ ٱلَّتِى يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مِن شَىْءٍ لَّمَّا جَآءَ أَمْرُ رَبِّكَ ۖ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ﴾، ومنها الذنب، قال الله تعالى: ﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ ينظر: أصول السرخسي (١/١٣).

(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (٣/٣٠٠).

(٣) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٢/٨١).

الحقيقة على القول المخصوص، وذلك غير مفتقر إلى دلالة، واختلفوا في وقوعه على الفعل"[1].

الأقوال في هذه المسألة واستدلالهم بالآية:

القول الأول: أنّه حقيقة في الكل؛ القول والفعل والصفة والشأن، فالفعل داخل تحت الطلب حقيقة، فيكون فعل النبي ﷺ واجب الاقتداء كالطلب بالقول. فلفظة (أمره) تشمل القول والفعل. حكاه ابن برهان عن كافة العلماء، وحكاه القاضي عبدالوهاب والباجي عن أكثر أصحاب الشافعي[2].

القول الثاني: أنه حقيقة في القول مجاز في الفعل. وهو قول الجمهور من الحنفية[3]، وكثير من الشافعية[4]، وبعض الحنابلة[5]، والمعتزلة[6]، وهناك قول لابن حزم لا يرى فيه أن الفعل داخل في الأمر، ولكنه لم يصرّح فيه بكون الفعل مجازًا[7].

المستدلون بالآية ووجه الاستدلال بها:

واستدل القائلون بأنه حقيقة في الكل بجملة أدلة من الكتاب والسنة، ومنها هذه الآية الكريمة، ويقولون في وجه الاستدلال بها: أن الأمر يجوز أن يكون حقيقة

(١) ينظر: المعتمد (١/٣٩).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (١/٣١٠)؛ والبحر المحيط للزركشي (٢/٨١)؛ وشرح الكوكب المنير (٢/١٩٠)؛ والمعتمد لأبي الحسين البصري (١/٣٩) والإحكام في أصول الأحكام (١/٢٣١).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١/١٢)؛ وفواتح الرحموت (١/٤٣٩)؛ والفصول في الأصول (وشرح التلويح (١/٢٨١).

(٤) اضطرب النقل عن الشافعية فمرة نقل إن أكثرهم على القول الأول، ومرة أخرى نقل بأن أكثرهم على القول الثاني، ونقله في المحصول عن الجمهور وحكاه القاضي عبدالوهاب في الملخص عن أكثر أصحابهم مع أنه في الإفادة حكى الأول عنهم وعن أصحاب الشافعي، أشار لهذا الخلط الزركشي، وقال إن هذين القولين من نقل القاضي عبدالوهاب في الملخص، ينظر البحر المحيط (١/٨١)؛ وشرح التلويح (١/٢٨٢)، والمحصول للرازي (٣/٢٥٨)؛ والتبصرة للشيرازي (١/٢٤٢).

(٥) ينظر: شرح الكوكب المنير (٣/١٠).

(٦) ينظر: المعتمد لابن الحسين البصري (١/٤٠)؛ وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (١/٢٨٢).

(٧) النبذة الكافية (١/٤٥).

في الفعل، والتحذير من المخالفة في الآية دليل الوجوب، واسم الأمر مشترك بين الفعل والقول المخصوص والاسم المشترك من الأسماء العامة، فيكون متناولًا للفعل، والأصل في الإطلاق الحقيقة، فهي من قبيل الأسماء العامة التي تكون حقيقة في كل واحد من أفراده فكان متناولًا للفعل(١)، وقد فسروا معنى كلمة "أمره": أي شأنه وطريقته ومذهبه وفعله وحاله، والشأن ينتظم تحته القول والفعل، فحمله هنا على القول والفعل أولى من حمله على القول فقط(٢).

وقالوا: إن كلمة الأمر وردت في عدة مواضع في القرآن ويقصد بها الفعل، وإن الأمر يقع على القول وعلى الفعل، والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ والمراد بذلك كله الفعل(٣).

ومن جهة استعمال أهل اللغة واللسان: فالعرب تقول: "أمر فلان سديد ومستقيم" ويقصدون فعله وحاله، فإذا عُبِّر بالأمر عن الفعل كان حقيقة فيه، والعرب تفرِّق بين جمع الأمر الذي هو القول فقالوا فيه: أوامر، والأمر الذي هو الفعل فقالوا في جمعه: أمور، فالتفريق بينهما في الجمع دلالة على أن كل واحد منه حقيقة(٤).

فمن ذهب للقول: بأنه مجاز على الفعل وللتوسع، فعليه أن يبين وجه المجاز والتوسع؛ لأنه لا بد من معرفة طريق التوسع والتجوز(٥).

(١) ينظر: الإحكام للآمدي(١/٢٣١)؛ والمحصول للرازي (٣/٣٤٧)؛ والبحر المحيط للزركشي (٢/٨١)؛ وإرشاد الفحول للشوكاني (١/١٠٦)؛ والمعتمد لأبي الحسين(١/٣٤٩).
وليس من أهداف الدراسة استقصاء الأدلة على المسائل، ولكن سأذكر فقط ما له علاقة بالاستدلال بالآية والجواب عليها، ولمزيد من معرفة الأدلة، ينظر: إرشاد الفحول للشوكاني (١/١٠٦).

(٢) ينظر: كشف الأسرار (٣/٣٠٠)؛ والفصول للرازي (٣/٢١٨).

(٣) ينظر: التبصرة للشيرازي (١/٢٤٤).

(٤) هذا الاستدلال ليس للسرخسي، لأن جمهور الحنفية يقولون بأنه مجاز، ولكنه يستدل للقائلين بالمجاز، ينظر: أصول السرخسي (١/١٢).

(٥) المرجع السابق.

يضاف إلى ذلك، بأن أفعال النبي ﷺ جارية في بيان الشرع مجرى الأقوال، ويدل عليه جملة من أفعال النبي رجعوا إليها؛ كالغسل من التقاء الختانين من حديث عائشة(١)، وخلع النبي ﷺ نعليه في الصلاة(٢) وغيرها، ففعلوا كما فعل النبي ﷺ واقتدوا به، وهم أعلم بهذا ولم ينكر عليهم ذلك، فهذا الرجوع لفعل النبي ﷺ دليل على أنَّ الفعل يعمل به بلا قرينة، وما يعمل به بلا قرينة هو الحقيقة.

ويستدل منها أيضًا بأن عدم الإتيان بمثل فعله مخالفة لفعله؛ لأن المخالفة ضد الموافقة لكن موافقة فعل الغير هو أن تفعل مثل فعله، فمخالفته هو أن لا تفعل مثل فعله، وكذلك المعقول من المختلفين هما اللذان لا يقوم أحدهما مقام الآخر، والعدم والوجود لا يقوم أحدهما مقام الآخر بوجه أصلًا، فكانا في غاية المخالفة، فثبت أن عدم الإتيان بمثل فعله مخالف للإتيان بمثل فعله من كل الوجوه.

يقول السمعاني بعد ذكره جملة من أفعال الصحابة كانوا يقتدون بها بالنبي ﷺ وهي كثيرة: "فهذه الأخبار تبين أن أفعاله جارية في بيان الشرع مجرى أقواله، ومن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعتقدون ذلك ويرون أن المبادرة إلى أفعاله في المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله، وقد دل على هذا الأصل الكبير قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ [النور: ٦٣]، وأمره هو شأنه، وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَتُنَبِّئَنَّهُم بِأَمْرِهِمْ هَٰذَا﴾ [يوسف: ١٥]؛ أي شأنهم وإلى قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]؛ أي شأنه وطريقته

(١) الحديث: عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ إِنَّ رَجُلاً سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنِ الرَّجُلِ يُجَامِعُ أَهْلَهُ ثُمَّ يُكْسِلُ هَلْ عَلَيْهِمَا الْغُسْلُ وَعَائِشَةُ جَالِسَةٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنِّي لأَفْعَلُ ذَلِكَ أَنَا وَهَذِهِ ثُمَّ نَغْتَسِلُ». أخرجه: مسلم في صحيحه، كتاب: الحيض باب: نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل (١/١٨٧) رقمه: (٨١٣).

(٢) الحديث: عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ بَيْنَمَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُصَلِّي بِأَصْحَابِهِ إِذْ خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَوَضَعَهُمَا عَنْ يَسَارِهِ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ الْقَوْمُ أَلْقَوْا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَلاَتَهُ قَالَ «مَا حَمَلَكُمْ عَلَى إِلْقَائِكُمْ نِعَالَكُمْ». قَالُوا رَأَيْنَاكَ أَلْقَيْتَ نَعْلَيْكَ فَأَلْقَيْنَا نِعَالَنَا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ أَتَانِي فَأَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَذَرًا». وَقَالَ «إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْمَسْجِدِ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَذَرًا أَوْ أَذًى فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا». أخرجه: الإمام أحمد في مسنده، مسند أبي سعيد الخدري، (٣/٩٢) رقمه: ١١٨٩٥؛ وأبو داود، باب الصلاة في النعل (١/٢٤٧) رقمه: (٦٥٠) قال الألباني في التعليق عليه: صحيح.

ومذهبه، وقال النبي ﷺ: «من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهو رد»[١] يريد دينه وشريعته وأقواله وأفعاله"[٢].

وردَّ على وجوه الاستدلال السابقة من الآية بعدة ردود:

أولًا: بأنَّ لفظ الأمر حقيقة في القول خاصة بإجماع أهل العلم، ولا نسلّم بأنه يطلق على الفعل حقيقة إلا بدليل، بل هو مجاز[٣].

ثانيًا: استعمال أهل اللغة: أنهم لا يسمون الفاعل للشيء آمرًا، فلا يقولون للآكل والشارب آمرًا، فتبين أن اسم الأمر لا يتناول الفعل حقيقة[٤].

ثالثًا: أن الأمر مشتق في الأصل، فإنه يقال: أمر يأمر أمرًا فهو آمر، وما كان مشتقًا في الأصل فلا يقال إنه اسم عام يدخل تحته المشتق وغيره حقيقة، وإنما يقال ذلك فيما هو غير مشتق في الأصل[٥].

رابعًا: أن الضمير في "أمره" إن كان راجعًا إلى الله تعالى -وهو الأصح عندهم-؛ لأنه أقرب مذكور، والكناية تعود لأقرب مذكور[٦]، فلا يمكن حمله على فعل النبي ﷺ، وإن كان راجعًا إلى الرسول ﷺ فالقول مراد إجماعًا فلا يحمل على الفعل؛ لأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد[٧].

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقمه؛ (٢٥٥٠) (٩٥٥/٢).

(٢) قواطع الأدلة (٣١٠/١).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢١٨/١٣)؛ والمحصول للرازي (٣٥٨/٣)؛ والتبصرة (٢٤٥/١)؛ والمعتمد (٣٤٩/١)؛ وإرشاد الفحول(١٠٦/١).

(٤) ينظر: أصول السرخسي (١٢/١).

(٥) ينظر: أصول السرخسي (١٢/١).

(٦) ينظر: التبصرة (٢٤٥/١).

(٧) يقول التفتازاني: "على أنا لا نحتاج إلى إقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج إلى إقامة الدليل على أن المراد الفعل، ونحن في صدد المنع، فصح ما قلنا إن الدلائل الدالة على أن الأمر للإيجاب لا تدل على أن الفعل للإيجاب"، شرح التلويح على التوضيح (٢٨٥/١).

رد عليه بقولهم: لم لا يجوز الحكم بصرف الكناية إلى الله تعالى والرسول ﷺ[(١)].

أجيب عليه: أن الهاء كناية عن واحد، فلا يجوز عوده إلى الله تعالى وإلى الرسول ﷺ معًا[(٢)].

خامسًا: لو سلمنا بدخول الفعل تحتها ووقوعها عليها حقيقة، ولكن في هذا الموضع لا يدخل الفعل فيه حقيقة ولا يتناوله، وذلك لما سبق تقريره من أنها كناية، والكناية ترجع إلى أقرب مذكور وهو أمر الله وليس فعل النبي؛ لأنه قال: ﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾، والظاهر أن الكناية عائدة إليه وأمر الله تعالى هو الذي يستدعي به الفعل وذلك واجب[(٣)].

سادسًا: وتقدم ذكر الدعاء وذكر المخالفة في الآية يقتضي عدم تناوله للفعل، وتوضيحه: أن الإنسان لو قال لعبده: "لا تجعل دعائي كدعاء غيري، واحذر مخالفة أمري" فهم منه أنه أراد بالأمر القول ومخالفة الأمر هو العدول عن مقتضاه، فيجب عليكم إثبات أن الفعل يسمى أمرًا[(٤)].

سابعًا: ولأن هذا يقتضي أمرًا تصح فيه الموافقة وترك المخالفة وهو الذي علم صفته فيوافقه فيه، وهذا إنما يكون فيما علم منه وجه الفعل[(٥)].

ثامنًا: سلمنا أن لفظ الأمر المحذر من مخالفته- الوارد في الآية- مطلق، حقيقة للفعل والقول المخصوص والأمر المشترك بينهما هو الشأن والصفة، نفيًا للتجوز والاشتراك عن اللفظ لكونهما على خلاف الأصل، والمطلق إذا عُمل

(١) ينظر: المحصول (٣/٣٥٨).
(٢) ينظر: المرجع السابق (٣/٣٥٨).
(٣) ينظر: التبصرة (١/٢٤٥)؛ والإحكام للآمدي (١/٢٣٦)؛ والمحصول للرازي(٣/٣٥٨).
(٤) ينظر: الإحكام للآمدي(١/٢٣٦)؛ والمحصول للرازي (٣/٣٥٨)؛ والمعتمد (١/٣٤٩).
(٥) التبصرة للشيرازي (١/٢٤٥).

به في إحدى صوره، فقد خرج عن كونه حجة في ما بقي من صوره ولا يجوز حمله على معنييه، وقد عمل به في القول المخصوص فلا يبقى حجة في الفعل[١].

تاسعًا: ولو سلمنا أنه غير متواطىء ولكنهم أجمعوا على كونه حقيقة في القول، وأما كونه حقيقة في الفعل فمختلف فيه، فيحمل على المتفق عليه وهو القول دون المختلف فيه وهو الفعل[٢].

عاشرًا: لو سلمنا أنه حقيقة في الفعل، وكون الضمير راجعًا إلى الرسول ﷺ، فيكون مشتركًا بينهما، فإن قلنا: بأنه يحمل على بعض مدلولاته ويمتنع حمله عليها جميعًا؛ فإن حمله على القول أولى من الحمل على الفعل، وإن قلنا بحمل اللفظ المشترك على جميع مدلولاته، فالتحذير عن مخالفة الأمر يتوقف على كون المحذر منه واجبًا[٣]، والقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوبه، ووجوبه إذا كان لا يعرف إلا من التحذير كان دورًا[٤].

حادي عشر: لا يسمى ترك مثل فعل النبي ﷺ مخالفة إلا إذا دل فعله على الوجوب، فإذا أثبتنا ذلك بهذا الدليل لزم الدور وهو محال، فترك الحائض للصلاة لا يُعد مخالفة للمسلمين[٥].

ثاني عشر: ولأنه إذا فعل ولم يقل افعل يصح نفيه -أي نفي الأمر- أي يصح لغة وعرفًا أن يقال: إنه لم يأمر، ومن هذا ظهر أن الأمر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل؛ لأن الحقيقة لا يجوز نفيها وأما المجاز فيصح نفيه[٦]. "أي

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (٢٣٦/١)؛ والمحصول للرازي (٣٥٨/٣).
(٢) ينظر: الإحكام للآمدي (٢٣٦/١)؛ والمحصول للرازي (٣٥٨/٣).
(٣) لاستحالة التحذير من ترك ما ليس واجبًا، ينظر: الإحكام للآمدي (٢٣٦/١)؛ والمحصول للرازي (٣٥٩/٣).
(٤) ينظر: الإحكام للآمدي (٢٣٦/١).
(٥) ينظر: المحصول (٣٦١/٣).
(٦) ينظر: التوضيح في حل غوامض التنقيح (٢٨٣/١).

أن اسم الأمر لا ينتفي عن هذا القول، إذا أريد به إلزام الفعل بحال، وينتفي لفظ الأمر عن الفعل بأن يقال: الفعل ليس بأمر على الحقيقة"[١].

ثالث عشر: أنه يفصل بينهما في اللفظ ويعطف أحدهما على الآخر، فيقال: أمر النبي ﷺ وفعله، ولو دخل الفعل بالأمر لما حسن ذلك العطف والفصل[٢].

فهؤلاء أرجعوا قولهم بالمجاز إلى أن الضمير في "أمره" يصلح للقول حقيقة لا للفعل؛ لأن القول بدلالته على القول والفعل يعني الاشتراك ولا عموم للمشترك عندهم، وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه.

الجواب على الاعتراضات السابقة:

وردَّ السمعاني على كل ذلك ردًا مجملًا، فقال: وإن ادعوا أن الأمر حقيقة في القول مجاز في الفعل، ولكن في هذا الموضع لما كان المعنى الثاني كان منتظمًا بالقول والفعل على التساوي وعلى وجه واحد[٣].

وقصد بقوله: "في هذا الموضع" أي في ذات الآية ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ﴾.

ووجه المجاز عند من قال به في هذه الآية- أي في دلالة الأمر على الفعل-: أن وجه العلاقة بين الحقيقة والمجاز في هذا الموضع هي علاقة المشابهة في أن كلا من القول والفعل مفتقر إلى مصدر يصدر به، وهذا يعم ويتناول الفعل والقول على السواء[٤].

وقيل بأن العلاقة التي حصل بها القول بالمجاز: لأنَّ جملة أفعال الإنسان لما دخل فيها الأقوال سميت الجملة باسم جزئها بإطلاق الجزء وإرادة الكل، وهو نوع من أنواع المجاز[٥].

(١) الفصول في الأصول (٣/٢١٨).
(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٣/٢١٨).
(٣) ينظر: قواطع الأدلة (١/٣١٠).
(٤) ينظر: البحر المحيط للزركشي (٢/٨١).
(٥) المرجع السابق.

والذي أراه: على الرغم من كثرة الردود التي وردت على وجه الاستدلال بالآية، فالذي أراه أن لفظ الأمر لا يشمل الفعل حقيقة بالوضع، ولكن فيما يتعلق بأفعال النبي ﷺ فإنني أميل للقول بأن فعله أمرٌ على الحقيقة العرفية والشرعية وليس الوضعية، فيشمل القول والفعل، وفي هذا الموضع أكثر دلالة وشمولًا لقول النبي ﷺ وفعله حقيقة، وتعليل ذلك:

- أولًا: جمعًا بين الأقوال والأدلة وهو أولى من إهمال أحدها.
- لأن كلًا من القول والفعل يُعد سنة؛ فالفعل هو قسيم القول عند التقسيم، والقسيم والمشارك يكون حقيقة كالقسم الأول لا فرق بينهما، وإلا ما صحت القسمة، أي عندما نقسم السنة نقول: سنة قولية وفعلية وتقريرية.
- أنه لا تعارض بين الأمرين أي أمر الله وأمر الرسول ﷺ، فيمكن الجمع بينهما، فما جاء عن الرسول فعن الله جاء وبالوحي، فيكون الكل حقيقة، لا سيما ما يتعلق بالتشريع.
- أن السنة الفعلية هي مبينة لما أجمل في القرآن أحيانًا وتفصيل له، وهذا يقتضي وجوب العمل بها إلا ما دل الدليل على صرفه من الوجوب إلى الندب، وهذا يحصل بالقول إنها على الحقيقة.
- أن الصحابة كانوا يقتدون بأفعاله ﷺ دون سؤال أو قرينة، والمجاز لا يصار إليه إلا بقرينة، فدلت مبادرتهم للاقتداء على أنه حقيقة.
- أن الحقيقة الشرعية والعرفية معتبرة وهي كالوضعية، فقد يكون الشيء مجازًا وضعًا، ولكنه حقيقة شرعًا أو عرفًا.

المسألة الثانية: أفعال النبي ﷺ للوجوب وحصول البيان بفعله:

إذا فعل النبي ﷺ فعلًا، فما حكم هذا الفعل لبقية الأمة؟ هل هو للوجوب أو للندب أو لغيرها؟ وهل يحصل البيان بذلك الفعل؟ سأتناول هذه المسألة من جانبين:

أولًا: حكم أفعال النبي ﷺ:

وهذه المسألة بنيت على المسألة السابقة، ولها ارتباط بها، وذلك أننا إذا قلنا: إن الفعل يدخل تحت الأمر في الآية، فلا فرق عندئذ بين القول والفعل أيضًا من جهة الحجية، يقول صاحب شرح التلويح: "وعند البعض حقيقة فما يدل على أنه أي على أن الأمر للإيجاب يدل على إيجاب فعل الرسول ﷺ؛ لأن فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب"(١).

تحرير محل الخلاف:

في هذه المسألة هناك أمور اتفق عليها، فتكون خارج محل النزاع، ومنها:

- اتفقوا على أن أفعاله التي تدور عليها هواجس النفوس كتصرف الأعضاء وحركات الجسد، فلا يتعلق بذلك أمر باتباع ولا نهي عن مخالفة. وكذلك أفعاله التي لا تتعلق بالعبادات كأحواله في مأكله ومشربه وملبسه ومنامه ويقظته، فيدل فعل ذلك على الإباحة دون الوجوب(٢).
- واتفقوا على أن ما ثبت خاصًا به ﷺ لا يتعداه إلى أمته كتزوجه بأكثر من أربع نسوة، ودخوله حلالًا، ووجوب التهجد، والمشاورة(٣).
- واتفقوا على أن الفعل إن فعله بيانًا للواجب واقترن به ما يدل على الوجوب فهو واجب(٤)، كقوله صلوا كما رأيتموني أصلي فهو للوجوب(٥).
- واتفقوا أن فعله المبين للمجمل الذي علمت صفته من الوجوب والندب يكون حكمه حكم ذلك المجمل الذي بينه الفعل وجوبًا أو ندبًا. "ويعرف أنه بيان

(١) المحبوبي البخاري الحنفي (٢٨٢/١).
(٢) ينظر: شرح الكوكب المنير (١٧٨/٢ وما بعدها).
(٣) ينظر: المستصفى (٢٧٥/١).
(٤) ينظر: المنخول للغزالي (٣١٢/١)؛ والمستصفى(٢٧٥/١).
(٥) ينظر: المعتمد (٣١٢/١).

بأن يصرح بأنه بيان كذلك، ويعلم في القرآن أنها مجملة تفتقر إلى البيان ولم يظهر بيانها بالقول فنعلم أن هذا الفعل بيان"[١].

- والخلاف بينهم في أفعاله ﷺ التي لم يقم دليل على اختصاصها به، وليست من الأفعال التي تقتضيها الطبيعة البشرية، ولم تكن بيانًا لمجمل معلوم الصفة[٢]، وظهر فيها قصد القربة:

اختلفوا في هذه المسألة على أقوال منها:

القول الأول: أنه يلزمنا اتباعه فيها، أي أنها للوجوب. وبه قال مالك وأبو العباس ابن سريج وأبو سعيد الإصطخري وابن خيران[٣]، والسمعاني[٤]، والحنابلة ورواية عن أحمد[٥]، وجماعة من المعتزلة[٦].

القول الثاني: أنه يفيد الندب وهو المختار للإمام الرازي، والبيضاوي، وابن الحاجب، والغزالي[٧]، والصيرفي، والقفال، والقاضي أبي حامد[٨]، والرواية الثانية عن أحمد[٩]، وابن حزم الظاهري[١٠].

القول الثالث: أنها للإباحة ولا يثبت الفعل- على الإباحة للوجوب أو الندب- إلا بدليل، ولا يثبت المتابعة منا إياه فيها إلا بدليل، وبه قال الكرخي والجصاص

(١) وتفرع عن هذه المسألة مسألتان؛ إن ظهر قصد القربة في فعله، وإن لم يظهر قصد القربة في فعله؛ ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٣٠٥)؛ وشرح الكوكب المنير (٢/ ١٨٤).

(٢) ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٣٠٤).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة للسمعاني (١/ ٣٠٤)؛ وشرح التلويح (٢/ ٣١)، والمحصول للرازي (٣/ ٣٤٥)؛ والتبصرة للشيرازي (١/ ٢٤٢)؛ وإرشاد الفحول (١/ ١٠٥).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٣٠٨).

(٥) ينظر: شرح الكوكب المنير (٢/ ١٨٧).

(٦) ينظر: كشف الأسرار (٣/ ٢٩٩)؛ وإرشاد الفحول (١/ ١٠٥).

(٧) ينظر: المحصول للرازي (٣/ ٣٤٥)، وقواطع الأدلة (١/ ٣٠٥)؛ والمنخول للغزالي (١/ ٣١٢)؛

(٨) ينظر: التبصرة (١/ ٢٤٢).

(٩) ينظر: شرح الكوكب المنير (٢/ ١٨٨).

(١٠) ينظر: النبذة الكافية في أحكام أصول الدين (١/ ٤٤).

من الحنفية[١]، إلا أن الجصاص قال: علينا اتباعه لا نترك ذلك إلا بدليل، وصححه صاحب كشف الأسرار[٢]، قال صاحب التحبير: "إنه قول الجمهور"[٣].

القول الرابع: التوقف فيها. وهذا قول عامة الأشعرية، وجماعة من أصحاب الشافعي كالغزالي[٤]، وأبي بكر الدقاق، والبيضاوي، والصيرفي[٥]، وأبي القاسم بن كج[٦]، وأبو الخطاب، ورواية ثالثة عن أحمد[٧]. أي أنه لا يحكم بالوجوب ولا بالندب ولا الإباحة حتى يأتي الدليل الخاص على واحد منها.

وعللوا ذلك: فقالوا: إن صفة الفعل إذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء؛ لأن الاقتداء في المتابعة في أصله ووصفه، فإذا خالفه في الوصف لم يكن مقتديًا فوجب الوقف إلى أن يظهر، فلا يحكم فيها بوجوب ولا ندب ولا إباحة، ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت الشركة[٨].

المستدلون بالآية ووجه الدلالة:

وقد استدل بالآية الكريمة بعض أصحاب القول بالوجوب، وبعض أصحاب القول بالندب كابن حزم، وهذا ما يسمى في علم أصول الفقه بتنازع الدليل أو القول بالموجب، أي أن كل فريق يستدل به على ذات المسألة مع اختلاف في توجيه الدليل ووجه الاستدلال به على المسألة الواحدة.

(١) ينظر: كشف الأسرار (٢٨٩/٣)

(٢) المرجع السابق.

(٣) التحبير شرح التحرير للمرداوي الحنبلي (١٤٧٦/٣).

(٤) ينظر: المستصفى (٢٧٥/١)؛ والمحصول (٣٤٥/٣).

(٥) ينظر: قواطع الأدلة (٣٠٤/١).

(٦) ينظر: كشف الأسرار (٢٩٨/٣).

(٧) ينظر: شرح الكوكب المنير (١٨٨/٢).

(٨) ومقصودهم بالوصف أي صفة فعل النبي ﷺ، والشركة أي الاشتراك وليست خاصة به، ينظر: كشف الأسرار (٢٩٨/٣).

وجه الاستدلال بها عند القائلين بالوجوب:

وجه استدلالهم بالآية: قالوا: إن هذه الآية من النصوص الموجبة لطاعة الرسول ﷺ، وجاءت عامة؛ فيدخل في ذلك فعل النبي ﷺ، ولم تفرق الآية بين القول والفعل، فالفعل يعد أمرًا، فيلزم اتباعه بما فعل[1].

والفعل يجوز أن يتناوله لفظ الأمر، ولفظ الأمر يشمل شأن الرسول ﷺ وسمته وطريقته كما في قوله: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٖ﴾ [هود: ٩٧]؛ أي شأنه وطريقته ومذهبه، وحمل الأمر على الشأن هاهنا أولى من حمله على القول لانتظام الشأن القول والفعل على وجه واحد[2].

ثانيًا: ومن جهة البيان:

فيحصل بفعله البيان؛ لأن أفعال النبي ﷺ جارية في بيان الشرع مجرى أقواله، فيحصل البيان بفعله كما يحصل بأقواله، ولذلك كان الصحابة يبادرون بالتأسي لأفعاله كمبادرتهم لأقواله، ويشهد لذلك وقائع كثيرة من تأسيهم بفعله، وقد دل على هذا الأصل الكبير قوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وأمره هو شأنه، وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله[3].

فيكون الفعل على عمومه وفي دلالته على الوجوب والبيان كالقول حتى يرد دليل الخصوص أو دليل صرفه من الوجوب لغيره، وقد عضدوا قولهم بالعموم بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ﴾ [الأحزاب: ٣٧] فجاء التأسي بالفعل بلفظ العموم، حتى جاء ما يثبت الخصوصية له بقوله تعالى: ﴿إِنۡ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسۡتَنكِحَهَا خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، فثبت أن الائتساء واجب شرعًا. فيكون وجوبه

(١) ينظر: قواطع الأدلة (٣١٠/١)؛ وشرح الكوكب المنير (١٨٨/٢).

(٢) ينظر: كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري (٣٠٠/٣)؛ والفصول في الأصول (٣١٨/١).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٣١٠/١).

عندنا من جهة الشرع والدلائل القطعية التي يحرم مخالفتها، وأما من يقول بانتفاء الوجوب إنما قالوا به من جهة العقل[١].

واندراج الفعل تحت الأمر تشهد له الأدلة من الكتاب والسنة وفعل الصحابة ومنها:

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ [هود: ٩٧]؛ أي شأنه وطريقته ومذهبه.

وقال النبي ﷺ: «من أدخل في أمرنا ما ليس فيه فهو رد»[٢] يريد دينه وشريعته وأقواله وأفعاله[٣].

أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يقتدون بفعله ويتأسون به دون توقف، وهذا ما تشهد له الوقائع الكثيرة، ولم يوجد منهم مخالف فانعقد إجماعهم على ذلك، فلا فرق عندهم بين القول والفعل من جهة التأسي، فالأمر للوجوب سواء كان قولًا أو فعلا[٤].

الردود على وجه الاستدلال هذا:

وقد ورد على وجه استدلالهم هذا عدة ردود سأذكرها وأذكر ما ورد على بعضها من جواب:

أولًا: أن إطلاق لفظ الأمر إنما يتناول الأمر الذي هو قول القائل: افعل، ولا يتناول غيره، إلا على وجه المجاز، وهذا الرد مبني على المسألة السابقة -كما أشرت سابقًا- وهي مسألة "هل دلالة لفظ الأمر على الفعل حقيقة كالقول أو هو مجاز؟".

(١) ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٣٢١٠).

(٢) أخرجه: البخاري في صحيحه، كتاب: الصلح، باب: إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، (٢/ ٩٥٥)، رقمه: (٢٥٥٠).

(٣) قواطع الأدلة (١/ ٣١٠).

(٤) ينظر: قواطع الأدلة (١/ ٣١٠).

ثانيًا: أننا نقول: إن الضمير راجع إلى الله، فإن كان راجعًا لله فلا حجة فيه على الفعل ووجوبه[١].

رد عليه: أنه لا يمتنع رجوع ضمير الكناية إلى الرسول ﷺ، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾ [الجمعة: ١١]، فرد الضمير إلى التجارة، وقد توسطها ذكر اللهو.

أجيب عليه: لأن الأصل رجوع الكناية إلى ما يليها، ولا يرجع إلى ما تقدم إلا بدلالة. أما الآية التي ذكروها فالضمير في قوله: (انفضوا إليها) خبر لهما جميعًا يعود لهما -للهو وللتجارة- فقوله: أو لهوًا، مفتقر إلى خبر، ولا خبر له غير ما في الآية، ولولا ذلك لحصل قوله: (أو لهوًا) منفردًا عن خبره، فتبطل فائدته وإنما خص التجارة بالكناية من باب التغليب؛ لأن تفرق الناس إلى التجارة في العادة أكثر منه إلى غيرها[٢].

ثالثًا: من وجوه الدلالة: أن الأمر القولي كافٍ للمقصود وهو الإيجاب والترادف خلاف الأصل[٣].

رابعًا: أن كل الدلائل تدل على أن الأمر القولي للإيجاب لا الفعل، أي أن الذي يفيد الوجوب هو الأمر القولي المخصوص مثل "اسقني ماء" وليس الفعل فلا يفيد وجوبًا[٤]، وما ورد في الآية يحمل على الأمر القولي بالاتفاق[٥].

خامسًا: أنه لو كان الفعل واجبًا لكان الترك على الوجوب أيضًا[٦].

(١) ينظر: إرشاد الفحول (١/١٠٧).
(٢) ينظر: الفصول في الأصول (٣/٢١٨).
(٣) ينظر: شرح التلويح (١/٢٨٥).
(٤) ينظر: شرح التلويح (١/٢٨٥).
(٥) المرجع السابق.
(٦) ينظر: قواطع الأدلة (١/٣١٠).

أجيب عليه: أنه إذا ترك النبي شيئًا فيلزمنا تركه، كما في تركه أكل الضب، فتركوه فبين لهم أنه يعافه وأذن لهم بتناوله[١].

سادسًا: أنه لا يجوز إثبات الوجوب فيها؛ لأن تخفيف الله تعالى عنا بما سكت عنا فيه النبي ﷺ ولم ينزل به الوحي فضيلة والفضائل لا تنسخ، وأيضًا فان هذه الآية إنما جاءت بعقب ذكر المتسللين لواذًا عنه وعن دعائه، فصح أن الأمر المذكور فيها إنما هو الأمر بالقول فقط[٢].

سابعًا: أن الفعل لو كان واجبًا لما جاز مخالفته في بعض أفعاله وموافقته في بعض دون دليل، فنجدهم لم يتأسوا به في جميع أفعاله ما تعلق بالعبادات وغيرها والتفريق بين الاقتداء بالبعض وترك الاقتداء بالبعض الآخر لا دليل عليه[٣].

ثامنًا: إن كل ما في الآية هو التحذير من مخالفة أمره، ولم يعلم على أي وجه فعله هو بنفسه من إيجاب أو ندب أو إباحة، وهذا يحتمل إيقاعه على غير الوجه الذي فعل وأراده منها، فيكون ذلك إلى المخالفة أقرب -والتي حذرنا منها- من المتابعة، وبهذا يعلم بأن الآية اقتضت أن لا يكون ظاهر فعله موجبًا علينا فعل مثله[٤].

تاسعًا: سلمنا أن لفظ الأمر يتناول الفعل، وأن الضمير يرجع إلى الرسول ﷺ، ولكن لا يصح أن يكون الفعل مرادًا بالآية عندنا؛ لأن الجميع متفقون: أن الأمر الذي هو القول مراد بالأمر، فامتنع دخول الفعل فيه؛ لأن اللفظ الواحد لا يجوز عندنا أن يتناول معنيين مختلفين، ولأن المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد، فكان الوجوب لأمر القول دون الفعل[٥].

(١) المرجع السابق.
(٢) النبذة الكافية (٤٦/١).
(٣) ينظر: المستصفى (٢٧٧/١).
(٤) ينظر: الفصول (٢١٨/٣).
(٥) المرجع السابق، وينظر: شرح التلويح (٢٨٥/١).

عاشرًا: سلمنا بكل ما سبق، لكن لا يصح اعتقاد العموم في لزوم سائر أفعاله لنا، وما لا يصح اعتقاد العموم فيه لم يجز اعتبار العموم فيه، فيصير تقديره: فليحذر الذين يخالفون عن بعض أفعاله، فيحتاج ذلك البعض إلى دلالة في إثبات حكمه، ولزوم فعله، لأنه يصير مجملًا، مفتقرًا إلى البيان[١].

حادي عشر: أن من يقول بالإثبات أن الفعل مراد بالوجوب فعليه الدليل، وأما نحن فنقول بالمنع فلا نحتاج لإقامة الدليل. فصح ما قلنا: إن الدلائل الدالة على أن الأمر للإيجاب لا تدل على أن الفعل للإيجاب[٢].

ثاني عشر: وأما ثبوت وجوب فعل ﷺ في بعض الوقائع كالصلاة فإنه استفيد من قوله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[٣]، كما أنه أنكر على الأصحاب التأسي ببعض أفعاله كصوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل[٤]، فهذا يبين أن ما نص عليه بوجوب فهو للوجوب، وما عدا ذلك فليس كذلك.

استدلال القول الثاني -من يقول بأنها للندب- بالآية:

وممن استدل بها من أصحاب القول الثاني ابن حزم على أن الفعل غير لازم:

وجه استدلاله بالآية: أورد ابن حزم الآية الكريمة تحت باب: "(فصل في الأفعال) وأفعال النبي ﷺ على الندب لا على الوجوب إلا ما كان منها بيانًا لأمر أو تنفيذًا لحكم"[٥]. ثم جاء بوجه استدلاله على أن الوعيد جاء على مخالفة الأمر الذي هو متعلق بالنطق فقط، فالأمر مختص بالقول وهو المتوعد عليه، والفعل لا

(١) المرجع السابق.

(٢) ينظر: شرح التلويح (٢٨٥/١).

(٣) أخرجه: الدارقطني في السنن، باب في ذكر الأمر بالأذان والإمامة وأحقهما (٢) (٢٧٣/١)؛ وابن حبان في صحيحه، باب فرض متابعة الإمام (٢١٣١) (٥٠٣/٥)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط البخاري.

(٤) ينظر: شرح التلويح (٢٨٥/١).

(٥) النبذة الكافية (٤٤/١).

يدخل تحت الأمر فلا وعيد عليه وما لا وعيد عليه فلا إلزام فيه، فإذا أراد الإلزام فإنه يقتضي ذكر المأمور به[1].

فيكون التأسي بأفعاله للندب؛ وما لم يأت به القرآن ويتنزل به الوحي فهو معفو عنه، وأفعال النبي ﷺ خارجة عما تنزل القرآن بوجوبه فهي عفو[2]، وما هو معفو عنه فهو ليس واجبًا بل مندوب.

والذي أراه بأن فعل النبي ﷺ إذا لم يكن فطريًا أو سهوًا أو ثبتت خصوصية له -أي ثبت أنه تشريع- فإنه يُقتدى به، وهناك فرق بين الفعل والترك، فالترك يستحسن السؤال عنه، وأما الفعل فلا يستحسن السؤال عنه، فإذا ترك النبي ﷺ شيئًا كانوا يبتدرون سؤاله كما في ترك أكل الضب، ولكن هذا الاقتداء يتفاوت بين الوجوب والندب، فليس واجبًا بإطلاقه ولا مندوبًا بإطلاقه، وذلك بالنظر إلى حقيقة هذا الفعل فإن كان مثلًا متممًا لواجب فهو واجب، وإن كان متممًا لمندوب فهو مندوب، أو ما دلّت فيه القرينة على أنه للوجوب سواء من جهة الصيغة أو الأسلوب، أو من جهة القرينة الحالية أو غيرها فنادرًا ما تخلو الأفعال عن هذه القرائن.

وأما استدلالهم بالآية على حصول البيان بفعله فأرى صحة ووجاهة هذا الاستدلال، فيحصل البيان بالفعل كما في القول، وكل ذلك سنة، بل ربما يكون أحيانًا البيان بالفعل أوضح.

وما ورد في الآية فالراجح فيه - والله أعلم- هو الشأن، وذلك أن الآية كما ذكر في أسباب النزول تتحدث عن التحذير من مخالفة ما اجتمعوا لأجله وهو الحرب أو الأمر العظيم.

(١) المرجع السابق..

(٢) ينظر: النبذة الكافية (١/٤٥-٤٦).

المطلب الخامس
حجية خبر الواحد[١]

يعرف خبر الواحد بأنه:

- "كل خبر يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا لا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر"[٢].
- وقيل هو: ما كان من الأخبار غير منته إلى حد التواتر[٣].

وخبر الواحد من الموضوعات التي حظيت بعميق دراسة وتفصيل، وكثرة بحث عند العلماء عامة، وعند علماء الأصول على وجه الخصوص، من جهة حجية خبر الواحد سمعًا أو عقلًا، وإفادته علمًا، والتخصيص والنسخ به، وكذلك الاحتجاج به في بعض الأمور كالحدود وما تعم به البلوى، وغيرها الكثير.

المستدلون بالآية ووجه الدلالة:

وقد استدل بها بعض من قال بحجية خبر الواحد كالجصاص[٤]، والسرخسي[٥]، وأنه موجب للعمل به، وأن التحذير من مخالفة أمر الرسول ﷺ الوارد في الآية الكريمة يعم خبر الواحد، ولا يختص بالمتواتر، والحجة والإنذار تكون بعد توجيه الحجة، وصاحب خبر الواحد مأمور بالإنذار؛ فثبت أنه يجب القبول منه، فأوجب عليهم الحذر من مخالفته[٦].

أي أنهم يرون بأن الآية لم تفرق بين خبر متواتر وآحاد، فالكل واجب اتباعه

(١) هناك مسائل كثيرة متعلقة بخبر الواحد تناولها الأصوليون ومنها حجيته، وأجمعوا على العمل به ولكن اختلفوا في تفاصيل تتعلق بثبوته وتعارضه مع غيره.
(٢) أصول البزدوي (١/١٥٢).
(٣) الإحكام للآمدي (٢/٤٨).
(٤) ينظر: الفصول (٣/٧٨).
(٥) ينظر: أصول السرخسي (١/٣٢٤).
(٦) ينظر: المرجع السابق (١/٣٢٤).

وامتثاله وعدم مخالفته، وما يترتب من وعيد وعقوبة لا يقتصر على المخالف للخبر المتواتر، بل يدخل فيه أيضًا الآحاد، فاللفظ يشمل الجميع.

وهذا يؤيده نصوص أخر، جاءت للتحذير من المخالفة مطلقًا، يقول الجصاص تحت باب: (الكلام في قول أخبار الآحاد في أمور الديانات): «قال تعالى: ﴿وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢] ومعناه لكي يحذروا، فأوجب عليهم الحذر من مخالفتهم ما سمعوه، كما قال تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ دل ذلك على لزوم العمل به"[(١)]. فقول الجصاص هنا يبين أن خبر الواحد تقوم به الحجة، ولا تجوز مخالفته، وحذر منها، وقد جاء ذلك في موضعين، وذكر منهما الآية: (فليحذر الذين...).

ويقول السرخسي مؤكدًا على هذ المعنى: "والأمر بالحذر لا يكون إلا بعد توجه الحجة، فدل أن خبر الواحد موجب للعمل"[(٢)].

فهذا يدل على أن خبر الواحد تقوم به الحجة؛ لأنه داخل تحت التحذير من مخالفة أمره.

فالمعنى عندهم إن ما جاء من أمر النبي ﷺ ولو بطريق خبر الواحد فهو ملزم وحجة للعمل به، واستدلوا بأن الطائفة معتبر قولهم، والطائفة قد تكون واحدًا أو اثنين كما في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢][(٣)].

واعتُرض على وجه الاستدلال هذا من عدة وجوه[(٤)]:

أولًا: أن كل من سمع بشيء فعليه إنذار قومه بما سمع، وهذا لا يعني قبولهم بما

(١) الفصول في الأصول (٣/٧٨).

(٢) أصول السرخسي (١/٣٢٤).

(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٣/٧٦).

(٤) يلحظ في وجه الاستدلال بالآية والاعتراضات الواردة عليها أنهم قرنوها مع الآية الأخرى: (ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم...) وفسروهما ببعضهما البعض.

جاء به وأنذر، بل لا بد من الاشتهار لانتفاء تهمة الكذب، قياسًا على الشهادة؛ فإن الشاهد الواحد مأمور بأداء الشهادة، ولكن لا يجب العمل بشهادته حتى يكتمل العدد الذي تتم به الشهادة وتظهر عدالة الشهود بالتزكية[١].

أجيب على هذا الاعتراض: بأن هذا قياس لا يصح، فالشاهد إذا كان وحده فليس عليه أداء الشهادة؛ لأن ذلك لا ينفع المدعي وربما يضر بالشاهد.

ثانيًا: كما أنه ثبت بالنص وجوب الإنذار بما سمع دليل على حجية وجوب العمل بخبر الواحد، وثبت وجوب قبول ذلك منه[٢].

ثالثاً: ومن جهة أخرى يقاس على رسول الله ﷺ، فإنه مأمور بالإبلاغ للناس كافة، وقد بلَّغ، وقومه مأمورون وملزمون بالسماع والأخذ عنه. وتبليغه كان أحيانًا بإرسال آحاد الناس، ولم يبلغ كل واحد من الناس مشافهة، فلو لم يكن خبر الواحد حجة لما كان مبلغًا رسالات ربه بهذا الطريق إلى الناس كافة[٣].

فأمرهم بالحذر عن الرد والامتناع عن العمل بعد لزوم الحجة عليهم، والأمر بالحذر لا يكون إلا بعد توجيه الحجة، فدل على أن خبر الواحد تقوم به حجة وبالتالي يكون موجبًا للعمل بمقتضاه[٤].

رابعًا: أنه لا يلزم من الإنذار ووجوب التحذير قبول خبر الواحد أو الطائفة؛ لأن الحكم في خبر الطائفة والواحد لا يتضمن الحذر، فالحذر واجب على الإنسان في سائر أحواله من تقصير يقع منه في حقوق الله تعالى[٥].

أجيب عليه: أن المقصود بذلك هو أمرهم بالحذر من العقوبة في مخالفتهم

(١) ينظر: أصول السرخسي (١/٣٢٤).
(٢) ينظر: المرجع السابق (١/٣٢٤).
(٣) المرجع السابق.
(٤) المرجع السابق.
(٥) ينظر: الفصول للرازي (٣/٧٨).

ما أخبر به، وإلا لما كان الإنذار قد ألزمه شيئًا، إذ كان الحذر من الوجه الذي ذكره واجبًا قبل الإنذار وبعده[1].

رأي الباحث: والذي أراه بأن الآية الكريمة تدل على حجية خبر الواحد، ولزوم العمل به كالمتواتر، وذلك أننا إذا قلنا بأن الكناية تعود للنبي ﷺ أو لله وله وهو الراجح والله أعلم. فالرسول ﷺ مأمور بالتبليغ والتحذير، ونحن ملزمون بالاتباع وعدم المخالفة، سواءً ما نُقل بالتواتر أو بالآحاد. فقوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ عام يشمل المتواتر والآحاد، ولا يوجد دليل على التفريق بينهما، فوجه الدلالة من الآية على حجية خبر الواحد وجيه وصحيح، يعضده ما جاء في الآية الأخرى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ﴾.

فالتحذير من مخالفة الأمر يشمل كل أوامره، ولا تخصيص لبعضها، وهذا ما يؤكده القول بالعموم في هذا الموضوع، وسيأتي الحديث عنه تفصيلًا في المبحث الثالث.

المطلب السادس
تعليق الحكم بالوصف مُشعر بالعلية

وهذه المسألة تتعلق بباب القياس وبموضوع العلة على وجه الخصوص.

تعليق الحكم بصفة معناه: أن الحكم يثبت بثبوت الصفة، وينتفي بعدم وجودها، فإذا علق الحكم بالصفة في نوع من جنس وأخرى حكم في جميع الجنس قياسًا[2]، وذلك كقوله ﷺ: «في سائمةِ الغنمِ زكاة»[3]. ويعبرون عن هذه المسألة أحيانا بقولهم: "الأمر المقيد بصفة".

ومعنى ذلك: أنه إذا ثبت الحكم لشيء لوجود وصف ما، فهل يعد هذا الوصف

(١) المرجع السابق.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة للسمعاني (١/ ٢٥٠).

(٣) أخرجه: أبو داود في السنن، باب في زكاة السائمة (١٥٧٢) (٩/٢) قال الألباني: صحيح.

مطردًا، ينتفى الحكم بعدم وجوده، ويثبت بتحققه ووجوده؟ فإذا وجد السوم في البقر والإبل، فهل تجب فيها الزكاة قياسًا على سائمة الغنم؟

وترتيب الحكم على الوصف هو مسلك من مسالك العلة، فهذا يعني أن الوصف يكون هو علة الحكم.

وقد اختلف الأصوليون في تعليق الحكم بالوصف هل هو مشعر بالعلية أو لا؟ على أقوال، منها:

القول الأول: تعليق الحكم بالصفة يدلّ على نفي الحكم عن الذات عند انتفاء الصفة، وهو قول: الجمهور[١].

القول الثاني: تعليق الحكم بالصفة لا يدلّ على نفي الحكم عن الذات عند انتفائه، بل يكون ذلك مسكوتًا عنه ويعلم النفي من البراءة الأصلية، وهو لجمهور الحنفية[٢]، ولبعض الشافعية كالغزالي وابن سريج وأبو بكر الباقلاني واختاره الآمدي[٣].

المستدلون بالآية: وممن استدل بهذه الآية على هذه المسألة -تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية- أصحاب القول الأول كالرازي[٤]، والتفتازاني[٥]، والأسنوي[٦]، حيث جاء حديثهم عنها تبعًا وليس قصدًا، أي ضمن الحديث عن مسألة الأمر المجرد عن القرائن.

وجه الاستدلال بالآية:

أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية[٧].

(١) ينظر: نفائس الأصول (١١٩٨/٣)؛ وقواطع الأدلة (٢٥١/١).
(٢) قواطع الأدلة (٢٥١/١).
(٣) ينظر: الإحكام (٩٣/٣)؛ وقواطع الأدلة (٢٥١/١).
(٤) ينظر: المحصول(٨٨/٢).
(٥) ينظر: شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح للتفتازاني (٢٩١/١).
(٦) ينظر: نهاية السول (٣٤٤/١).
(٧) المحصول للرازي (٨٨/٢).

فيدل هذا على أن العلة هي الوصف وهو مخالفة الأمر، فاستحقوا العقاب وهو الفتنة أو العذاب الأليم.

ويقول التفتازاني عند ذكر هذه الآية والاحتجاج بها: "فإن تعليق الحكم بالوصف مُشعر بالعلية، فخوّفهم وحذرهم من إصابة الفتنة في الدنيا أو العذاب في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الأمر، وهي ترك المأمور به كما أن موافقته الإتيان به؛ لأنه المتبادر إلى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته، ولا حمله على غير ما هو عليه بأن يكون للوجوب أو الندب مثلًا فيحمل على غيره"[(١)].

ويقول الأسنوي: "أنه تعالى رتب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر، وترتيب الحكم على الوصف يشعر بالعلية"[(٢)].

وأجيب عليه: وإن قيل بالتعميم بالنظر إلى معقوله من جهة أنه مناسب رتب التحذير على مخالفته، فإنما يصح أن لو لم يتخلف الحكم عنه في أمر الندب وقد تخلف فلا يكون حجة[(٣)].

أي أن تعدي الحكم وهو الوجوب هنا لا يصح وذلك لتخلفه في صورة أمر الندب فلا يكون حجة.

والراجح أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية، وما جاء في الآية في ترتيب العقاب على المخالفة كونها صفة فهو صحيح والله أعلم، فيكون وجه الاستدلال بها على هذه المسألة صحيحًا، وأما تخلف ترتيب العقاب عن أمر الندب، فهذا من جعل الشارع.

(١) شرح التلويح (١/٢٩٠).
(٢) نهاية السول (١/٣٤١).
(٣) الإحكام للآمدي (٢/١٦٩).

المبحث الثالث

الدلائل الأصولية في الآية المتعلقة بدلالات الألفاظ وحروف المعاني

المطلب الأول

الفعل المضارع المقترن باللام من صيغ الأمر

هذه المسألة -صيغ الأمر- من المسائل التي تحدث عنها الأصوليون في كتبهم تارة بشكل مجمل وتارة بالتفصيل، وتارة يأتي الحديث عنها مستقلًا وتارة ضمنًا عند حديثهم عن مسألة أخرى في باب الأمر، كمسألة: (هل الأمر له صيغة أو ليس له صيغة؟) وكمسألة: (مقتضى الأمر للوجوب).

فجمهور العلماء على أن الأمر له صيغة يعرف بها[(١)]، وقال الأشاعرة إنه ليس له صيغة تختص به[(٢)]، وهذا ليس مجال الحديث عن هذه المسألة والتفصيل فيها.

ومن أشهر هذه الصيغ وأكثرها استعمالًا صيغة: افعل وليفعل، يقول الزركشي: "في صيغته وهي افعل وفي معناه ليفعل، قال ابن فارس: "الأمر بلفظ افعل وليفعل نحو: «وأقيموا الصلاة»، «وليحكم أهل الإنجيل»"[(٣)].

ويقول السبكي: "وهذا شروع في ذكر صيغته وهي: (افعل) ويقوم مقامها؛ اسم الفعل كصه والمضارع المقرون باللام مثل: ليقم زيد"[(٤)].

(١) ينظر: أصول السرخسي (١١/١)؛ والإبهاج (١٦/٢)؛ والبحر المحيط (٨٨/٢)؛ وتيسير الوصول (٢٠٧/١).

(٢) ينظر: البحر المحيط (٨٨٩/٢؛ ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٤٩٦/٢)؛ والإبهاج (١٦/٢)؛ والمحصول للرازي (٥٤/١).

(٣) البحر المحيط (٨٨/٢).

(٤) الإبهاج (١٦/٢).

وصيغة (افعل) للحاضر، وصيغة (ليفعل) للغائب[١].

والمضارع المبدوء بالياء المقرون بلام الأمر كقول (ليكتب) (ليحذر) من صيغ الأمر[٢]، فاللام مع الفعل المضارع يحذر تفيد الأمر، وقد وردت هذه الصيغة في الآية في قوله تعالى: (فليحذر) أي أمر بالحذر، والأمر للوجوب وسيأتي الحديث عنه.

المستدلون بالآية: وقد استدل بهذا الموضع من الآية على أن هذه الصيغة- ليفعل- هي للأمر وأنها تفيد الوجوب مطلقًا عند جمهور العلماء[٣].

وجه الاستدلال بالآية:

فمن يقول: إن الأمر له صيغة، قال: إن هذه الصيغة قد تكون؛ افعل أو ليفعل واسم الفعل وغيرها، فكل ذلك يدل على الطلب.

يقول السبكي: "وهذا شروع في ذكر صيغته وهي: افعل ويقوم مقامها؛ اسم الفعل (كصه) والمضارع المقرون باللام مثل: (ليقم زيد)"[٤].

ومما يؤكد أن هذه الصيغة للأمر هو ما ترتب على المخالفة وترك المأمور به مما يلحق من العقاب، ولا يكون ذلك إلا على ترك مأمور به.

يقول الأسنوي: "أمر الله مخالف أمره بالحذر عن العذاب بقوله: ﴿فَلْيَحْذَرِ﴾ والأمر بالحذر عنه إنما يكون بعد قيام المقتضي لنزوله، وإذا ثبت المقدمتان ثبت أن تارك الأمر على صدد العذاب ولا معنى للوجوب إلا هذا"[٥].

(١) ينظر: تيسير الوصول (٢٠٧/١)

(٢) ينظر: مذكرة الشنقيطي في أصول الفقه، (١٨٧/١) ترقيم المكتبة الشاملة؛ ومعالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة للجيزاني (٣٩٨/١).

(٣) ينظر: أصول البزدوي (٢١/١)؛ ونفائس الأصول (١١٩٠/٣)؛ والإبهاج (٣١/٢)؛ وإرشاد الفحول (٢٥٠/١).

(٤) الإبهاج (١٦/٢)

(٥) نهاية السول (٣٤٢/١)؛ وينظر: المحصول للرازي (٧٨/٢).

وقد ورد اعتراض على هذا الاستدلال:

أن قوله: (فليحذر) لا تقتضي الوجوب[١]. فقالوا: لو أننا سلمنا كون هذه الصيغة للأمر، وهو أمر للمخالفين بالحذر، فإن غاية ذلك هو ورود الأمر به واقتضاء الأمر الوجوب هو محل نزاع والاستدلال بما ذكرتموه على أنها للوجوب مصادرة على المطلوب[٢].

ويقول الرازي: "وأما قوله تعالى ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ فلم يختلف أحد في أن مخالفة الأمر لا يحل وإنما اختلفوا في أمرين:

أحدهما: إن الأمر يحتمل أن يكون بمعنى الفعل ويحتمل أن يكون بمعنى القول خاصًا أو عامًا.

الثاني: أنهم إنما اختلفوا في الصيغة التي تنبئ عن الأمر وليس في ذلك ظاهر ولا نص لما يحاولون فيها"[٣].

أجيب عليه: قالوا: إنه يحسن القول بالوجوب وهو دليل قيام المقتضي، أي أنهم يقولون: لا ندعي وجوب الحذر من قوله: (فليحذر) وإنما نقول: بأنه يحسن الحذر، وحسن الحذر دليل على قيام المقتضي للوقوع في المحذور وإلا لكان الحذر عبثًا[٤].

والراجح أن هذه الصيغة استعملت لغة وعرفًا وشرعًا للدلالة على الأمر، فيصح الاستدلال بهذا الموضع على أنها تفيد الطلب، ولكن الأشهر في الاستعمال هو الصيغة (افعل)، فوجه الاستدلال بالآية على أن هذه الصيغة للأمر صحيح.

(١) ينظر: الإبهاج (٢/٣٠).
(٢) ينظر: المرجع السابق؛ ونهاية السول (١/٣٤٤).
(٣) المحصول (١/٥٤).
(٤) ينظر: الإبهاج (٢/ ٣٣)؛ ونهاية السول (١/٣٤٤).

المطلب الثاني
مقتضى الأمر المجرد للوجوب

أولًا: صورة المسألة:

إنّ الأمر المجرد عن القرائن الصارفة والمقيدة، هل يحمل على وجوب الامتثال، أو على غير الوجوب كالندب والإباحة؟

كقول السيد لعبده: أسقني ماء. فالطلب والأمر جاء هنا مجردًا عن القرائن اللفظية وغيرها، وذلك بخلاف ما لو جاء الأمر مقترنًا بقرينة دالة على الوجوب، كأن يقول له: اسقني ماء وإلا عاقبتك، فالعقاب هنا قرينة الوجوب، أو قرينة دالة على الندب أو التخيير، كقوله: (إذهب إن شئت).

ثانيًا: الأقوال والخلاف في هذه المسألة:

حصل خلاف بين الأصوليين في هذه المسألة على أقوال متعددة[1]، ومنها:

القول الأول: إنَّ الأمر المجرد عن القرائن للوجوب. وهو قول الجمهور[2]، وأحد قولي الشافعي[3].

القول الثاني: إن الأمر المجرد عن القرائن للندب. وهو القول الآخر للشافعي[4]، ولأبي هاشم والمعتزلة[5].

(١) نظرا لأن هذه الدراسة ليست معنية بتتبع الأقوال كلها واستقراء الأدلة، فإنني سأقتصر فقط على ذكر أشهر الأقوال في المسألة دون الأدلة، وذلك خشية الخروج عن المقصود ومن ثم تضخيم البحث بما ليس منه أصلًا. للإطلاع على المزيد، ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٦/١)؛ ونهاية السول شرح منهاج الوصول (٣٣٦/١)؛ وروضة الناظر (١٩٣/١).

(٢) ينظر: أصول البزدوي (٢١/١)؛ وكشف الأسرار (١٦٨/١)؛ ونفائس الأصول (١١٨٩/١)؛ وقواطع الأدلة للسمعاني (٥٤/١)؛ والأشباه والنظائر لابن نجيم (٣٨١/١)؛ وروضة الناظر (١٩٣/١).

(٣) ينظر: أصول السرخسي (١٦/١)؛ وفواتح الرحموت (٤٤٦/١)؛ وقواطع الأدلة للسمعاني (٥٦/١)؛ والإبهاج للسبكي (٢٢/٢)؛ وفواتح الرحموت(٤٤٦/١)؛ وشرح الكوكب المنير (٣٩/٣).

(٤) ينظر: الإبهاج (٢٣/٢).

(٥) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٦/١)؛ وإرشاد الفحول للشوكاني (٢٤٧/١)؛ وقواطع الأدلة للسمعاني (٥٤/١).

القول الثالث: إنه للإباحة. وهو للكرخي من الحنفية[١].

القول الرابع: أنّ الأمر المجرد عن القرائن يُتوقف فيه، وهو قول ابن سريج من الشافعية والأشعري[٢]، وصححه الآمدي[٣]، والغزالي[٤].

ثالثًا: المستدلون بالآية ووجه الاستدلال بها:

وقد استدل بهذه الآية بعض القائلين إنّ الأمر للوجوب من الحنفية؛ كالبزدوي[٥]، والسرخسي[٦]، وابن نظام الدين الانصاري[٧]، والمالكية كابن العربي والقرافي[٨] والشافعية؛ كالأسنوي[٩]، والسمعاني[١٠]، والتفتازاني[١١]، والسبكي[١٢]، والحنابلة[١٣].

رابعًا: وجوه استدلالهم بها:

سأذكر هنا نماذج لوجوه استدلال الأصوليين بهذه الآية:

أولًا: قالوا: "إن المراد إيجاب الحذر؛ إذ لا معنى للندب ههنا، فإن الفعل إن كان تركه موجبًا للعذاب فالحذر لازم، وإلا فلا ندب أيضا[١٤]، فالأمر بالحذر لا يصلح للندب وغيره سوى الوجوب، والأمر بالحذر دليل الوجوب، إذ لا حذر في مخالفة

(١) ينظر: أصول البزدوي (٢٢٨/١).
(٢) ينظر: البحر المحيط (١٠٣/٢).
(٣) ينظر: الإحكام (١٦٣/٢).
(٤) ينظر: المستصفى (٢٠٩/١).
(٥) ينظر: كشف الأسرار (١٧٣/١).
(٦) ينظر: أصول السرخسي (١٨/١).
(٧) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٨/١).
(٨) ينظر: نفائس الأصول (١١٨٩/٣).
(٩) ينظر: نهاية السول (٣٤٤/١).
(١٠) ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (٣٤٠/١)؛ وقواطع الأدلة (٥٦/١).
(١١) ينظر: شرح التلويح (٢٨٩/١).
(١٢) ينظر: الإبهاج (٣٠/٢).
(١٣) ينظر: روضة الناظر (١٩٣/١).
(١٤) ينظر: فواتح الرحموت (٤٤٨/١).

غير الواجب"[١].

ثانيًا: ويقول السرخسي أيضًا: "وخوف العقوبة في ترك الوجوب"[٢].

فإن الله تعالى توعد من خالف بالعقاب، فخوف العقوبة إنما يكون على ترك الواجب، فالوعيد لا يلحق المباح والمندوب، فدل على لزوم الأمر ووجوبه، فاستحقاق الوعيد بسبب ترك المأمور به[٣].

وهذا يتقرر عندما نعلم أن الآتي بالمأمور به هو موافق له، فيكون تاركه مخالفًا له، والمخالف على صدد العذاب، ولا معنى للوجوب إلا هذا[٤].

فتارك الأمر-أمر الله عَزَّوَجَلَّ أو رسوله ﷺ- مخالف، ومخالف ذلك الأمر مستحق للعقاب؛ فإن موافقة الأمر عبارة عن الإتيان بمقتضاه، والمخالفة عكس الموافقة، فكانت مخالفة الأمر هي الإخلال بمقتضاه، فثبت أن تارك أمر الله ورسوله مخالف لذلك الأمر، فيستحق العقاب وهذا هو معنى الوجوب[٥]، فلو لم يكن الأمر للوجوب لما ترتب على تركه العقاب، وهو: الفتنة والعذاب الأليم.

ثالثًا: وقال السمعاني: "فقد حذر الله تعالى خلاف الأمر وأوعد عليه، وبين الله تعالى أن أمره لنا ليس كأمر بعضنا لبعض في أنه لا يجب، فإن لنا فيه الخيرة"[٦].

فحذرهم من مخالفة أمره، وأمرهم بالتزامه، وهددهم بمخالفة أمره،

(١) المرجع السابق.
(٢) أصول السرخسي (١/١٨).
(٣) ينظر: الفصول في الأصول (٢/٨٨)؛ والإبهاج (٢/٣٠).
(٤) ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول للآسنوي (١/٣٤٠)؛ وينظر: الإبهاج (٢/٣٠).
(٥) ينظر: المحصول للرازي (٢/٧٨)؛ ونهاية السول (١/٣٤١).
(٦) قواطع الأدلة للسمعاني (١/٥٦).

والتهديد على المخالفة دليل الوجوب[١]، فيكون مخالفة الأمر حرامًا وتركًا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد[٢].

فخوف إصابة الفتنة أو العذاب لمخالفة الأمر، إذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير ولما استحسن، وإذا تحقق ذلك كان المأمور به واجبًا، إذ ليس على ما عدا الواجب تحذير وخوف من فتنة أو عذاب[٣].

رابعًا: وقال ابن قدامة: "حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتض للوجوب ما لحقه ذلك"[٤]. أي يعرضون عنه بترك مقتضاه، فرتب على ذلك الفتنة والعقاب، فدلّ على أنّ مقتضى الأمر المجرد عن القرائن الوجوب؛ إذ لولا ذلك لقبح التحذير ولم يكن له فائدة[٥]. فالوعيد لا يلحق تارك المندوب ولا المباح[٦].

خامسًا: أن لفظ (أمره) توجب العموم أي عموم أمره؛ لأن إضافته جنسية فهي بمنزلة (الأمر) باللام الاستغراقية، وعليه يكون العقاب مترتب على مخالفة أي أمر، وهذا يقتضي الوجوب فقط دون غيره، فالعموم المذكور يستوجب كون صيغة الأمر المجردة عن القرائن للعموم[٧].

فكل هذه الأقوال التي ذكرت وغيرها الكثير مما ورد في كتبهم، تبين أن الأمر في الآية للوجوب، ودليله أنه مقترن بالتحذير من الفتنة والعذاب الأليم، إذ العقاب لا يكون إلا على ترك واجب أو فعل حرام، وهذه الصيغة موضوعة للعموم تشمل كل أمر كما سيأتي تحقيقه في المطلب التالي.

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٤/٢)؛ ورفع الحاجب (٥٠٣/٢)

(٢) ينظر: شرح التلويح (٢٨٩/١).

(٣) ينظر: شرح التلويح (٢٨٩/١).

(٤) روضة الناظر (١٩٤/١).

(٥) ينظر: إرشاد الفحول (٢٥٠/١).

(٦) ينظر: الفصول للرازي (٨٨/٢).

(٧) ينظر: تيسير التحرير (٤٢٣/١).

مناقشة واعتراضات على الاستدلال بالآية وعلى وجوه الاستدلال والجواب عليها:

الاعتراض الأول: إنَّ قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ لا يعم، أي أنه غير عام في كل أمر بصيغته[١]، فهو مفرد فيفيد أن أمرًا واحدًا للوجوب، ونحن نسلم به ولا يفيد أن كل الأوامر للوجوب[٢]. أي أنهم نفوا أن تكون هذه الصيغة الواردة في الآية: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ لعموم وجوب الأمر، بل هي للمفرد.

فدعوى أنها نص في كل أمر أو عام لا يسلم به، ولا سبيل لدعوى النص، وأما العموم فيتوقف فيه كما يتوقف في صيغته[٣].

وأجيب عليه: بأنه يعم لجواز الاستثناء منه، وجواز الاستثناء دليل العموم، فيجوز ويصح أن يقال: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني"[٤].

الاعتراض الثاني: إنما الوعيد جاء لمن خالف الأمر، وتارك المأمور به لا يعد مخالفًا للأمر[٥].

الجواب عليه: أن تارك المأمور يعد مخالفًا، فمن ترك صيام شهر رمضان وهو مأمور به أن يقال له: خالفت أمر الله بترك الصيام بلا عذر، فدل على أن تارك المأمور به مخالف للأمر[٦].

الاعتراض الثالث: أن التحذير على المخالفة يصح لو لم يتخلف الحكم عنه، وقد تخلف في أمر الندب، فلا يكون حجة[٧].

(١) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٩/٢)؛ ونهاية السول شرح منهاج الوصول (٣٨٠/١).
(٢) ينظر: نهاية السول (٣٤١/١).
(٣) ينظر: المستصفى (٢٠٩/١).
(٤) الإبهاج للسبكي (٣٠/٢)، ونهاية السول (٣٤١/١).
(٥) ينظر: الفصول في الأصول (٨٨/٢).
(٦) المرجع السابق.
(٧) ينظر: الإحكام للآمدي (١٦٩/٢).

يمكن الجواب عليه: أن تخلف الحكم عن الندب، جاء من قبل الشارع وليس من ذات الصيغة، وذلك ليتميز الوجوب عن الندب.

الاعتراض الرابع: لا نسلم أن الآية تدل على أنه تعالى أمر المخالفين بالحذر، بل على أنه تعالى أمر بالحذر عن المخالفين فيكون فاعل قوله: (فليحذر) الضمير، وقوله: (الذين يخالفون) مفعولًا به[١].

أجيب عليه: الإضمار خلاف الأصل فلا يصار إليه، ولا بد له من مرجع، ومن جهة أخرى: أنه لا بد للضمير من اسم ظاهر يرجع إليه وهو مفقود هنا[٢].

الاعتراض الخامس، قالوا: لو سلمنا بأنَّ قوله: (فليحذر) هو أمر للمخالفين وأنه لا ضمير في الآية، ولكن غاية ما في الباب هو الأمر، وكونه للوجوب أو عدمه هو محل النزاع، فلا يستلزم الحذر[٣].

الجواب عليه من وجوه[٤]:

١. أنه عام لكل الأوامر فتقتضي الوجوب.

٢. أنه رتّب استحقاق العقاب على مخالفة الأمر، وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية.

٣. أن هذا يدل على حسن الحذر، وحسن الحذر من العذاب دليل على قيام المقتضي للعذاب، وثبوت وجود المقتضي للعذاب يثبت به أن الأمر للوجوب، فترك الواجب هو المقتضي للعذاب دون غيره[٥].

(١) نهاية السول (٣٤٢/١).
(٢) نهاية السول (٣٤٢/١).
(٣) ينظر: المرجع السابق (٣٤٤/١).
(٤) ينظر: المستصفى (٢٠٩/١).
(٥) ينظر: نهاية السول (٣٤١/١).

٤. أن استحقاق العقاب مرتبط أيضًا بعدم المبالاة، وهذا متوفر في كل صور الترك[١].

الاعتراض السادس: أنه لو كانت مخالفة الأمر عبارة عن ترك المأمور به لكان من ترك المندوب مخالفًا[٢].

الجواب عليه: أن هذا يلزم لو قلنا بأن المندوب مأمور به، وإنما يكون المندوب مأمورًا به لو ثبت أن الأمر ليس للوجوب، وهو عين المسألة المتنازع فيها[٣].

وهناك وجوه أخر للاستدلال تتضمن معنى ما ذكرت أو قريبًا منه، واعتراضات وأجوبة عليها اكتفيت بما ذكرت خشية الإطالة والتكرار.

والراجح: أنها تقتضي الوجوب في أصل وضعها، فإن الصيغة موضوعة للأمر، والأمر يفيد الوجوب على الراجح من أقوالهم، وما ورد من اعتراضات تم الجواب عليها ودفعها، فيكون وجه الاستدلال بالآية على الوجوب هو الأقرب للصواب والله أعلم.

المطلب الثالث

من صيغ العموم: المفرد المعرف بالإضافة

العموم له صيغ وأساليب يُعرف بها، وهي كثيرة بعضها محل اتفاق وبعضها مختلف فيه[٤]، ومن هذه الصيغ أن يكون العموم مستفادًا من جهة اللغة، ولكن مع وجود القرينة، وهذه القرينة قد تكون في الإثبات وقد تكون في النفي، مثل: أل والإضافة الداخلان على الجمع والمفرد، فالمفرد المعرف بالإضافة هو للعموم، مالم

(١) وهناك ردود واعتراضات أخرى غير ما ذكرت وردت على هذا الاستدلال بالآية على المسألة، ينظر: نهاية السول (١/٣٤٤).

(٢) ينظر: المحصول (٢/٨٥).

(٣) المرجع السابق.

(٤) ينظر: العقد المنظوم للقرافي. (الكتاب كله يتناول صيغ العموم).

تقم القرينة على عهد[١]، ومنها المفرد المعرف بالإضافة، أي المفرد المضاف إلى معرفة (الإضافة الداخلة على المفرد) في قوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾.

فهل هذا اللفظ عام؛ لكون إضافته جنسية، فتكون كالأمر باللام الاستغراقية[٢]، أو أنها ليست للعموم؟

وقد اختلفوا في هذه الصيغة وفي هذا الموضع وإفادته للعموم على قولين:

القول الأول: أن هذه الصيغة في هذا الموضع للعموم، ذكرها الكثيرون، منهم: ابن نجيم[٣]، وابن الحاجب[٤]، والسبكي[٥]، والأسنوي[٦]، وزكريا الأنصاري الشافعي[٧]، والحنابلة[٨].

القول الثاني: أنها ليست للعموم مطلقًا، بل للجنس الصادق بالبعض، كما في لبست الثوب، ولبست ثوب الناس، وبه قال الآمدي[٩]، والغزالي[١٠].

المستدلون بالآية على المسألة ووجه الدلالة:

استدل بها أصحاب القول الأول على أنها تفيد العموم.

وجوه الدلالة بالآية كثيرة، ومنها:

أولًا: أن هذا الأسلوب هو بمنزلة الاستغراق المفيد للعموم، يقول صاحب التيسير:

(١) ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول (٣٧٩/١)؛ ينظر: غاية الوصول في شرح لب الأصول (٦١/١).
(٢) ينظر: تيسير التحرير (٤٢٣/١).
(٣) ينظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٣٨١/١).
(٤) ينظر: رفع الحاجب (٥٠٣/٢).
(٥) ينظر: الإبهاج للسبكي (٣٠/٢، و٣٣).
(٦) ينظر: نهاية السول (٢٨٠/١).
(٧) ينظر: غاية الوصول في شرح لب الأصول (٦١/١).
(٨) ينظر: التحبير (٣٤٨٢/٧)؛ والكوكب المنير (١٨٧/٢).
(٩) ينظر: الإحكام (١٦٩/٢).
(١٠) ينظر: المستصفى (٢٠٩/١).

"إن لفظ أمره عام؛ لكون إضافته جنسية فهو بمنزلة قوله: الأمر باللام الاستغراقية فلزم ترتب الوعيد على مخالفة كل فرد من أفراد ما وضع له لفظ أمر من الصيغ المعلومة؛ كاسجد واركع إلى غير ذلك، وهذا العموم يقتضى كون لفظ أمر موضوعًا لما يفيد الوجوب فقط وإلا لم يترتب الوعيد على مخالفة كل فرد"(١).

ثانيًا: أن المقصود من هذا أنَّ التحذير عن المخالفة ينصرف إلى كل أمر من أوامر الشارع وخص منه أمر الندب(٢)، فهو عام لكل الأوامر فتقتضي الوجوب، لجواز الاستثناء منه، والاستثناء دليل العموم، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك يفيد العموم، فيجوز القول: "فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني"(٣). وأشير إلى أن هذا الوجه سبق الاستدلال به على مسائل أخر سبق ذكر بعضها.

وناقش أصحاب القول الثاني هذا الاستدلال بالآية:

فقالوا: إن سلمنا أن الآية فيها دلالة على مقتضى نزول العذاب، ولكن في أمر واحد، وليس في كل أمر فإن (عن أمره) لا تعم ولا يفيد إلا أمرًا واحدًا، ونحن نقول بأن أمرًا واحدًا يفيد الوجوب، فلا يكون كل أمر كذلك(٤)، غايته أنه حذر من المخالفة، والمخالفة هي عدم اعتقاد موجبه وأن لا يفعل على ما هو عليه من إيجاب أو ندب، وليس فيه ما يدل على أن كل أمر للوجوب(٥).

ويضاف إليه: أن الأمر منقسم إلى ما هو مهدد عليه وغير مهدد عليه، فيجب اعتقاد الوجوب فيما هدد عليه، ويخص الأمر بالآية بأنه غير عام في كل أمر

(١) تيسير التحرير (٤٢٣/١).
(٢) ينظر: غاية الوصول في شرح لب الأصول (٦١/١).
(٣) ينظر: (٨٩/٢)؛ ونهاية السول (٣٤٤/١).
(٤) ينظر: نفائس الأصول (١١٩٥/٣)؛ والإبهاج (٣٠/٢).
(٥) ينظر: الأحكام للآمدي (١٦٩/٢).

بصيغته[١]، يقول الآمدي: "وإن قيل بالتعميم بالنظر إلى معقوله من جهة أنه مناسب رتب التحذير على مخالفته، فإنما يصح أن لو لم يتخلف الحكم عنه في أمر الندب وقد تخلف فلا يكون حجة".

يقول الغزالي: "الشبهة الثانية تمسكهم بقوله: (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) قلنا: تدعون أنه نص في كل أمر أو عام، ولا سبيل إلى دعوى النص وإن ادعيتم العموم فقد لا نقول بالعموم ونتوقف في صيغته كما نتوقف في صيغة الأمر، أو نخصصه بالأمر بالدخول في دينه بدليل أن ندبه أيضًا أمره ومن خالف عن أمره في قوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النور: ٣٣]، وقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وأمثاله لا يتعرض للعقاب ثم نقول: هذا نهي عن المخالفة وأمر بالموافقة أي يؤتى به على وجهه إن كان واجبًا فواجبًا، وإن كان ندبًا فندبًا، والكلام في صيغة الإيجاب لا في الموافقة والمخالفة"[٢].

أجيب على اعتراضهم من عدة وجوه:

١. بأنه عام لجواز الاستثناء إذ يصح أن يقال: "ليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا في الأمر الفلاني" ومعيار العموم جواز الاستثناء، والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه، وذلك هو العموم، فيجوز استثناء كل واحد من أنواع المخالفات[٣].

٢. أنه رتب استحقاق العقاب على مخالف الأمر، وذلك مُشعر بالعلية، أي دوران الحكم، وهذا يقتضي العموم[٤].

ثالثًا: أنه ثبت أن مخالفة الأمر في بعض الصور يستحق عليه صاحبه العقاب،

(١) ينظر: الإحكام (٢/١٦٩).
(٢) المستصفى (١/٢٠٩).
(٣) ينظر: نفائس الأصول (١/١١٩٨)؛ والإبهاج (٢/٣٠).
(٤) الإبهاج (٢/٣٠).

واستحقاق العقاب ثبت لعدم المبالاة بالأمر وذلك يناسبه الزجر، وهذا المعنى قائم في كل المخالفات فوجب ترتيب العقاب على الكل، وهذا معنى العموم[1].

والراجح -والله أعلم- القول بالعموم في مثل هذه الصيغة، وفي هذا الموضع لصحة الاستثناء منها، والاستثناء معيار للعموم، فإذا ترتب العقاب على مخالفة أمر، فإنه يستحقه على مخالفة أي أمر ما لم يكن ندبًا، ولا دليل على التخصيص بأمر دون أمر، والتخصيص بدون دليل تحكم.

المطلب الرابع
الأمر بعد الحظر للوجوب

قد يأتي الأمر بالشيء وطلب فعله وذلك بعد نهي كان قبله، أي أن يرد حظر من الشارع لفعل ما، سواء فهم هذا الحظر من نهي صريح، أم من غيره، ثم يرد أمر بذلك الفعل، وهي من مسائل باب الأمر والنهي التي تناولها الأصوليون بالتفصيل، كقوله ﷺ: «نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا، وَنَهَيْتُكُمْ عَنْ لُحُومِ الأَضَاحِي فَوْقَ ثَلاَثٍ فَأَمْسِكُوا مَا بَدَا لَكُمْ، وَنَهَيْتُكُمْ عَنِ النَّبِيذِ إِلاَّ فِي سِقَاءٍ فَاشْرَبُوا فِي الأَسْقِيَةِ كُلِّهَا، وَلاَ تَشْرَبُوا مُسْكِرًا»[2].

وجه الاستدلال: جاء الأمر بزيارة القبور بعد أن كان منهيًا عنه سابقًا، فهل هذا الأمر للوجوب أو لغيره؟

خلاف الأصوليين في هذه المسألة:

الأقوال في المسألة: هناك أقوال كثيرة في هذه المسألة أذكر منها[3]:

القول الأول: أنَّها ترفع الحظر السابق وتعيد حال الفعل إلى ما كان قبل الحظر،

(١) ينظر: المحصول للرازي (٢/٩٠).

(٢) أخرجه: مسلم في صحيحه كتاب: الأضاحي، باب: بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلاَثٍ فِي أَوَّلِ الإِسْلاَمِ وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ، رقمه: (٥٢٢٨) (٦/٩٨).

(٣) لأن هذه الدراسة ليست معنية بتتبع كل الأقوال والأدلة لذا اقتصرت على أشهر الأقوال فيها.

وهو قول: المزني واختيار الزركشي[١]، والقفال الشاشي[٢]، وهو لبعض الحنابلة[٣].

القول الثاني: أن موجبه قبل الحظر الوجوب، وأما بعد الحظر فهو للندب، وهو للقاضي حسين[٤].

القول الثالث: أن موجبه الإباحة، وهو لجمهور الفقهاء والمتكلمين ونسب للشافعي[٥]، والقفال الشاشي[٦]، وأحمد وأصحابه[٧]، ولأبي يعلى[٨].

القول الرابع: أن مطلقه الوجوب وهو للحنفية[٩]، وللشافعي وبعض الشافعية، ونقل الزركشي قول الأكثرين[١٠]، ونسبه في التحرير لأبي يعلى[١١].

القول الخامس: التوقف وبه قال الغزالي[١٢]، والجويني[١٣].

المستدلون بالآية على هذه المسألة ووجه الدلالة:

ممن استدل بها أصحاب القول بالوجوب كالسرخسي، والبزدوي[١٤]، والشيرازي[١٥].

(١) ينظر: البحر المحيط (١١١/٢)

(٢) ينظر: البحر المحيط (١١٣/٢).

(٣) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢٢٤٦/٥).

(٤) ينظر: البحر المحيط (١١٣/٢).

(٥) ينظر: التبصرة (٣٨/١).

(٦) ينظر: البحر المحيط (١١١/٢).

(٧) ينظر: التحبير (٢٢٤٦/٥).

(٨) ينظر: العدة: (٢٥٦).

(٩) ينظر: أصول السرخسي (١٩/١).

(١٠) ينظر: البحر المحيط(١١١/٢)، والمحصول للرازي (١٥٩/٢)، والتبصرة (٣٨/١).

(١١) والصحيح أن قول أبو يعلى والذي نص عليه هو الإباحة، وهو ما ذكره في العدة(٢٥٦) وهذه النسبة ذكرها المرداوي ينظر: التحبير (٢٢٤٩/٥).

(١٢) ينظر: المستصفى (٢١١/١).

(١٣) ينظر: البرهان (١٨٨/١)..

(١٤) ينظر: أصول السرخسي (١٩/١)، وأصول البزدوي (٢٢/١).

(١٥) ينظر: التبصرة (٣٨/١).

وجه الاستدلال: هناك عبارات وردت في ذلك ولكن معناها متقارب، ومن ذلك:

١. أنه لم يفصل بين أن يتقدم الأمر حظر أو لا يتقدمه حظر، فالكل يقتضي الوجوب دون تفريق، فالأمر ورد متجردًا عن القرائن؛ فاقتضى الوجوب كما لو لم يتقدمه حظر[١].

٢. أنه لا فرق في كون موجب الأمر الإلزام والوجوب بين أن يكون الأمر واردًا قبل الحظر وبين أن يكون واردًا بعده. بمعنى أن الآية لم تفرق بين كون الأمر ورد قبل الحظر أو بعده، ولم تذكر ذلك فيبقى مقتضى الأمر على ما هو عليه من الإيجاب[٢].

٣. أن الأمر ورد متجردًا عن القرائن فاقتضى الوجوب كما لو يتقدمه حظر[٣].

واعترض على هذا الاستدلال:

فقالوا: لا نُسلّم أنه قد ورد الأمر في هذه الصورة متجردًا عن القرائن فاقتضى الوجوب، بل قد وردت قرينة صارفة عن الوجوب، وهي تقدم الحذر على الوجوب، وهذا ليس كالأمر المطلق الذي لم يسبق بحذر فافترقا[٤]، فلا يصح القياس.

وأجيب عليه[٥]:

أولًا: أن القرينة ما يبين معنى اللفظ ويفسره، وذلك إنما يكون بما يوافق اللفظ ويماثله، فأما ما يخالفه ويضاده فلا يجوز أن يكون بيانًا له فلا يجوز أن يجعل قرينة، أي أن القرينة هنا وهي الأمر خالفت ما كان من حكم وهو النهي، وهذا لا يعد قرينة.

(١) ينظر: التبصرة (١/٣٨).
(٢) ينظر: المرجع السابق (١/٣٨).
(٣) ينظر: المرجع السابق.
(٤) ينظر: التبصرة (١/٣٨).
(٥) ينظر: التبصرة (١/٣٩).

ثانيًا: وأيضًا أنه لا خلاف أن النهي بعد الأمر يقتضي الحظر، فكذلك الأمر بعد النهي وجب أن يقتضي الوجوب.

ثالثًا: ولأن كل واحد من اللفظين مستقل بنفسه فلا يتغير معه مقتضى الثاني بتقدم الأول كما لو قال: حرمت عليك كذا، ثم قال: أوجبت عليك كذا، ولا يلزم قولهم فلان بحر حيث حملنا البحر على وصف الرجل دون الماء الكثير؛ لأن البحر غير مستقل بنفسه، فاعتبر حكمه بنفسه، ألا ترى أنه لو لم يصله بما قبله لم يفد فجعل وصفًا لما قبله، وههنا الكلام مستقل بنفسه فاعتبر حكمه بنفسه.

والراجح: أن هذا الأسلوب من الأمر يختلف عن الأمر المجرد، فاختلفا في الحقيقة، فيلزم منه الاختلاف في الحكم وما يترتب عليه.

ومن جهة أخرى: فإن القرينة قد تكون للإثبات أو للنفي، فهي تصلح أن تكون صارفة له من الوجوب. ولكن للجمع بين الأقوال فإن الراجح- والله أعلم- أن يعود الحكم على ما كان عليه قبل النهي، فيكون الاستدلال بالآية على هذا المسألة مرجوحًا، ولا يقاس على الأمر المجرد.

المطلب الخامس
مقتضى الأمر المجرد الفورية

الأمر المجرد عن القرائن سبق توضيحه وبيانه مع الأمثلة، وفي هذا المطلب سأتناول الاستدلال بالآية على الفورية عند من يقول الأمر المجرد عن القرائن يفيد القيام بالفعل فور الطلب، فلا يجوز للمأمور تأخير القيام بالفعل.

والمقصود: هو أنه هل يجب الإسراع والمبادرة للقيام بالفعل، بحيث لا يجوز تأخيره؟ أو هل مقتضى الأمر التراخي وجواز التأخير؟ يقول عبدالعزيز البخاري: "ومعنى قولنا على الفور أنه يجب تعجيل الفعل في أول أوقات الإمكان ومعنى قولنا

على التراخي أنه يجوز تأخيره عنه، وليس معناه أنه يجب تأخيره عنه حتى لو أتى به فيه لا يعتد به؛ لأن هذا ليس مذهبًا لأحد"[1].

أولًا: الخلاف في المسألة:

تحرير محل الخلاف: أن الأمر إذا ورد مقترنًا بقرينة تدل على الفور فهو للفور، وإذا وردت قرينة تدل على التراخي فهو للتراخي.

ولكن الخلاف في ورود الأمر مجردًا عن القرائن.

القول الأول: أن الأمر للتراخي، فلا يثبت حكم وجوب الأداء على الفور بمطلق الأمر، وهو قول بعض الحنفية[2]، وأكثر الشافعية[3]، وجماعة من الأشاعرة[4]، ورواية عن أحمد[5].

القول الثاني: أنه على الفور، وهو للجمهور من الحنفية[6]، والمالكية[7]، وبعض الشافعية[8]، والحنابلة[9]، وابن حزم[10].

القول الثالث: التوقف، وهو لبعض الشافعية[11]، والأشعرية[12].

(١) كشف الأسرار (٣٧٣/١).
(٢) ينظر: أصول الشاشي (١٣١/١)؛ و أصول السرخسي (٢٦/١).
(٣) ينظر: الإبهاج (٥٨/٢).
(٤) ينظر: حاشية العطار (٤٨٣/١)؛ وأصول السرخسي (٢٦/١)؛ والتحبير (٢٢٢٥/٥).
(٥) ينظر: التحبير (٢٢٢٦/٥).
(٦) ينظر: أصول السرخسي (٢٦/١)؛ وأصول الشاشي(١٣٥/١).
(٧) ينظر: الفروق (١٠٩/٢).
(٨) ينظر: البحر المحيط (١٢٧/٢).
(٩) ينظر: التحبير شرح التحرير (٢٢٢٥/٥).
(١٠) ينظر: الإحكام (٣٠٧/٣).
(١١) ينظر: الإبهاج (٥٩/٢).
(١٢) ينظر: إرشاد الفحول (٢٦٠/١).

المستدلون بالآية ووجه الدلالة:

استدل أصحاب القول بالفور بهذه الآية، ومنهم السمعاني[١].

استدل بالآية على أن الأمر للفور؛ لأن الأصل أنه إذا وجه الأمر للمكلف أن يقوم فيبادر، فإن أخر فقد خالف عن الأمر[٢]. فتأخير الامتثال للأمر هو مخالفة لمقتضى الأمر وحقيقته.

يقول السمعاني: "فهذه الأخبار تبين أن أفعاله جارية في بيان الشرع مجرى أقواله ومن الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعتقدون ذلك، ويرون أن المبادرة إلى أفعاله في المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله، وقد دل على هذا الأصل الكبير قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]، وأمره هو شأنه، وذلك مشتمل على أفعاله وأقواله"[٣]. فالمبادرة المقصودة في قوله هي الفورية إلى الامتثال سواء في الأقوال أو الأفعال، فلا يجوز تأخير الفعل بدليل الآية الكريمة، وهو ما رتب الشارع على تأخيره ذم وعقاب.

والمبادرة والإسراع بالتأسي والاتباع لا يقتصر على القول فقط بل يشمل الفعل أيضًا، يقول السمعاني[٤]: إن المبادرة إلى أفعاله في المتابعة مثل المبادرة إلى أقواله؛ إذ لفظ الأمر الوارد في الآية معناها الشرع والدين وتشمل القول والفعل، ومثله قوله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٥].

والراجح: أن الاستدلال بالآية على أن الأمر للفور صحيح ووجيه؛ إذ التأخير وعدم المبادرة والفورية قد تفوت مصلحة مرجوة، وحتى يتميز الأمر لا بد من المبادرة ليتحقق من الأمر المقصود منه.

(١) ينظر: قواطع الأدلة (١/٣٠٩).
(٢) ينظر: الأصول من علم الأصول (١/٢٠).
(٣) قواطع الأدلة (١/٣٠٩).
(٤) ينظر: قواطع الأدلة (١/٣١٠).
(٥) سبق تخريجه.

والأمر في أصله للفورية وسرعة المبادرة إليه إلا ما اقتضى تأخيره عدم فوات المصلحة أو ترتب على تفويته بالتأخير تهديد أو عقوبة، سواء أكان محددًا بالزمان أم المكان أم غيرها، أي بمعنى يمكن النظر في مسألة الترجيح إلى حقيقة المصالح والمفاسد المترتبة على الفعل من جهة المبادرة إليه أو تأخيره.

المطلب السادس

حرف (عن) في الآية هل هو زائد أو للمجاوزة؟

ذكرتُ هذه المسألة؛ لأنّ بعض علماء الأصول يهتمون بالحروف ومعانيها ويفردونها بالبحث في مؤلفاتهم الأصولية، إذ إن كثيرًا من الحروف تحتمل عدة معان، وذكر بعضهم - كما سيأتي- هذه الآية في مؤلفاتهم، وبينوا المعاني المحتملة لهذا الحرف، وبينوا أثر المعنى في اختلاف الأحكام.

فقد ورد في الآية الكريمة حرف (عن)، في قوله تعالى: ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾.

واختُلف في معنى (عنْ) في هذا الموضع على أقوال من أشهرها[1]:

القول الأول: أنها للمباعدة والمجاوزة والإعراض: فقد ذكر الآمدي[2]، والسمعاني[3]، والرازي[4]، والشوكاني[5]، وغيرهم[6] أن معنى (عن) هنا المجاوزة والمباعدة أي يجاوزونه ويبعدون عن أمره ويعرضون عنه بترك مقتضاه؛ واستدلوا على ذلك:

(١) ليس الغرض هنا هو تتبع واستقصاء معاني عن، وهي كثيرة، ولكن المقصود هو بيان معناها في الآية الكريمة فقط. ولمعرفة المزيد من هذه المعاني، ينظر: قواطع الأدلة(٤٢/١).

(٢) ينظر: الإحكام في أصول الأحكام (٩٦/١).

(٣) ينظر: قواطع الأدلة (٤٢/١).

(٤) ينظر: المحصول (٨٧/٢).

(٥) ينظر: إرشاد الفحول: (٢٥٠/١).

(٦) ينظر: تيسير التحرير لأمير بادشاه (٤٢٣/١).

أولًا: بوقوع هذا المعنى في القرآن، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ إِبۡلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلۡجِنِّ فَفَسَقَ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: ٥٠].

ثانيًا: قالوا: بأنَّ كلمة (عن) للبعد والمجاوزة وليست زائدة عند بعض النحاة وأهل اللغة منهم الخليل وسيبويه[١]، يقال: جلس عن يمينه -أي متراخيًا عن بدنه- في المكان الذي بحيال يمينه، فلما كانت مخالفة أمر الله تعالى بعدًا عن أمر الله تعالى لا جرم ذكره بلفظ عن.

القول الثاني: أنها صلة زائدة، وقاله بعض أهل العلم من المفسرين كالماوردي وأبي إسحق النيسابوري[٢]، ومن النحاة أبو عبيدة والأخفش[٣]، ولم أجد من صرح بهذا القول من الأصوليين، إلا أنه يفهم من كلام بعضهم أنهم يقصدون هذا المعنى.

قال ابن جزي: "واختلف في (عن) هنا، فقيل: إنها زائدة وهذا ضعيف، وقال ابن عطية: معناه يقع خلافهم بعد أمره كما تقول: كان المطر عن ريح، قال الزمخشري يقال: خالفه إلى الأمر إذا ذهب إليه دونه، وخالفه عن الأمر إذا صد الناس عنه، فمعنى يخالفون عن أمره يصدّون الناس عنه"[٤].

المستدلون بالآية ووجه الاستدلال:

استدل بها القائلون أنها زائدة.

وجه الدلالة: أن المقصود فليحذر الذين يخالفون أمره[٥]، وهذا يبين أنها زائدة إذ يستقيم المعنى والمراد بدونها؛ وعللوا ذلك بأنَّ لغة العرب فيها أحرف زائدة، والقرآن نزل بلغتهم وأساليبهم.

ومن جهة أخرى: فمخالف الأمر يلزمه الحذر، أي إن الآية دالة على وجوب

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن (٣٢٣/١٢).
(٢) ينظر: الكشف والبيان (١٢١/٧).
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٣٢٣/١٢).
(٤) التسهيل لعلوم التنزيل (١٢٥٣/١).
(٥) ينظر: تفسير الماوردي (١٢٩/٤).

الحذر عمن خالف عن الأمر لا عمن خالف الأمر. وهذا يبين أن هذا مبني على قولهم بأن (عن) هنا زائدة، ومما يؤكد ذلك ما جاء في الرد عليهم.

أجيب عليه: أن النحاة وأهل اللغة قالوا: إن (عن) تستعمل للبعد والمجاوزة، وليست زائدة، والأصل في الخطاب الفائدة وعدم الزيادة، لا سيما فيما يتعلق بكلام الله[1].

يقول الرازي: "قال النحاة: كلمة عن للبعد والمجاوزة، يقال: «جلس عن يمينه» أي متراخيًا عن بدنه في المكان الذي بحيال يمينه، فلما كانت مخالفة أمر الله تعالى بعدًا عن أمر الله تعالى لا جرم ذكره بلفظ عن"[2].

ويقول القرطبي: "قال قتادة: ومعنى ﴿يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ أي يعرضون عن أمره. وقال أبو عبيدة والأخفش: ﴿عَنْ﴾ في هذا الموضع زائدة. وقال الخليل وسيبويه: ليست بزائدة؛ والمعنى: يخالفون بعد أمره؛ كما قال: ... لم تنتطق عن تفضل، ومنه قوله: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ [الكهف: ٥٠] أي بعد أمر ربه"[3].

ويقول الرازي في موضع آخر: "فإن قلت (عن) صلة زائدة، قلت: الأصل في الكلام الاعتبار لا سيما في كلام الله تعالى فلا يكون زائدًا"[4]. ومعنى زائدة: أي أن الكلام تام بدونها، فالأصل في الكلام أن يحمل على فائدة، والزيادة ليس فيها فائدة.

ولعل سبب الخلاف الذي وقع في هذا الحرف (عن) يرجع إلى الفعل الذي قبله، وهو (يخالفون)؛ فمنهم من قال: إن هذا الفعل يتعدى بنفسه، فعندئذ تكون عن زائدة، ومنهم من قال: بأن يخالفون تتعدى بإلى، فيقال: (خالفه إلى كذا) ومنهم من قال: تعديها بعن هنا أنه ضُمِّن معنى صدّ أو أعرض أي صدَّ عن أمره وأعرض عنه مخالفًا له أو يقع خلافهم بعد أمره[5].

(١) ينظر: المحصول (٢/ ٨٧، ٨١).
(٢) المحصول (٢/٨٧).
(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٢/٣٢٣).
(٤) المحصول: (٢/٨١).
(٥) ينظر: الكشاف (٣/٢٦٥).

يقول البخاري: "يقال: (خالفني فلان إلى كذا) إذا قصده وأنت معرض عنه، (وخالفني عنه) إذا أعرض عنه وأنت قاصده، ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه، فيقول: (خالفني إلى الماء) يريد أنه قد ذهب إليه واردًا وأنا ذاهب عنه صادرًا. فمن الأول قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُ﴾ [هود: ٨٨]، يعني أن أسبقكم إلى شهواتكم التي نهيتكم عنها لأستبد بها دونكم. ومن الثاني قوله عَزَّوَجَلَّ: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ﴾ [النور: ٦٣]؛ أي الذين يخالفون المؤمنين عن أمره أي يعرضون وهم المنافقون"(١).

وإن كان هناك من أهل العلم من جمع بينهما في هذا الموضع ولا تضاد، وهذا يسمى -عند أهل العلم- باختلاف التنوع، وهذا ما ذكره صاحب التقرير والتحبير إذ يقول: "أي يخالفون أمره أو يعرضون عن أمره بترك مقتضاه"(٢)؛ فجمع بين القولين فدلَّ على أنه لا يرى من تضاد بين المعنيين.

والراجح أن القول بأن معناها المباعدة والمجاوزة هو أولى وأوجه؛ وذلك صيانة لكلام الشارع عن عدم الفائدة، فيكون استدلالهم بها على أنها زائدة مرجوح.

وبناء على تفسير معنى (عن) بني عليها الخلاف في مسألة أخرى وهي: هل الأمر للمخالف بالحذر؟ أو أنه أمر بالحذر عن المخالف؟(٣).

المطلب السابع
حرف (أو) هل يفيد التخيير أو الجمع؟

يعد حرف (أو) من الأحرف المشتركة التي لها معنيان أو أكثر على سبيل التساوي، كالاشتراك في الأسماء، وحرف (أو) له معانٍ من أشهرها: الأول: الشك أو التردد بين أمرين كقول: أتيت زيدًا أو عمرًا، إذا شك في مجيء أحدهما. والثاني:

(١) كشف الأسرار (١/١٧٥).
(٢) ابن أمير الحاج (١/٣٧٦).
(٣) ينظر: المحصول (٢/٨٧).

للتخيير بين أحد أمرين لا يمكن الجمع بينهما، كقول: تزوج هندا أو أختها، فلا يمكن الجمع بينهما فهي للتخيير بينهن. والثالث: أن تأتي بمعنى الإباحة وجواز الجمع بين شيئين، كقول: جالس زيدًا أو خالدًا، فيمكن الجمع بينهما، وقد تأتي للعطف بمعنى (و)[1].

وجاء هذا الحرف في سياق الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ فهل المقصود أن (أو) هنا هي وقوع أحد الأمرين: الفتنة أو العذاب الأليم، أو جواز وقوعهما معا الفتنة والعذاب الأليم؟ فيكون الأول للتخيير والثاني الجمع بينهما.

فإن قلنا بالأول فتكون أو هنا للتخيير أو للتنويع وليست للجمع بينهما، وإن قلنا بالثاني فتكون بمعنى الواو العاطفة التي تقتضي الجمع.

ومن خلال تتبع المصادر والمظان لم أجد للأصوليين تصريحًا بتوضيح معنى هذا الحرف قصدًا، في هذا الموضع من الآية، ولكن جاء ذكرهم له وإشارتهم إليه تبعًا من خلال استدلالهم على وجوب اتباع الأمر، كما سيأتي في بعض أقوالهم.

والخلاف في هذا الحرف على قولين:

القول الأول: من ذهب إلى أنَّ (أو) للجمع، أي الجمع بين الفتنة والعذاب الأليم على مخالف أمره، ومن هؤلاء: البزدوي من الحنفية، حيث يقول: "محنة في الدنيا ويصيبهم عذاب أليم في الآخرة"[2]، وابن قدامه، حيث يقول: "حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر"[3]، فجمع بينهما بالواو في معرض وجه الاستدلال من الآية على أن الأمر للوجوب، وكذلك الشاطبي[4].

(١) ينظر: قواطع الأدلة للسمعاني (١/٤٠)، وشرح التلويح على التوضيح للتفتازاني (١/١٩٧).
(٢) كشف الأسرار عن أصول البزدوي (١/١٧٥).
(٣) ينظر روضة الناظر (١/١٩٤).
(٤) ينظر: الاعتصام (١/٩٠).

فالواو تأتي للجمع، لاسيما في حال النهي والتحذير، يقول السمعاني: "وقد ورد الجمع في النهي مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ ءَاثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ [الإنسان، ٢٤][١] فأحيانًا تكون للعموم والجمع"، يقول صاحب كشف الأسرار: "محنة في الدنيا ويصيبهم عذاب أليم في الآخرة"[٢]، فهنا عطف بينهما بالواو التي تفيد الجمع أصلًا.

يقول الشاشي: "ثم هذه الكلمة في مقام النفي يوجب نفي كل واحد من المذكورين حتى لو قال: لا أكلم هذا أو هذا يحنث إذا كلم أحدهما، وفي الإثبات يتناول أحدهما مع صفة التخيير"[٣]. فهنا فرَّق بين دخول (أو) على النفي فتكون للجمع بينهما، ودخولها على الإثبات فإنها للتخيير.

القول الثاني: أن المقصود هو التخيير أي يقع عليهم بترك مقتضى أمره أحد العذابين؛ أن تصيبهم فتنة أي محنة الدنيا، أو عذاب أليم في الآخرة. وقال به كثيرون منهم ابن أمير الحاج[٤]، وأمير بادشاه صاحب تيسير التحرير[٥].

يقول ابن عجيبة في تفسيره: "وكلمة (أو): لمنع الخلو، دون منع الجمع"[٦].

والذي أراه أنَّ القول الأول أقرب للصواب، وذلك أننا إذا رجعنا لتفسير الآية والمعاني التي ذكرها المفسرون في بداية هذا البحث، بأنَّ المقصود بالفتنة هي الكفر في الدنيا، وهذا يترتب عليه العذاب الأليم في الآخرة، أي أنهم لما كفروا ترتب عليه العذاب الأليم، فلا مانع من الجمع بين العذابين فتكون الواو للجمع أقرب منها للتخيير والله أعلم.

(١) ينظر: قواطع الأدلة (١/٤٠).
(٢) كشف الأسرار (١/١٧٥).
(٣) أصول الشاشي (١/٢١٨).
(٤) ينظر: التقرير والتحبير (١/٣٧٦).
(٥) ينظر: تيسير التحرير (١/٤٢٣).
(٦) البحر المديد لابن عجيبة (٥/١٦٣).

الخاتمة

بعد فضل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بإتمام هذا البحث وتوفيقه وبما جاد به فكري وجهدي وما تسنى من مراجع ووقت، فقد خلصت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج، ومنها:

أولًا: أن هذه الآية من النصوص الكثيرة التي كثر استدلال الأصوليين بها، وأنها تحمل العديد من وجوه الدلالة على جملة من المسائل الأصولية في أبواب مختلفة في أصول الفقه.

ثانيًا: اختلف المفسرون في سبب نزول هذه الآية، ولكن هذا الاختلاف ليس له أثر كبير، إذ إن المقصود يتحصل بأي وجه وهو بيان حال المنافقين وهو التسلل والخذلان والخروج دون عذر لا سيما في الأمور الجامعة، إذ يكشف عن حالهم، وهذا ديدنهم في كل حال.

ثالثًا: اختلفوا في تفسير بعض المواضع في هذه الآية، وهذا الاختلاف كان له ثمرة عملية في الاختلاف الأصولي في مواضع ومن ذلك:

١. اختلافهم في تفسير ومعنى قوله: ﴿عَنْ أَمْرِهِ﴾ هل تعود إلى الله عَزَّوَجَلَّ أو إلى الرسول ﷺ أو لهما؟ فتوصلت الدراسة إلى أنها تعود لله وللرسول ﷺ، ولا تعارض وتناقض واستحالة في ذلك. واختلفوا هل لها عموم أو ليس لها عموم؟ وتوصلت الدراسة إلى أنها تقتضي العموم فيشمل التحذير من كل أمر، وهذا ما تؤكده صحة الاستثناء، والاستثناء معيار العموم.

٢. الخلاف في معنى الحرف (عن) هل هو زائد أو للمجاوزة والمباعدة؟ وتوصلت الدراسة إلى أنه للمجاوزة والمباعدة، وهو أرجح من القول بالزيادة.

٣. الخلاف في حرف (أو) هل هو للتخيير أو للجمع؟ وتوصلت الدراسة إلى أنه في هذا الموضع للجمع.

رابعًا: المقصود بالدلائل الأصولية من الآية التي تناولها البحث هي تلك التي اعتنى بها الأصوليون ونصوا عليها، وتناولوها في كتبهم، وكثر حديثهم عنها في المسائل الأصولية.

خامسًا: لهذه الآية دلائل أخر متعلقة بالتطبيقات على الآية والتمثيل بها على المسائل الأصولية، وهذه الدلائل تصلح أن تكون دراسة مستقلة ومن ذلك:

١. فاء التعقيب في قوله تعالى (فليحذر) هل يمكن أن تتضمن الإيماء والتنبيه؟

٢. هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب حيث نزلت في قوم من المنافقين؟

٣. هل كلمة (الذين) من العام المراد به الخصوص أو العام المخصوص؟

٤. ويمكن الاستدلال بـ (أو التقسيم) على السبر والتقسيم وكونها لمنع الخلو لا منع الجمع.

٥. أن قوله (أمره) ضد نهيه، فهل يكون مفهوم المخالفة هنا حجة فلا يدخل مخالفة النهي، أو أنه هنا غير مقصود ؟

٦. قوله: (يخالفون) مطلق إذ هو نكرة في سياق الإثبات، فهل يكفي تحققه مرة واحدة ليثبت العقاب، أو أنه من قبيل العام لورود الآية في سياق الوعيد؛ فيشمل أي مخالفة وفي زمان واحد أو كل الأزمنة ؟

٧. في الآية دليل على اعتبار دلالة الاقتضاء.

٨. في الآية دلالة على أن مقدمة الواجب واجبة، لمن قال إن المراد بالحذر ما قبل مخالفة الأمر وقيام المقتضي لنزول العذاب لا ما بعده، فيجب اتخاذ الحيطة بترك ما يوجب مخالفة الأمر، وهذا مقدمة الواجب.

سادسًا: الاستدلال بالآية الكريمة على جملة من المسائل الأصولية، وأحيانًا يستدل بها كل رأي على قوله في ذات المسألة، وهذا ما يسمى التنازع في الدليل ومن هذه المسائل المستدل عليها بالآية:

١. ترتيب العقاب على الترك من أساليب الوجوب.

٢. أن المندوب غير مأمور به حقيقة كالواجب؛ لأن المندوب لا وعيد عليه.

٣. أن السنة النبوية حجة يعمل بها.

٤. أن أفعال النبي حجة يعمل بها، وأن أفعاله تجري في الشرع مجرى أقواله ﷺ وأنها للوجوب.

٥. الاستدلال بها على أن البيان يحصل بفعل النبي ﷺ.

٦. أن خبر الواحد حجة يعمل به.

٧. تعليق الحكم بالوصف مشعر بكونه علة، فرتب العقاب على مخالفة الأمر، وترتيب الحكم على الوصف مُشعر بالعلية.

٨. الاستدلال بها على أن الفعل المضارع المقترن باللام من صيغ العموم في قوله (فليحذر).

٩. أن الأمر المجرد للوجوب، وقد استدلوا على ذلك من الآية بعدة وجوه.

١٠. أن المفرد المعرف بالإضافة من صيغ العموم في قوله تعالى: ﴿عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾ لصحة الاستثناء وهو معيار العموم.

١١. أن الأمر بعد الحظر للوجوب، فالآية لم تفرق بينه قبل الحظر وبعده فالكل يقتضي الوجوب.

١٢. أن حرف (عن)، وحرف (أو) الواردة في الآية من حروف المعاني التي اختلف في معناهما.

وأوصي ختامًا بالعناية بالنصوص في القرآن والسنة من جهة دراسة تكرار الاستدلال بالنص الواحد، ولا شك أن هذا له فائدة كبيرة وأهمية معتبرة في باب الاجتهاد.

والحمد لله رب العالمين المنعم المتفضل، وصلى الله وسلم على رسوله تسليمًا كثيرًا، وما كان من صواب فبتوفيق الله وفضله، وما كان من خلل أو خطأ فهو اجتهاد بشري يعتريه النقص الذي كتبه الله على خلقه، إلا من عصمهم الله، فاستغفر الله وأتوب إليه.

قائمة المصادر والمراجع

١. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، علي بن عبدالكافي السبكي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: جماعة من العلماء دار الكتب العلمية – بيروت.

٢. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي – بيروت.

٣. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد، الطبعة الأولى، (١٤٠٤هـ) دار الحديث – القاهرة.

٤. أحكام القرآن للكيا الهراسى، عماد الدين بن محمد الطبري، المعروف بالكيا الهراسي (ت: ٥٠٤هـ).

٥. الْأَشْبَاهُ وَالنَّظَائِرُ عَلَى مَذْهَبِ أَبِيْ حَنِيْفَةَ النُّعْمَانِ، الشَّيْخ زَيْنُ الْعَابِدِيْنَ بْنِ إِبْرَاهِيْم بْنِ نُجَيْم (٩٢٦-٩٧٠هـ)، الطبعة: ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٦. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، قدم له: الشيخ خليل الميس والدكتور ولي الدين صالح فرفور، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، دار الكتاب العربي.

٧. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد بن المختار الجكني الشنقيطي ١٣٩٣هـ، دار الفكر للطباعة والنشر و التوزيع ١٤١٥هـ-١٩٩٥م، بيروت – لبنان.

٨. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى بن عبدالقادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، الطبعة الخامسة، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٩. بحر العلوم، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي الفقيه الحنفي، تحقيق: د.محمود مطرجي، (د.ط) دار الفكر - بيروت.

١٠. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق ضبط نصوصه وخرج أحاديثه وعلق عليه: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، لبنان- بيروت.

١١. البحر المديد، أحمد بن محمد بن المهدي بن عجيبة الحسني الإدريسي الشاذلي الفاسي أبو العباس، دار الكتب العلمية بيروت.

١٢. البرهان في أصول الفقه، عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني أبو المعالي، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ، تحقيق: د. عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء - المنصورة - مصر.

١٣. التبصرة في أصول الفقه، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي أبو إسحاق، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، دار الفكر- دمشق.

١٤. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، (٨١٧-٨٨٥هـ)، تحقيق د. عبدالرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، سنة النشر ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، مكتبة الرشد - الرياض.

١٥. التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع - تونس - ١٩٩٧م.

١٦. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، محمد بن محمد العمادي أبو السعود (د.ط) دار إحياء التراث العربي - بيروت.

١٧. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي٧٠٠-٧٧٤ هـ، المحقق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، دار طيبة للنشر والتوزيع.

١٨. (تفسير الماوردى) النكت والعيون، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، حقيق: السيد بن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان.

١٩. التقرير والتحبير في علم الأصول، ابن أمير الحاج، ت ٨٧٩ هـ، (ط١٤١٧هـ - ١٩٩٦م)، دار الفكر- بيروت.

٢٠. التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي (ت: ٧٩٣هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م المحقق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

٢١. تيسير التحرير، محمد أمين المعروف بأمير بادشاه / المتوفى ٩٧٢ ه، دار الفكر- بيروت.

٢٢. تيسير الوصول إلى قواعد الأصول ومعاقد الفصول، للإمام عبدالمؤمن بن عبدالحقّ البغدادي الحنبلي (٦٥٨ ٧٣٩هـ)، شرح: عبدالله بن صالح الفوزان، الطبعة الأولى- دار ابن الجوزي.

٢٣. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري، (٢٢٤ - ٣١٠ هـ)، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة- بيروت.

٢٤. الجامع الصحيح المختصر، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار ابن كثير، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م اليمامة - بيروت.

٢٥. الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المحقق: ، دار الجيل بيروت ودار الأفاق الجديدة بيروت، الطبعة:

٢٦. الجامع لأحكام القرآن، المؤلف: أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، المحقق: هشام

سمير البخاري، الطبعة: ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية.

٢٧. حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، لبنان/ بيروت.

٢٨. الدر المنثور، عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٣م.

٢٩. الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، المحقق: أحمد محمد شاكر (د.ط)، دار الكتب العلمية- بيروت.

٣٠. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تاج الدين أبي النصر عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود، عالم الكتب - لبنان / بيروت.

٣١. روضة الناظر وجنة المناظر، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي أبو محمد، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ، منشورات: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.

٣٢. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (د.ط) دار الكتاب العربي بيروت.

٣٣. شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي، (ت ٧١٩هـ)، تحقيق زكريا عميرات (١٤١٦هـ - ١٩٩٦م)، دار الكتب العلمية- بيروت.

٣٤. شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار (المتوفى: ٩٧٢هـ)، المحقق: محمد الزحيلي ونزيه حماد، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ - ١٩٩٧ مـ، مكتبة العبيكان- الرياض.

٣٥. غاية الوصول في شرح لب الأصول، شيخ الإسلام زكريا الأنصارى، زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى(٨٢٣- ٩٢٦هـ).

٣٦. الفصول في الأصول، أحمد بن علي الرازي الجصاص (٣٠٥-٣٧٠هـ)، المحقق: د.عجيل جاسم النشمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية دولة الكويت.

٣٧. قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبدالجبار ابن أحمد المروزي السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (المتوفى: ٤٨٩هـ)، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٩م، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.

٣٨. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٩. الكشف والبيان، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م، الطبعة: الأولى، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور.

٤٠. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبدالعزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى: ٧٣٠هـ)، المحقق: عبدالله محمود محمد عمر، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، دار الكتب العلمية - بيروت.

٤١. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت- لبنان - ١٤١٩هـ -١٩٩٨ م.

٤٢. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

٤٣. مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول، عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، مكتبة الصحوة الإسلامية - الكويت، ١٤٠٣هـ.

٤٤. المستصفى في علم الأصول، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، الطبعة الأولى، ١٤١٣، تحقيق: محمد عبدالسلام عبدالشافي، دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٥. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، مؤسسة قرطبة- القاهرة، الأحاديث مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط عليها.

٤٦. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، محمَّد بنْ حسَيْن بن حَسنْ الجيزاني، الطبعة الخامسة، ١٤٢٧ هـ، دار ابن الجوزي.

٤٧. معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي(ت ٥١٦هـ)، حققه وخرج أحاديثه محمد عبدالله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، دار طيبة للنشر والتوزيع.

٤٨. المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٩. مفاتيح الغيب، الإمام العالم العلامة والحبر البحر الفهامة فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠ م.

٥٠. المنخول، الإمام أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة الثالثة (١٤١٩هـ- ١٩٩٨م)، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، ودار الفكر دمشق - سورية.

٥١. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان.

٥٢. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت / لبنان - ١٤١٩هـ -١٩٩٨م.

٥٣. النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، الطبعة الأولى، ١٤٠٥، تحقيق: محمد أحمد عبدالعزيز، دار الكتب العلمية - بيروت.

٥٤. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة - لبنان / بيروت - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤ م.

٥٥. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور؛ برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٥هـ - ١٩٩٥ م، تحقيق: عبدالرزاق غالب المهدي.

٥٦. نفائس الأصول في شرح المحصول، شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المصري المعروف بالقرافي (ت ٦٨٤هـ) (ط١ ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م) تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلي محمد معوض، مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة.

٥٧. نهاية السول شرح منهاج الوصول، الإمام جمال الدين عبدالرحيم الإسنوي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان.

فهرس المحتويات

المقدمة ٦٠٣
المبحث الأول: تفسير الآية الكريمة ومناسبة نزولها، وفيه مطلبان: ٦٠٨
المطلب الأول: تفسير الآية الكريمة ٦٠٨
المطلب الثاني: مناسبة نزول الآية الكريمة ٦١٠
المبحث الثاني: الدلائل الأصولية في الآية المتعلقة بالمقدمات الأصولية والحكم الشرعي والأدلة، وفيه ستة مطالب: ٦١٣
المطلب الأول: ترتيب العقاب على ترك المأمور به من أساليب الوجوب..... ٦١٣
المطلب الثاني: هل المندوب مأمور به حقيقة؟ ٦١٦
المطلب الثالث: حجية السنة النبوية ٦٢٢
المطلب الرابع: حجية أفعال النبي ﷺ وأنها حقيقة كالقول وحصول البيان بفعله ٦٢٩
المطلب الخامس: حجية خبر الواحد ٦٤٨
المطلب السادس: تعليق الحكم بالوصف مُشعر بالعلية ٦٥١
المبحث الثالث: الدلائل الأصولية في الآية المتعلقة بدلالات الألفاظ ومعاني الحروف، وفيه سبعة مطالب: ٦٥٤
المطلب الأول: الفعل المضارع المقترن باللام من صيغ العموم ٦٥٤
المطلب الثاني: مقتضى الأمر المجرد للوجوب ٦٥٧
المطلب الثالث: المفرد المعرف بالإضافة من صيغ العموم ٦٦٣
المطلب الرابع: الأمر بعد الحظر للوجوب ٦٦٧
المطلب الخامس: مقتضى الأمر المجرد للفورية ٦٧٠
المطلب السادس: حرف (عن) في الآية هل هو زائد أو للمجاوزة؟ ٦٧٣
المطلب السابع: حرف (أو) هل يفيد التخيير أو الجمع؟ ٦٧٦
الخاتمة ٦٧٩
قائمة المصادر والمراجع ٦٨٣

فائدة: ماء زمزم لما شرب له

صنف الحافظ ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ رسالة عن حديث «ماء زمزم لما شرب له»، وجاء فيها (ص: ١٩٢): "... وقد اشتهر عن الشافعي أنه شرب ماء زمزم؛ لإصابة الرمي، فكان يصيب من كل عشرة تسعة، وشربه أبو عبدالله الحاكم؛ لحسن التصنيف، فصار أحسن أهل عصره تصنيفًا، ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها، قال الحافظ ابن حجر: وأنا شربته مرة، وسألت الله حينئذ في بداية طلب الحديث أن يرزقني حالة الذهبي في حفظ الحديث، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة، وأنا أجد من نفسي المزيد على تلك الرتبة... وعن الحميدي، قال: كنا عند سفيان بن عيينة، فحدث بحديث «ماء زمزم لما شرب له»، فقام رجل من المجلس، ثم عاد وقال: يا أبا محمد، أليس هذا الحديث صحيحًا؟ قال: بلى، قال: فإني شربت دلوا من زمزم على أن تحدثني مائة حديث، فقال له سفيان: اقعد، فحدثه بمائة حديث!

لطائف الفوائد للدكتور سعد الخثلان، ص١٤٨.

عقد النقل الإلكتروني
دراسة فقهيَّة مقارنة

إعداد:
د. عاصم بن عبدالله المطوع
الأستاذ المشارك بقسم الفقه
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة القصيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، أمَّا بعد:

فإن شريعة الإسلام شريعة خالدة، ومن أعظم خصائصها: صلاحيتها لكل زمان ومكان، إذ لا شريعة بعدها إلى قيام الساعة، فببعثة نبينا محمد ﷺ خاتم الأنبياء، أكمل الله تعالى لنا به النعمة، وأتم لنا المنة بكمال الدين، قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، فأحكام الشريعة الغرّاء شاملة لكل ما يحتاجه الإنسان؛ لثبات أحكامها، ورسوخ قواعدها، فما تنزل بالناس نازلة إلا اجتهد فقهاء الشريعة للوصول إلى حكمها استنباطًا، وتخريجًا.

ونظرًا لأن المعاملات والعقود المعاصرة تستجد بحسب حاجة الناس وتطور الأسباب التي سخرها الله تعالى لهم؛ فقد وجدتُ من العقود الحديثة ما يستدعي البحث فيه ولم يتطرق له أحد من الباحثين من قبل فيما وقفت عليه، فوقع اختياري عليه، ألا وهو: «عقد النقل البري الإلكتروني، دراسة فقهية مقارنة»، وقمت بإعداده بحمد الله، وقد جعلت محاور مقدمته فيما يلي:

مشكلة البحث:

نظرًا لأن عقد النقل البري الإلكتروني من العقود المستحدثة نتيجة لتطور التجارة الإلكترونية في العالم؛ فلم يتطرق الفقهاء قديمًا لهذا العقد، ولذا فإن هذا البحث سيجيب بإذن الله عن التساؤلات التالية:

١. ما المقصود بعقد النقل البري الإلكتروني؟، ومن هم أطرافه؟

٢. ما التكييف الفقهي لهذا العقد؟، وما طبيعة العلاقة العقدية بين أطرافه؟

٣. ما أنواع الرسوم في عقد النقل البري الإلكتروني؟ وما التكييف الفقهي لها؟

أهمية البحث:

تتلخص أهمية البحث في عدة أمور، أهمها ما يلي:

١. أنه يتعلق بدراسة عقد من العقود المستحدثة في مجال النقل البري، إذ يُعدّ هذا النشاط نقلة نوعية بعد النقل التقليدي (سيارات الأجرة- التاكسي)، وفيه من النوازل على اختلاف صوره وأشكاله حول العالم، ما يستدعي العناية والدراسة من أهل التخصص، خصوصًا وأنني لم أقف على دراسة خاصة بهذا العقد.

٢. تعلق حاجة شريحة عريضة من المجتمعات به، إما: مستفيدًا (عميلًا) أو موظفًا (كابتن سيارة)، خصوصًا مع تعدد الشركات التي تقدم مثل تلك الخدمات، وزيادة الإقبال عليها، وسهولة الاستفادة من خدماتها، مما يستلزم دراسة العقد والنشاط والخدمات وتبيين الحكم الفقهي لها.

أهداف البحث:

١. بيان المقصود بعقد النقل البري الإلكتروني، وتمييزه عن عقد النقل البري التقليدي، مع إيضاح وتمييز أطرافه.

٢. تكييف عقد النقل البري الإلكتروني تكييفًا فقهيًا، وبيان طبيعة العلاقة العقدية بين أطراف العقد فيها، وتخريج العقد على نظائره، وذكر الأدلة والاستشهادات على ذلك.

٣. تكييف الرسوم في عقد النقل البري الإلكتروني تكييفًا فقهيًا.

حدود البحث:

سوف يكون مجال الدراسة وحدودها في العقد الإلكتروني للنقل البري للأشخاص، والذي يتم من خلال التطبيقات الخاصة في الهواتف الذكية، وذلك للشركات التي تقدم هذه الخدمة، وأبرزها: شركتا أوبر وكريم.

منهج البحث وإجراءاته:

سلكت في إعداد البحث المنهج المقارن، واتبعت في إعداده الإجراءات والقواعد العلمية المعتمدة.

خطة البحث:

تتكوّن خطة البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

وتشتمل المقدمة على: مشكلة البحث، وأهميته، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، وإجراءاته، وخطته.

وأمَّا التمهيد، فيشتمل على:

- التعريف بمفردات العنوان.
- لمحة حول شركات النقل البري الإلكتروني.

المبحث الأول: التكييف الفقهي لعقد النقل الإلكتروني.

المطلب الأول: التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين المستفيد (العميل) والشركة.

المطلب الثاني: التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين قائد المركبة (الكابتن) والشركة.

المبحث الثاني: الرسوم في عقد النقل الإلكتروني.

المطلب الأول: احتساب إجمالي الرسوم.

المطلب الثاني: رسوم إلغاء الحجز.

ثم الخاتمة التي تشمل أبرز نتائج البحث، ثم قائمة المصادر والمراجع.

التمهيد

المطلب الأوَّل
التعريف بمفردات العنوان

تضمن عنوان البحث ثلاث مفردات، وفيما يلي التعريف بها:

أولًا: تعريف العقد:

العقد مصدر الفعل عَقَدَ، والعين، والقاف، والدال أصلٌ واحد يدل على شَدٍّ، وشِدَّة وثوق[(١)]. وعاقدته مثل عاهدته، وهو العقد، والجمع عقود[(٢)]، ومنه قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة: ١].

وأمَّا العقد في الاصطلاح، فهو: ربط أجزاء التصرف بالإيجاب والقبول شرعًا[(٣)].

أو هو: التزام المتعاقدين وتعهدهما أمرًا، وهو عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول[(٤)].

ثانيًا: تعريف النقل:

النقل مصدر الفعل نَقَلَ، والنون، والقاف، واللام أصلٌ صحيح يدل على تحويل شيء من مكانٍ إلى مكان[(٥)]، والنقل: تحويل الشيء من موضعٍ إلى موضع، والتنقل: التحول، نقله ينقله نقلًا فانتقل[(٦)].

(١) انظر: مقاييس اللغة (٨٦/٤).
(٢) انظر: المصدر السابق، لسان العرب (٢٩٦/٣).
(٣) انظر: التعريفات للجرجاني ص(١٥٣).
(٤) انظر: درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١٠٥/١)، التعريفات الفقهية للبركتي ص(١٤٩).
(٥) انظر: مقاييس اللغة (٤٦٣/٥).
(٦) انظر: لسان العرب (٦٧٤/١١)، الصحاح (١٨٣٣/٥).

وأمَّا في الاصطلاح، فلا يخرج عن المعنى اللغوي، وسيرد تعريفه باعتبار التركيب الإضافي.

ثالثًا: تعريف الإلكتروني:

مصطلح (الإلكتروني) مصطلح غير عربي، ولذا ليس له في معاجم اللغة أي ذكر، وإنما أوردته المعاجم المعاصرة، ففي المعجم الوسيط: "(الإلكترون) دقيقة ذات شحنة كهربائية سالبة، شحنتها هي الجزء الذي لا يتجزأ من الكهربائية"[(١)].

وأمَّا في الاصطلاح، فإنه بحسب ما يضاف إليه، فإذا كان في العقود والمعاملات بين المؤسسات والأفراد فإن المقصود به: المعاملة التي تتم باستخدام وسيلة إلكترونية[(٢)]، فخرجت بذلك: الوسائل التقليدية، ولعل أبرز ما تعتمد عليه الوسائل الإلكترونية هو توفر الاتصال بالشبكة العنكبوتية (الإنترنت)، إضافة إلى توفر الأجهزة التي تدعم استخدام تلك الوسيلة.

ولكون عقد النقل الإلكتروني جزءًا من التجارة الإلكترونية فإن منظمة التجارة العالمية عرّفت التجارة الإلكترونية بأنها: مجموعة متكاملة من عمليات إنتاج، وتوزيع، وتسويق، وبيع المنتجات بوسائل إلكترونية[(٣)].

رابعًا: تعريف عقد النقل الإلكتروني باعتبار التركيب الإضافي:

لما كان عقد النقل الإلكتروني مركبًا تركيبين إضافيين، فالعقد مضاف إلى النقل، والنقل مضاف إلى الإلكتروني، فإني سأبيِّن المقصود بكلا التركيبين، ثم أوضح التعريف المختار.

- فأمَّا عقد النقل، فهو: عقد يتعهد فيه الناقل بأن ينقل البضائع، أو الأشخاص من مكانٍ إلى آخر، وذلك لقاء أجر معلوم[(٤)].

(١) انظر: المعجم الوسيط (٢٤/١)، معجم اللغة العربية المعاصرة (١٤٦/١).
(٢) انظر: خصوصية التعاقد عبر الإنترنت، لأسامة مجاهد (٣٦/٢).
(٣) انظر: عقود التجارة الإلكترونية، للجواري ص(٢٥).
(٤) انظر: شرح القانون التجاري، فوزي محمد سامي ص(٣٧).

أو هو: عقد يلتزم بمقتضاه شخص معيّن يسمى الناقل بنقل أشياء من مكانٍ إلى آخر بواسطة أداة نقل مقابل أجر معين[1].

- وأمَّا عقد النقل الإلكتروني: فهو كما تقدّم تعريفه إلاَّ أنه يتم بواسطة وسيلة إلكترونية.
- ومن خلال ما تقدّم فإن التعريف المختار لعقد النقل الإلكتروني، هو: التزامٌ يتم بوسيلةٍ إلكترونيةٍ بين طرفين أو أكثر على نقل شخصٍ بعوضٍ من مكانٍ معيّن إلى مكانٍ معيّن.

ومن خلال هذا التعريف فإن:

١. عقد النقل البري التقليدي (التاكسي).

٢. عقد النقل الجوي، سواءً كان إلكترونيًا أو تقليديًا.

٣. عقد النقل البحري، سواءً كان إلكترونيًا أو تقليديًا.

٤. غير داخلة في حدود البحث.

المطلب الثاني
لمحة حول شركات النقل البري الإلكتروني

نظرًا لكون شركات النقل البري الإلكتروني جاءت امتدادًا لتطور التجارة الإلكترونية، والتي بدأت في الظهور بعد عام ١٩٩٦م، وكان أكثر التطبيقات الأساسية للتجارة الإلكترونية شهرة آنذاك هو تطبيق التحويلات الإلكترونية للأموال، ولكن مدى هذا التطبيق لم يتجاوز المؤسسات التجارية العملاقة، وبعض الشركات الصغيرة.

وأتى بعد التحويلات الإلكترونية للأموال التبادل الإلكتروني للبيانات، والذي

(١) انظر: عقد النقل، د. عبدالسلام أحمد فيغو ص(١٣٦).

وسَّع تطبيق التجارة الإلكترونية من مجرد معاملات مالية بحتة إلى معاملات متنوّعة، وتسبب في ازدياد الشركات المساهمة في هذه التقنية من مؤسسات مالية متخصصة إلى مصانع، وشركات، ومؤسسات خدمية.

فأنشطة التجارة الإلكترونية مرتبطة وبشكلٍ تام مع شبكة الإنترنت، والتي غزت العالم بشكلٍ منقطع النظير، فشبكة الإنترنت تُعد من أهم اختراعات هذا العصر، والتي استطاعت ربط دول العالم بصورة لم يكن من الممكن تخيلها سابقًا.

ولقد أصبحت الأمم والشعوب تُقاس، وتصنف بحسب إلمامها، واستخدامها للتقنيات الحديثة، وتسخيرها في تسيير شؤون حياتها اليومية، بحيث أصبح جمع المعلومات ونقلها من أهم المرتكزات التي تمكّن من مواكبة التطوّر والتقدّم في المجالات كافة، ونتيجةً للتطوّر الهائل لشبكة الإنترنت، فقد أدّى تطوّرها إلى انتشار وازدهار مجالات عديدة لم تكن لتنتشر لولا نشأة شبكة الإنترنت، وتطوّرها، فدخلت تطبيقات شبكة الإنترنت في مجالات الحياة المختلفة، وتطوّرت معها العديد من الخدمات التي مكّنت من الاستفادة منها بشكلٍ كبير، وقد شملت هذه التطوّرات جميع مناحي الحياة العلمية، والاقتصادية، والثقافية، والاجتماعية، ومن بين أبرز هذه المجالات، المجال الاقتصادي، والذي دخلته شبكة الإنترنت من أوسع أبوابه، حتى أصبحت معبرًا أساسيًا للتجارة بين الدول.

وقد أسهم دخول شبكة الإنترنت لعالم الاقتصاد في ظهور التجارة الإلكترونية، فإن أصل نشأة التجارة الإلكترونية من وراء المحيط الأطلنطي متمثلًا في الولايات المتحدة الأمريكية، وانتشرت بعد ذلك في جميع أنحاء العالم، كما بدأت شبكة الإنترنت من أمريكا، وانتشرت بعد ذلك في جميع أنحاء المعمورة.

ولعلَّ أحد الأسباب الرئيسة التي أدّت إلى النمو الكبير في تطبيقات التجارة الإلكترونية وتطوّرها هو تطوير الشبكات، والبروتوكولات، والبرمجيات المصاحبة لتطوّر شبكة الإنترنت.

ومن الأسباب المهمة أيضًا والتي أدّت إلى التحول من التجارة التقليدية إلى التجارة الإلكترونية نوعية العملاء الجدد في هذا العصر، حيث يتسم العملاء الجدد بالعلم، والمعرفة، والإلمام التام بتقنيات العصر، وخاصةً ما يتعلق بشبكة الإنترنت، وهو ما دعاهم إلى فرض أسلوب جديد في التجارة، مما دفع مقدمي المنتجات، والخدمات إلى المسارعة بتلبية رغباتهم، ومحاولة توفيرها عبر التحول إلى التجارة الإلكترونية.

لذا أصبح السلوك التجاري، والاقتصادي للإنسان وليد الحاجة والظروف، فالتجارة الإلكترونية لم تظهر فجأة، بل هي وليدة المراحل المختلفة التي مرت بها ثورة الاتصالات والمعلومات، وقد ظهرت استجابة لمتطلبات السرعة، ومجاراة للتقنية المتقدّمة في العملية التجارية، فظهرت منتجات وابتكارات تجارية، وتأسست شركات ذات نشاط ابتكاري متطور لتلبية التطور في الطلب ومجاراته[1].

ومن هنا فإن الابتكار في المنتجات والنشاطات التجارية قد دخل كافة المجالات، ومن تلك المجالات المهمة التي شملها التطور السريع: سيارات الأجرة (التاكسي) بشكلها القديم التقليدي، والذي لا تكاد توجد مدينة في العالم تستغني عن خدماته، وعلى وجه التحديد، فإن سيارات الأجرة في المملكة العربية السعودية لها تاريخ طويل، ومرت بمراحل وأطوار مختلفة، وقد وُجدت في أول ظهورها في المطارات ثم انتشرت في المدن، بل صدر لها تنظيم خاص بها، وأصبحت في بعض مراحلها على نشاطين: أجرة عامة وأجرة خاصة، ولعل مصطلح (التكاسي) مازال مرتبطًا بلونها الأصفر، ثم تطورت بعد ذلك إلى الأجرة العامة (الليموزين).

وهذه الدراسة لعقد النقل الإلكتروني تبحث في تكييف هذا العقد وحكمه بعد تطوره بشكله الجديد، حيث نشأت في العالم فكرة (التاكسي الإلكتروني) أو سيارات الأجرة الإلكترونية، فتأسست شركة «أوبر» لخدمات تأجير السيارات عام ٢٠٠٩م في مدينة سان فرنسيسكو في ولاية كاليفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية، وهي

(١) انظر: الأحكام الفقهية للتجارة الإلكترونية، د.راشد العسيري ص(٤٦) ومابعدها.

أول شركة في هذا المجال، حيث جاءت فكرة إنشاء المنصة خلال عام ٢٠٠٨م حيث واجه ترافيس كالانيك وغاريت كامب مشكلة في إيقاف سيارة أجرة بباريس، لذلك راودتهما فكرة إنشاء منصة تتيح استدعاء سيارة أجرة من أي مكان بالمدينة بمجرد الضغط على زر الخدمة.

وتقوم فكرة تلك الشركات على الاستفادة من التطبيقات الحديثة في عالم الاتصالات والإنترنت لإدارة قطاع سيارات الأجرة وتوفير خدمات جديدة للزبائن بسرعة أكثر وتكلفة أقل، ولا تمتلك أية سيارات أو سائقين، لكن تقوم بتعريف الراكب بالسائق عبر التطبيق الخاص بها.

وتمتلك تلك الشركات تطبيقًا للهواتف الذكية يقوم بتوظيف نظام GPS للتواصل بين السائقين والركاب الموجودين في أقرب مكان لهم، من خلال تأمين قناة اتصال سهلة وسريعة بين الشريكين من خلال منصتها في العالم الافتراضي.

ونمت تلك الشركات التي تهتم بهذا المجال الجديد، ووصلت إلى دول كثيرة حول العالم، وجذبت المستثمرين، وبدأت في تطوير خدماتها لابتكار خدمات متطورة مستفيدة من توفر كم هائل من المعلومات الدقيقة المتوفرة لديها من رحلات زبائنها في المدن التي توجد بها[1].

(١) انظر: https://www.argaam.com/ar/article/articledetail/id/429636

المبحث الأوَّل
التكييف الفقهي لعقد النقل الإلكتروني

تقدّم في حدود البحث أن نطاق هذا البحث سيكون خاصًا بدراسة عقد النقل البري الإلكتروني، وأن هذه الدراسة ستكون منحصرة في التكييف الفقهي لعقد النقل البري ورسومه من خلال تطبيقات الهواتف الذكية، وهي الوسيلة البديلة عن التاكسي التقليدي.

ولما كان إجراء العقد بواسطة تطبيقات الهواتف الذكية على اختلافها طارئًا وجديدًا ولم يوجد لدى الفقهاء قديمًا؛ لذا فإن المنهج العلمي لتكييف النوازل وتوصيفها توصيفًا فقهيًا سليمًا هو تصورها، وذلك بفهمها فهمًا صحيحًا، ذلك أن جميع المسائل التي تحدث في كل وقت يجب أن تُتصوّر قبل كل شيء، فإذا عرفت حقيقتها، وشخِّصت صفاتها، وتصوّرها الإنسان تصورًا تامًا بذاتها، ومقدماتها، ونتائجها، طُبِّقت على نصوص الشرع وأصوله الكلية، والشريعة تحل جميع المشكلات والنوازل شريطة أن ينظر البصير من جميع النواحي، والجوانب الواقعية، والشرعية[1].

ولذا قال ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "ولا يتمكن المفتي، ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلاَّ بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن، والأمارات، والعلامات حتى يحيط به علمًا، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه، أو على لسان رسوله ﷺ في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر"[2].

وعليه، فإن التوصل إلى توصيف فقهي صحيح لطبيعة هذا العقد لا بُدَّ أن ينطلق

(١) انظر: الفتاوى السعدية ص (١٩٠- ١٩١) بتصرف.

(٢) انظر: إعلام الموقعين (٦٩/١).

من معرفة حقيقته كما هي، ولما كان هذا العقد يتم بين ثلاثة أطراف بشكلٍ مباشر فقد جعلت التكييف الفقهي لهذا العقد في مطلبين، هما:

المطلب الأوَّل: التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين المستفيد (العميل) والشركة.

المطلب الثاني: التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين قائد المركبة (الكابتن) والشركة.

وقبل البحث في طبيعة هذا العقد، وتكييفه التكييف الفقهي المناسب لا بُدَّ من بيان كيفية إجراء العقد في الواقع الحالي، لذا قمت بزيارة بعض الشركات التي لها نشاط في هذا المجال، وتبيَّن أن هذا العقد يتم من خلال ما يلي:

١. أن تقوم شركة مرخصة في عقود النقل بتصميم برامج (تطبيقات) تعمل على الأجهزة الذكية؛ لتقوم بتنظيم، وإجراء عقد نقل بري لنقل الأشخاص من مكانٍ إلى مكانٍ آخر.

٢. تكون تلك البرامج (التطبيقات) هي وسيلة التعاقد المعتمدة بين أطراف العقد.

٣. تنشر الشركة رغبتها في إجراء العقود مع الكابتن (سائقي السيارات) وفق ضوابط، وشروط محددة، أهمها: أن تكون السيارة ملكًا للسائق المتعاقد مع الشركة، وأن يلتزم السائق بنقل العميل وفق الإجراءات المصممة في التطبيق.

٤. أغلب الشركات المرخصة في تقديم الخدمات في هذا المجال تتعامل مع طرفي العقد (السائق، العميل) عبر تطبيقين: أحدهما خاص بالسائق، والآخر خاص بالعميل.

٥. يقوم العميل بالتسجيل عند رغبته إجراء هذا العقد، ثم يطلب رحلة بعد إدخال بعض المدخلات اللازمة، مثل: (مكان الانطلاق، مكان الوصول، نوع السيارة)، ويلتزم العميل بدفع الأجرة التي تحدد بناء على عدّة معايير،

منها: (الزمن، المسافة)، مع إعطاء العميل قبل إجراء العقد رسومًا تقريبية لكل رحلة يطلبها.

٦. تقوم الشركة من خلال التطبيق بتحويل الطلب إلى أقرب سائق في مكان العميل، ثم يتوجه السائق إلى العميل لبدأ الرحلة.

٧. عند الوصول إلى المكان المطلوب يقوم السائق بإغلاق الرحلة؛ ليتم احتساب الرسوم، ثم يدفعها العميل بأحد طرق الدفع المعتمدة لدى الشركة.

ومن خلال ما تقدّم فسأبيِّن التكييف الفقهي لهذا العقد من خلال المطلبين الآتيين:

المطلب الأوَّل
التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين المستفيد (العميل) والشركة

من خلال المقدمة السابقة والتي ذكرت فيها الإجراءات التي يتم من خلالها إجراء العقد فإن الشركة التي تُقدّم خدمات النقل البري الإلكتروني من خلال تطبيقات الهواتف الذكية المُعدّة لهذا الغرض لا تملك السيارات التي ينقل بها العميل من مكانٍ إلى آخر، ولا تقوم بنقل العميل بنفسها، بل تقوم بعملية التنظيم والوساطة بين طرفين:

- أحدهما (عميل) يرغب في خدمة نقله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر.
- والطرف الآخر (سائق بسيارته الخاصة) يرغب في نقل ذلك العميل.
- والشركة تقوم بالوساطة بينهما ليتم العقد من خلال التطبيق المذكور.

وبناءً عليه، فإن العلاقة العقدية بين الشركة والعميل هي عقد وساطة، ولئن كان عقد الوساطة من العقود الحديثة بأشكاله وصوره المختلفة، إلا أن أصله مستعمل عند الفقهاء بمصطلحات متعددة، منها: السمسرة والوساطة والتوسط والدلالة[1]،

(١) انظر: البناية شرح الهداية (٧٩/١٠)، البحر الرائق (٢٦٨/٧)، تبيين الحقائق (٦٧/٥)، الذخيرة =

ولذا سأبيِّن المقصود بالسمسرة والوساطة عند الفقهاء، وأركانها، وحكمها الفقهي؛ ليتبيَّن من خلال ذلك التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين الشركة والعميل في عقد النقل الإلكتروني، فإلى بيان ذلك:

الفرع الأوَّل: المقصود بالسمسرة والوساطة، وبيان أركانها، وحكمها الفقهي:

المسألة الأولى: المقصود بالسمسرة، والتوسط:

السمسرة مصدر الفعل سمسر، والواحد سمسار، وهو: التوسط بين البائع والمشتري[(١)]، ومنه الأثر عن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا في معنى قوله ﷺ: «لا يبِعْ حاضر لباد»[(٢)]، قال: لا يكون له سمسارًا[(٣)].

المسألة الثانية: أركان السمسرة، والوساطة:

ليس للسمسرة، والوساطة أركان خاصة بها، ولم أقف على من أفردها بشكلٍ خاص، ولكنها منثورة ضمن فروع فقهية متفرقة، يذكرها الفقهاء بحسب مناسبتها؛ وما ذاك إلاَّ لأن السمسرة كغيرها من العقود من حيث ضرورة توفر الأركان فيها، حتى تترتب عليها آثارها، ولأن أركان العقود أمر إضافي بحسب ما تضاف إليه من حيث الجملة؛ كأركان البيع، وأركان الإجارة، وأركان النكاح، وأركان السمسرة، وغيرها.

وغني عن القول بأن ما سأذكره من الأركان إنما هو على رأي الجمهور خلافًا للحنفية[(٤)]، والخلاف بين المدرستين مشهور، فأركان العقد ثلاثة[(٥)]:

= للقرافي (٨٨/٥)، مواهب الجليل (٣٧٨/٤)، الوسيط للغزالي (١٦٢/٣)، شرح الزركشي (١١٩/٥)، كشاف القناع (١٥٣/٥).

(١) انظر: القاموس المحيط (٤١٠/١)، تاج العروس (٨٦/١٢)، المغرب في ترتيب المعرب ص (٢٣٥)، التعريفات الفقهية للبركتي ص(٢٤٦).

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٢١٥٨)، ومسلم في صحيحه برقم (١٥٢١).

(٣) انظر: النهاية لابن الأثير (٣٩٩/١)، تهذيب اللغة للأزهري (٢٩٢/١٢).

(٤) الذين يرون أن ركن العقد واحد هو: الصيغة (الإيجاب والقبول)، انظر: بدائع الصنائع (٢٣٥/٥)، الاختيار لتعليل المختار (٤/٢)، البحر الرائق (٢٥٥/٧).

(٥) انظر: مواهب الجليل (٢٢٨/٤)، المجموع للنووي (١٤٩/٩)، كشاف القناع (١٤٦/٣).

١. الصيغة، ويعبر عنها بـ: الإيجاب والقبول.

٢. العاقدان، ويعبر عنهما بحسب العقد؛ كالبائع والمشتري، والمؤجر والمستأجر.

٣. المعقود عليه، ويعبر عنه بـ: المحل.

فهذه الأركان الثلاثة تكون لسائر العقود، وبيانها في عقد السمسرة والوساطة كما يلي:

- أمَّا العاقدان، فهما الموسط والوسيط، أو الموسط والسمسار.
- وأمَّا الصيغة، فما يصدر من الموسط من إيجاب، وما يصدر من السمسار من قبول.
- وأمَّا المعقود عليه، فما يطلبه الموسط من السمسار، ثم يقبل به السمسار ويقوم به.

المسألة الثالثة: حكم السمسرة، والوساطة:

من خلال تتبع ما ذكره الفقهاء في أحكام السمسرة والوساطة فإنها لا تخلو من حالين:

الأوَّل: أن تكون مقدرة بزمن.

الثاني: أن تكون مقدرة بعمل.

وقد اختلفوا في حكمها على قولين:

القول الأوَّل:

أن السمسرة، والوساطة جائزة مطلقًا سواءً قُدِّرت بزمنٍ، أو عمل.

وهو قول جمهور أهل العلم، فهو قول عند الحنفية[١]، وقول المالكية[٢]،

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٢٣١).

(٢) انظر: المدونة (٤٦٦/٣)، الرسالة للقيرواني ص(١٠٩)، الشرح الكبير للدردير (٤/٤).

والشافعية[١]، والحنابلة[٢].

جاء في غمز عيون البصائر: "أجرة السمسار وما أشبه ذلك مما لا تقدير فيه للوقت، ولا مقدار ما يستحق بالعقد، وللناس فيه حاجة جائزة، وإن كان في الأصل فاسدًا لحاجة الناس إلى ذلك"[٣].

ويظهر من خلال هذا النقل أن الحنفية إنما قالوا بالجواز لحاجة الناس، فإذا ارتفعت الحاجة عاد الحكم إلى أصله، وهو ما سيأتي في القول الثاني.

وفي المدونة: "في جعل السمسار قلت: أرأيت هل يجوز أجر السمسار في قول مالك؟، قال: نعم سألت مالكًا عن البزَّاز يدفع إليه الرجل المال يشتري له به بزًّا، ويجعل له في كل مائة يشتري له بها بزًّا ثلاثة دنانير؟، فقال: لا بأس بذلك"[٤].

وقال النووي: "استأجره ليبيع له شيئًا معينًا، جاز؛ لأن الظاهر أنه يجدُ راغبًا، ولشراء شيءٍ معيّن لا يجوز؛ لأن رغبة مالكه في البيع غير مظنونةٍ، ولشراء شيءٍ موصوفٍ يجوز، ولبيع شيءٍ معيّن لا يجوز"[٥].

وفي البيان للعمراني: "إذا استأجر رجلًا ليبيع له ثوبًا بعينه... صحت الإجارة، وإن استأجره ليشتري له ثوبًا بعينه... قال ابن الصباغ: لم تصح الإجارة عندي.

والفرق بينهما: أن البيع في العادة ممكن؛ لأنه لا ينتفي الراغب فيه أصلًا، وأمَّا الشراء بشيءٍ معيّن فلا يكون إلاَّ من واحدٍ، قد يبيع، وقد لا يبيع، فلا يمكن تحصيل العمل بحكم الظاهر. وإن استأجره لشراء شيء، ووصفه، ولم يعينه... جاز؛ لأن الظاهر أنه يمكنه شراؤه"[٦].

---

(١) انظر: روضة الطالبين (٢٥٧/٥)، العزيز شرح الوجيز (١٨٨/٦)، البيان (٢٩٤/٧).

(٢) انظر: المغني (٣٤٦/٥)، الشرح الكبير (٦٠/٦- ٦١)، الإقناع (٣٠٠/٢)، كشاف القناع (١١/٤).

(٣) انظر: غمز عيون البصائر (١٣٠/٣) بتصرف يسير.

(٤) انظر: المدونة (٤٦٦/٣).

(٥) انظر: روضة الطالبين (٢٥٧/٥).

(٦) انظر: البيان (٢٩٤/٧).

وجاء في الإقناع: "ويجوز أن يستأجر سمسارًا ليشتري له ثيابًا، فإن عيّن العمل دون الزمان فجعل له من كل ألف درهم شيئًا معلومًا صح، وإن قال: كلما اشتريت ثوبًا فلك درهم، وكانت الثياب معلومة، أو مقدرة بثمن جاز، ويجوز أن يستأجره ليبيع له ثيابًا بعينها ونحوه"(١).

القول الثاني:

أن السمسرة، والوساطة جائزة إذا قُدِّرت بزمن، فإن قدرت بعمل فهي عقد فاسد، وهو قول الحنفية(٢).

ففي تحفة الفقهاء: "وأمَّا إذا استأجره شهرًا ليبيع له ويشتري جاز؛ لأن الإجارة وقعت على منفعة المدة وهي معلومة"(٣).

وفي النتف: "والإجارة الفاسدة على أحد عشر وجهًا... والخامس: إجارة السمسار لا يجوز ذلك، وكذلك لو قال بع هذا الثوب بعشرة دراهم فما زاد فهو لك، وإن كان فعل فله أجر المثل، ولو استأجر السمسار شهرًا ليبيع له، أو ليشتري بكذا من الأجر جاز ذلك"(٤).

الأدلة:

أدلة القول الأوَّل:

استدل أصحاب القول الأوَّل بما يلي:

١. حديث قيس بن أبي غرزة قال: كنّا نبتاع الأوساق بالمدينة، وكنّا نسمي أنفسنا السماسرة، فأتانا رسول الله ﷺ، فسمانا باسم هو أحسن مما نسمي أنفسنا

(١) انظر: الإقناع (٢/٣٠٠).

(٢) انظر: تحفة الفقهاء ص(٣٥٨)، التجريد (٧/٣٦٩٣)، النتف في الفتاوى (٢/٥٧٤- ٥٧٥)، المحيط البرهاني (٧/٤٦٦- ٤٦٧)، بدائع الصنائع (٤/١٨٤).

(٣) انظر: تحفة الفقهاء ص(٣٥٨).

(٤) انظر: النتف في الفتاوى (٢/٥٧٤- ٥٧٥).

به، فقال: «يا معشر التجّار، إن هذا البيع يحضره اللغو، والحلف، فَشُوبُوهُ بالصدقة»[(١)].

ووجه الاستدلال منه: إقراره ﷺ لأولئك السماسرة على عملهم، وتسميته لهم باسم أحسن مما يسمون به أنفسهم، وهو عام لكل سمسرة.

وُنوقش: بأنه محمول على ما إذا كانت المدة معلومة[(٢)].

ويُمكن مناقشة ذلك: بأنه لا دليل على حملها على ما إذا كانت المدة معلومة.

٢. أثر ابن عباس رضي الله عنهما في قول النبي ﷺ: «لا يبع حاضر لباد»، قال: لا يكون له سمسارًا[(٣)].

ووجه الاستدلال منه: أن مفهومه جواز أن يكون سمسارًا في بيع الحاضر للحاضر[(٤)].

٣. أن السمسرة، والوساطة عمل مباح تجوز فيه النيابة، وهو معلوم، فجاز الاستئجار عليه؛ كشراء الثياب، ولأنه يجوز عقد الإجارة عليه مقدرًا بزمن فجاز مقدرًا بعمل؛ كالخياطة[(٥)].

٤. قياس السمسرة على عقد البيع فيما يحل ويحرم[(٦)]، وما كان من العقود مقدورًا على تسليم المعقود عليه فهو جائز.

٥. أن الأصل في العقود الحل، والإباحة، وعقد السمسرة، والوساطة جارٍ على هذا الأصل.

---

(١) أخرجه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٨٤٦٧)، وأبو داود في سننه برقم (٣٣٢٦)، والترمذي في سننه برقم (١٢٠٨)، والنسائي في سننه برقم (٤٧٢٠)، وابن ماجه في سننه برقم (٢١٤٥)، وصححه الألباني كما في المشكاة برقم (٢٧٩٨).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٤/١٨٤).

(٣) تقدّم تخريجه.

(٤) انظر: فتح الباري (٤/٤٥٢).

(٥) انظر: المغني (٥/٣٤٦)، الشرح الكبير (٦/٦٠).

(٦) انظر: الرسالة للقيرواني ص(١٠٩).

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. أن المعقود عليه في عقد السمسرة هو: المنفعة، وهي مجهولة غير معلومة إذا قدرت بعمل، بخلاف ما لو قُدِّرت بزمن فإنها معلومة[(١)].

ويُمكن أن يُناقش من وجهين:

الأول: أنها جهالة مغتفرة لنزارتها كما يغتفر اليسير من الغرر في دخول الحمام ونحوه ممّا ذكره الفقهاء في المواضع التي يغتفر فيها الغرر إمَّا لعموم البلوى، أو وجود الحاجة، أو يسر الغرر، ونزارته، وقلته.

الثاني: أن السمسرة والوساطة إذا قُدِّرت بزمن فإنها تعود إلى التقدير بالعمل، وهذا قد يدخله الغرر، وبيانه: أن السمسار قد يكون بطيئًا أو ثقيلًا في أداء السمسرة مما قد يؤدي إلى فوات الزمن المقدر بينهما من غير إتمام ما اتفقا عليه، وقد يكون السمسار متسرعًا فيمضي العقد الذي اتفقا عليه بلا تروٍ لمصلحة الموسط، فيفوت على الموسط بسبب ذلك سلعة أجود وبنفس السعر، إذا كانت السمسرة للشراء، وإما يفوت عليه سعر أعلى مما لو انتظره السمسار لأدركه مما هو لمصلحة الموسط، فظهر من خلال ذلك أن السمسرة إذا قُدِّرت بعمل فإنها لا تخلو من غرر، لكنه مما يغتفر ليسره ونزارته.

٢. أن عقد السمسرة يتناول منفعة عين لا يمكنه إيفاؤها بنفسه، فوجب ألا يصح العقد[(٢)].

ويُمكن أن يُناقش بأمرين:

---

(١) انظر: المحيط البرهاني (٤٦٦/٧)، بدائع الصنائع (١٨٤/٤).

(٢) انظر: التجريد للقدوري (٣٦٩٣/٧).

الأول: أنه غير مؤثر في التحريم، لأن الشرط الصحيح في ذلك قدرته على الوفاء ولو بغيره.

الثاني: وجود الحاجة، وهي معتبرة عند عامة الفقهاء.

الترجيح:

الرَّاجح والله أعلم هو القول الأوَّل، وهو أن السمسرة والوساطة عقد جائز مطلقًا، سواءً قُدِّر بزمن، أو عمل؛ لقوّة ما استدلوا به، ولورود المناقشة على أدلة القول الثاني، ولأن قول الجمهور هو الذي تشهد به أصول الشريعة وقواعدها في العقود، من اليسر، ورفع الحرج، وكون الأصل فيها هو الحل والإباحة، فلا يصار إلى غير هذا الأصل إلاَّ بأصل قوي، والله أعلم.

الفرع الثاني: وجه اعتبار العلاقة بين الشركة والعميل عقد سمسرة ووساطة:

من خلال ما تقدّم في الفرع الأوَّل فإن العلاقة بين الشركة والعميل في عقد النقل البري الإلكتروني هي عقد سمسرة، ووساطة، ووجه اعتبار هذه العلاقة بينها عقد سمسرة، ووساطة عدّة اعتبارات:

الاعتبار الأوَّل:

من جهة تعريف السمسرة، والوساطة، فإنها التوسط بين البائع والمشتري، والأمر كذلك بالنسبة لما يحصل بين العميل والشركة، فإن العميل من خلال التطبيق الخاص بالشركة يقوم بطلب منفعة معينة (وهي نقله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر)، والواقع أن الشركة لا تقوم بهذه المنفعة بنفسها، ولكنها تقوم بدور السمسرة، والوساطة من خلال قائدي السيارات المسجلين لديها (الكباتن) الذين يرغبون بيع منافع محددة (تأجير سياراتهم مع السائق لنقل العميل من مكانٍ إلى مكانٍ آخر)، وهذه المعاملة بأطرافها الثلاثة هي ذاتها التي تكون في عقد السمسرة باختلاف صورها التي ذكرها الفقهاء.

الاعتبار الثاني:

من جهة أركان عقد السمسرة، فإن عقد السمسرة كغيره من العقود له أركان ثلاثة:

١. إيجاب وقبول.

٢. عاقدان.

٣. معقود عليه.

وهذه الأركان الثلاثة متوفرة في العلاقة بين الشركة والعميل.

- فأمَّا الإيجاب والقبول، فإن ما يصدر من العميل من طلب الرحلة عن طريق التطبيق الخاص بالشركة في الجوالات الذكية يعتبر إيجابًا، وما يحصل من الشركة من إحالة الطلب إلكترونيًا إلى أقرب (كابتن) بحسب النطاق المكاني يعتبر قبولًا.
- وأمَّا العاقدان، فهما العميل من الطرف الأول والشركة وقائد السيارة من الطرف الآخر.
- وأمَّا المعقود عليه، فهو المنفعة المقصودة بالعقد، وهي حصول العميل على خدمة نقله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر.

الاعتبار الثالث:

من جهة حكم عقد السمسرة، والوساطة فقد تقدّم كلام الفقهاء في هذا العقد، واستدلالهم، وتقدّم ذكر الترجيح في هذه المسألة.

وهنا لا فرق بين كون العقد في السمسرة بيعًا، أو إجارة أو غيره؛ لأنه متى توفرت الشروط صح العقد، وترتبت آثاره عليه.

وهنا لطيفة مهمة ذكرها بعض الفقهاء في عقد السمسرة، ألا وهي: عدم التعيين في المنفعة المطلوبة في العقد، فلا بُدَّ أن تكون منفعة موصوفة غير معينة، ولا محددة؛

لأنها إذا كانت معينة، أو محددة لم يمكن السمسار تحصيلها فيفسد العقد، ويفهم من ذلك أن التعيين إذا لم يمنع من تحصيل المقصود فإنه غير مؤثر في التحريم، فيجوز حينئذ، ولذا فرَّق ابن الصباغ فيما نقله عنه العمراني كما تقدم بين ما إذا استأجر رجلًا ليبيع له ثوبًا بعينه فإن الإجارة تصح، وإذا استأجره ليشتري له ثوبًا بعينه فلا تصح، والفرق بينهما: أن البيع في العادة ممكن؛ لأنه لا ينتفي الراغب فيه أصلًا، وأمَّا الشراء لشيءٍ معيّن فلا يكون إلاَّ من واحدٍ، وقد يبيع، وقد لا يبيع، فلا يمكن تحصيل العمل بحكم الظاهر، ولذا فإن السمسرة لشراء شيء مع وصفه وعدم تعيينه جائزة، لأن الظاهر أنه يمكنه شراؤه[1].

وهذا ظاهر جدًا في عقد النقل الإلكتروني، فإن العميل بمثابة المشتري الذي يرغب شراء منفعة سيارة؛ لنقله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، والشركة هي السمسار في هذا العقد، وهي التي تقوم بتحصيل رغبة العميل، والواقع الحالي لهذا العقد أن العميل لا يطلب سيارة معينة، ولا سائقًا معينًا، وإنما يطلب وصفًا معينًا للمنفعة، فهو يطلب خدمة نقله وتوصيله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، ويطلب وصف السيارة؛ كأن تكون صغيرة الحجم، أو متوسطة، أو كبيرة، وهذا هو عين ما ذكره العمراني وغيره في هذه المسألة، فالعميل استأجر الشركة لتشتري له منفعة سيارة بسائقها لا بعين تلك السيارة، ولا بعين ذلك السائق وإنما بصفتها، والواقع أن الشركة قادرة على شراء المنفعة وتحصيلها، والله أعلم.

المطلب الثاني
التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين قائد المركبة (الكابتن)، والشركة، والمستفيد (العميل)

من خلال ما تقدّم في المطلب الأوَّل فإن عقد النقل الإلكتروني يقوم على ثلاثة أطراف: (العميل - الشركة - قائد المركبة)، وحيث تقدّم تكييفه على أنه

(١) انظر: البيان (٧/٢٩٤).

عقد سمسرة، ووساطة يطلب العميل فيها من الشركة منفعة معلومة وهي نقله من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، لذا فإن قائد المركبة (الكابتن) يُعدُّ أحد أطراف العقد في النقل الإلكتروني، وهو الطرف الثالث الذي يبيع المنفعة للعميل بواسطة الشركة (السمسار)؛ لأن السمسار كما تقدّم في ذكر أحكامه عند الفقهاء يتعامل مع طرفين: بائع، ومشترٍ، فإمَّا بائع يطلب منه بيع شيء لغيره، وإمَّا مشتر يطلب منه شراء شيء من غيره.

ونظرًا لكون عقد السمسرة والوساطة لم يُفرد بباب فقهي خاص في مصنفات الفقهاء، بل تفرقت مسائله بحسب مناسبته في أبواب مختلفة؛ كالبيع، والإجارة، والجعالة، والوكالة وغيرها، لذا سأبيِّن في هذا المطلب التكييف الفقهي لعقد النقل البري الإلكتروني باعتباره عقد سمسرة ووساطة، وحيث تقدّم أن السمسرة، والوساطة لا تخلو من حالين، فإمَّا أن تكون مقدّرة بزمن، وإمَّا أن تكون مقدرة بعمل، فإن الوساطة في الواقع الحالي للشركات التي تقدّم خدمات النقل الإلكتروني تتناول الحالين جميعًا، ولذا سأبيِّن تكييف عقد السمسرة والوساطة عند الفقهاء، فمن الفقهاء من يعتبر عقد السمسرة من الإجارة، ومنهم من يعتبره جعالة، ومنهم من يعتبره وكالة، ومنهم من يعتبره شركة أبدان، فإلى بيان ذلك:

التكييف الأوَّل: أن تكون السمسرة والوساطة إجارة:

لما كانت الإجارة تنقسم قسمين: إجارة أشخاص، وإجارة أعيان، وإجارة الأشخاص تنقسم قسمين: أجير خاص، ومشترك، وإجارة الأعيان تنقسم ثلاثة أقسام: إجارة الحيوان، والأراضي، والدور والمباني.

فإن تكييف عقد النقل الإلكتروني سيكون منطلقًا من هذا الاعتبار، وذلك بعد أن تقرر أن عقد النقل الإلكتروني عقد سمسرة، ووساطة، فأقول: إن جمهور الفقهاء يرون صحة عقد السمسرة على وجه الإجارة.

جاء في النتف في الفتاوى: "ولو استأجر السمسار شهرًا ليبيع له، أو ليشتري بكذا من الأجر جاز ذلك"(١).

وفي تحفة الفقهاء: "وأمَّا إذا استأجره شهرًا ليبيع له ويشتري جاز؛ لأن الإجارة وقعت على منفعة المدة وهي معلومة"(٢).

وقال الكاساني: "ولو بين المدة بأن استأجره شهرًا ليبيع ويشتري جاز؛ لأن قدر المنفعة صار معلومًا ببيان المدة"(٣).

وقال الإمام مالك في الذين يبيعون للناس: "ليس على واحدٍ من هؤلاء ضمان، وإنما هم أجراء أجّروا أنفسهم، وأبدانهم"(٤).

وفي الرسالة: "والأجير على البيع إذا تم الأجل ولم يبع وجب له جميع الأجر، وإن باع في نصف الأجل فله نصف الإجارة، والكراء"(٥).

وقال النووي: "استأجره ليبيع له شيئًا معينًا جاز... ولشراء شيء موصوف يجوز"(٦).

وقال الرافعي: "ولو استأجره ليبيع له شيئًا معينًا جاز، ولو استأجره لشيء معيّن لا يجوز... ولشراء شيء موصوف يجوز، ولبيع شيء من معين لا يجوز"(٧).

وفي الإقناع: "ويجوز أن يستأجر سمسارًا ليشتري له ثيابًا، فإن عيّن العمل دون الزمان فجعل له من كل ألف درهم شيئًا معلومًا صح... ويجوز أن يستأجره ليبيع له ثيابًا بعينها ونحوه"(٨).

---

(١) انظر: النتف في الفتاوى (٢/٥٧٥).
(٢) انظر: تحفة الفقهاء ص(٣٥٨).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (٤/١٨٤).
(٤) انظر: المدونة (٣/٣٧٠).
(٥) انظر: الرسالة للقيرواني ص(١٠٩).
(٦) انظر: روضة الطالبين (٥/٢٥٧).
(٧) انظر: العزيز شرح الوجيز (٦/١٨٨).
(٨) انظر: الإقناع للحجاوي (٢/٣٠٠).

فظهر من هذه النقول أن الجمهور من فقهاء المذاهب يرون صحة عقد السمسرة على وجه الإجارة، حيث نصوا على ذلك في سياقات مختلفة، وعليه: فإن العلاقة العقدية بين العميل، والشركة، وقائد السيارة (الكابتن) هي عقد إجارة، وبيانه كما يلي:

- بالنسبة للعقد بين العميل، والشركة فإنه عقد إجارة، والشركة في هذه الحال أجير مشترك؛ لأن الشركة من خلال تطبيقها الخاص بالأجهزة الذكية تدير مجموعة من طلبات العملاء، وتتوسط مع الكباتن؛ لتلبية رغباتهم، وليس عمل الشركة مع عميل واحد فحسب لتكون الشركة أجيرًا خاصًا، والعميل في ذات الوقت لم يطلب سيارة معينة، أو سائقًا معيّنًا، وإنما طلب شراء منفعة سيارة موصوفة، وقد تقدّمت نصوص الفقهاء على جواز مثل ذلك.
- وبالنسبة للعلاقة العقدية بين العميل، وقائد السيارة (الكابتن) فإنه عقد إجارة أيضًا، فإن قائد السيارة قد وسَّط الشركة في تأجير نفسه لقيادة سيارته لنقل العميل من مكانٍ إلى مكانٍ آخر، فالشركة وسيط، وهي أجير مشترك كما تقدّم، وقائد السيارة أجير خاص؛ لأن العميل يملك منفعته خلال مدة الرحلة كاملة، فليس لعميل آخر الانتفاع بها.

التكييف الثاني: أن تكون السمسرة والوساطة جعالة:

تقدم أن عقد السمسرة ليس عقدًا مستقلًا، وإنما يؤول إلى الأشبه به من العقود، فإن بعض المالكية في قول قد ذهبوا إلى اعتبار عقد السمسرة عقد جعالة.

ففي المدونة: "في جُعْل السمسار، قلت: أرأيت هل يجوز أجر السمسار في قول مالك؟، قال: نعم، سألت مالكًا عن البزّاز يدفع إليه الرجل المال يشتري له به بزًا، ويجعل له في كل مائة يشتري بها بزًا ثلاثة دنانير؟، فقال: لا بأس بذلك، فقلت: أمن الجعل هذا أم من الإجارة؟، قال: هذا من الجعل"[1].

(١) انظر: المدونة (٤٦٦/٣).

وقال الخرشي: "المشهور أن الجعل يجوز على بيع، أو شراء سلع كثيرة من ثيابٍ، أو حيوان، أو دواب"(١).

وعليه: فإن العلاقة العقدية بين العميل، والشركة، وقائد السيارة هي عقد جعالة.

ولكن عند التأمل نجد أن تكييف العقد بأنه جعالة يؤول إلى التكييف الأوَّل بأنه إجارة؛ وذلك لأن من القواعد المقرّرة عند المالكية أن: كل ما جاز فيه الجعل جازت فيه الإجارة، وليس كل ما جازت فيه الإجارة يجوز فيه الجعل(٢).

ولعل مأخذ المالكية في تكييف عقد السمسرة بأنه عقد جعالة هو أن عمل السمسار والوسيط غير معلومةٍ غايته، فقد ينتهي من عمله بزمن يسير أو كثير، فاعتبروه جعالة لعدم تقدير الزمن، فلو قدره بزمن محدّد فإنه حينئذ يأخذ حكم الإجارة، ولذا فإن بعض المالكية كيّفوا السمسرة بأنها إجارة كما تقدّم في التكييف الأوَّل.

التكييف الثالث: أن تكون السمسرة والوساطة وكالة:

ذهب بعض الفقهاء من الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة إلى أن السمسرة، والوساطة عقد وكالة.

ففي لسان الحكام: "الوكيل بالبيع إذا دفع المبيع إلى رجل ليعرضه على من أحب، فهرب ذلك الرجل بالمبيع، أو هلك في يده أنه لا يضمن الوكيل، والصحيح أنه يضمن"(٣).

وفي البحر الرائق: "الوكيل بالشراء يطالب بالثمن وإن لم يقبضه من الموكل، ووكيل البيع لو دفع المبيع إلى دلّال ليعرضه على من يرغب فيه فغاب، أو ضاع في يده لم يضمن، لكن المختار الضمان"(٤).

(١) انظر: شرح الخرشي على خليل (٦٣/٧).

(٢) انظر: التهذيب في اختصار المدونة (٣٤٤/٣)، التاج والإكليل (٦٠٠/٧)، شرح الخرشي على خليل (٦٣/٧)، شرح الزرقاني على خليل (١١٢/٧).

(٣) انظر: لسان الحكام ص(٢٨٥- ٢٨٦).

(٤) انظر: البحر الرائق (١٥٠/٧).

وفي حاشية الدسوقي: "فإذا باع الوكيل سلعة وظهر بها عيب، أو حصل فيها استحقاق رجع المشتري على الوكيل، ما لم يعلم المشتري أنه وكيل، أي السمسار، وما لم يحلف الوكيل"(١).

وفي المجموع: "الدلّال وكيل صاحب السلعة في بيعه، فإن شارك غيره في بيعها كان توكيلًا له فيما وُكِّل فيه"(٢).

وقال المرداوي: "قال أبو العباس عن رواية أبي داود: هذا نص منه على جواز اشتراك الدلّالين... وإنما مأخذ المانعين كالقاضي ومن تبعه أن الدلالة من باب الوكالة"(٣).

وعليه: فإن العلاقة العقدية بين العميل، والشركة، وقائد السيارة في عقد النقل الإلكتروني هي عقد وكالة، ولعلَّ هذا التكييف ينظر إلى مطلق النيابة في هذا العمل، لكن الوكالة إذا كانت بعوض -كما هو واقع الشركات- فإنها تؤول إلى أحكام الإجارة أو الجعالة.

التكييف الرابع: أن تكون السمسرة والوساطة شركة أبدان:

ذهب بعض الفقهاء من الحنفية، والحنابلة إلى أن السمسرة، والوساطة تكون في بعض صورها شركة أبدان، وتسمى عندهم: شركة الدلّالين.

قال في البحر الرائق: "فإن شركة الحمالين صحيحة إذا اشترك الحمالون في التقبل والعمل جميعًا"(٤).

وقال في الفروع: "ولا تصح شركة الدلّالين، قاله في الترغيب وغيره؛ لأنه لا بُدَّ

(١) انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٣٨٢)، ولاحظ: حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣/٥٠٨)، ضوء الشموع شرح المجموع (٣/٣٧٤).

(٢) انظر: المجموع شرح المهذب (١٣/٣١)، ولاحظ: أسنى المطالب (٢/٢٨١)، حاشيتا قليوبي وعميرة (٢/٤٣٥).

(٣) انظر: تصحيح الفروع (٧/١١٣)، والطرق الحكمية ص(٢٠٨).

(٤) انظر: البحر الرائق (٥/١٩٥).

فيها من وكالة، وهي على هذا الوجه لا تصح؛ كأجر دابتك والأجرة بيننا...وفي الموجز: تصح، وقاله في المحرر، إن قيل للوكيل التوكيل... وقال القاضي وأصحابه: إذا قال: أنا أتقبل العمل وتعمله أنت والأجرة بيننا جاز، جعلًا لضمان المتقبِّل؛ كالمال"[1]؛ أي: أشبه ما لو كان من أحدهما المال، ومن الآخر العمل[2].

وعليه: فإن العلاقة العقدية بين الشركة، وقائد السيارة هي شركة أبدان (شركة الدلّالين)، فالشركة حينما تتلقى طلب الخدمة من العميل، وتحيله إلى قائد المركبة فإنهما اشتركا في ذلك على النحو الذي ذكره صاحب الفروع، وهو ظاهر.

وأمَّا من منع شركة الدلّالين؛ كالشافعية فإنهم منعوها؛ لأن كل واحد متميّز باستحقاق منفعته، فاختص باستحقاق بدله[3].

وليس السياق في الاستدلال لكل قول في حكم شركة الدلّالين، ولكن السياق في ذكر التكييفات التي تصح لعقد السمسرة والوساطة، ولو على وجه أو قول فقهي معتبر.

الترجيح:

عند تأمل هذه التكييفات نجد أن بعضها يؤول إلى أحكام بعض، فالجعالة تؤول إلى أحكام الإجارة كما هو منصوص عليه عند المالكية، والوكالة إذا كانت بعوض -كما هو واقع الشركات- فإنها تؤول إلى أحكام الإجارة أو الجعالة، وأما شركة الأبدان فقد وقع فيها الخلاف عند الفقهاء، ثم إنها لا تنطبق على عقد النقل الإلكتروني بكافة شروطه وصوره، فالتكييف الأقرب السالم من الإيرادات هو أنه عقد إجارة، وهو الأقرب لعمل الشركة وقائد السيارة، وهو المطابق للإجارة من حيث التعريف ولزومية العقد؛ فإن الإجارة عقد على تمليك المنفعة بعوض، وهي

(١) انظر: الفروع لابن مفلح (٧/١١٣- ١١٤).

(٢) انظر: حاشية ابن قندس بهامش الفروع وتصحيحه (٧/١١٤).

(٣) انظر: الوسيط للغزالي (٣/٢٦٢)، فتح العزيز للرافعي (١٠/٤١٣).

من العقود اللازمة[1]، وكذا الحال بالنسبة لعقد النقل الإلكتروني، فإن المنفعة في عقد النقل الإلكتروني هي: نقل العميل من مكان إلى مكان بعوض، وهو عقد لازم لمن دخل فيه.

(١) انظر: المبسوط للسرخسي (٧٩/٢٣)، مواهب الجليل (٣٨٩/٥)، روضة الطالبين (١٧٣/٥)، المغني(٣٢٢/٥).

المبحث الثاني
الرسوم في عقد النقل الإلكتروني

بعد أن بيّنت في المبحث الأوَّل التكييف الفقهي للعلاقة العقدية في عقد النقل الإلكتروني بين أطرافه، وهم: الشركة، والعميل (المستفيد)، وقائد السيارة (الكابتن)، فسأبيّن في هذا المبحث أحكام الرسوم المترتبة على العقد، وذلك في مطلبين:

المطلب الأوَّل
احتساب إجمالي الرسوم

لمّا كان العقد -محل الدراسة- من جملة عقود المعاوضات، فسأبيِّن في هذا المطلب حكم العوض في هذا العقد من حيث طريقة احتساب ما تستحقه الشركة، وقائد السيارة مقابل نقل العميل من مكانٍ إلى مكان.

ولما تقدّم في المبحث الأوَّل أن تكييف هذا العقد على أنه عقد سمسرة على وجه الإجارة بحسب ما رجحته من بين التكييفات، فإن النظر في طريقة احتساب العوض في عقد النقل الإلكتروني لا بُدَّ أن يكون منطلقًا لما عليه واقع الشركات التي تقدّم هذا النوع من الخدمة، فبعد النظر فيما عليه عمل الشركات، وجدت أنها تعتمد في احتساب رسوم الرحلة على عدّة مدخلات ومعايير مبرمجة من خلال التطبيق الخاص بكل منها، وأهم تلك المعايير مما له أثر فقهي، ثلاثة معايير:

١. مسافة الرحلة (من - إلى).
٢. وقت الرحلة (قصيرًا، أو طويلًا - في طريق مزدحم، أو غير مزدحم).
٣. نوع السيارة (صغيرة، أو كبيرة).

وبناءً عليه: وحيث إن هذا العقد عقد إجارة، ومعيار احتساب الأجرة لدى

الشركات يجمع بين معيار الزمن، ومعيار العمل، وحيث اتفق الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ على وجوب العلم بالعوض في الإجارة ولكنهم اختلفوا في جمع تقدير عوض الإجارة بالزمن والعمل معًا على قولين:

القول الأوَّل:

ذهب جمهور الفقهاء إلى أن الجمع في تقدير عوض الإجارة بين الزمن والعمل غير جائز، وهو مما يفسد به العقد.

وقال به أبو حنيفة(١)، وهو قول للشافعية(٢)، وقول للمالكية(٣)، وقول للحنابلة(٤).

جاء في الفتاوى الهندية: "إذا جمع في عقد الإجارة بين الوقت والعمل: إذا استأجر رجلًا ليعمل له عملًا اليوم إلى الليل بدرهم صباغة أو خبزًا أو غير ذلك، فالإجارة فاسدة في قول أبي حنيفة"(٥).

وفي روضة الطالبين: "المنافع تُقدَّر بطريقتين: أحدهما: الزمان... والثاني: العمل... فإن جمع بينهما، فقال: استأجرتك لتخيط لي هذا القميص اليوم، فوجهان، أصحهما: بطلان العقد"(٦).

وقال ابن قدامة: "ومتى تقدرت المدة لم يجز تقدير العمل"(٧).

القول الثاني:

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الجمع في تقدير عوض الإجارة بين الزمن والعمل جائز.

(١) انظر: الفتاوى الهندية (٤/٤٢٣)، النتف في الفتاوى (٢/٥٥٩)، بدائع الصنائع (٤/١٨٥).
(٢) انظر: روضة الطالبين (٥/١٨٩)، العزيز شرح الوجيز (٦/١٠٥).
(٣) انظر: التاج والإكليل لمختصر خليل (٧/٥٢٦).
(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٥/٣٢٥)، كشاف القناع (٤/١١).
(٥) انظر: الفتاوى الهندية (٤/٤٢٣).
(٦) انظر: روضة الطالبين (٥/١٨٩).
(٧) انظر: المغني (٥/٣٢٥).

وهو قول صاحبي أبي حنيفة[١]، وقول عند المالكية[٢]، وقول عند الشافعية[٣]، وقول عند الحنابلة[٤].

جاء في النتف في الفتاوى: "وإذا وقعت على عملٍ معلوم في وقتٍ معلوم... فإنها فاسدة في قول أبي حنيفة... وفي قول أبي يوسف، ومحمد الإجارة جائزة"[٥].

وفي التاج والإكليل: "وقال ابن رشد: الإجارة على شيءٍ بعينه؛ كخياطة ثوب وشبهه مما الفراغ منه معلوم، ولا يجوز تأجيله بوقتٍ يشك في سعته له، وإن كان لا إشكال في سعته فقيل: إن ذلك جائز، وهو ظاهر سماع ابن القاسم"[٦].

وقال الرافعي: "ثم المنافع تقدر بطريقتين: تارةً تقدر بالزمان... وتارةً بمحل العمل... وقد يسوغ الطريقان... فإن جمع بينهما بأن قال: استأجرتك لتخيط لي هذا القميص اليوم، ففيه وجهان: ... والثاني: يجوز، والمدة مذكورة للتعجيل، فلا تؤثر في فساد العقد"[٧].

وفي الكافي: "فإن شرط تقديره بالعمل، والمدة لم يصح...، وعن أحمد ما يدل على الصحة؛ لأن الإجارة معقودة للعمل، والمدة مذكورة للتعجيل، فجاز؛ كالجعالة"[٨].

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأوَّل:

استدل أصحاب القول الأوَّل بما يلي:

---

(١) انظر: الفتاوى الهندية (٤/٤٢٣)، النتف في الفتاوى (٢/٥٥٩)، بدائع الصنائع (٤/١٨٥).

(٢) انظر: مختصر خليل (٧/٥٢٦)، التاج والإكليل (٧/٥٢٦)، مواهب الجليل (٥/٤١٠)، شرح الخرشي على خليل (٧/١٢).

(٣) انظر: روضة الطالبين (٥/١٨٩)، العزيز شرح الوجيز (٦/١٠٥)، البيان (٧/٣٠٣).

(٤) انظر: المغني لابن قدامة (٥/٣٢٥)، كشاف القناع (٤/١١).

(٥) انظر: النتف (٢/٥٥٩).

(٦) انظر: التاج والإكليل (٧/٥٢٦).

(٧) انظر: العزيز شرح الوجيز (٦/١٠٥).

(٨) انظر: الكافي لابن قدامة (٢/١٧٤).

١. أن في إضافة الزمان إلى العمل غررًا لا حاجة لاحتماله؛ لجواز انتهاء العمل قبل انتهاء الزمان وبالعكس[١].

٢. أن الجمع بين المدة والعمل يزيد الإجارة غررًا؛ لأنه قد يفرغ من العمل قبل انقضاء المدة، فإن استعمل في بقية المدة فقد زاد على ما وقع عليه العقد، وإن لم يعمل كان تاركًا للعمل في بعض المدة، وقد لا يفرغ من العمل في المدة، فإن أتمه عمل في غير المدة، وإن لم يعمله لم يأت بما وقع عليه العقد، وهذا غرر[٢].

وحاصل هذا الدليل يرجع إلى الدليل الأوَّل، ويمكن مناقشتهما: بأن الغرر المُفسد للعقد هو الذي يفضي إلى الجهالة ومن ثمَّ النزاع، أما الغرر المنتهي بالعلم ولا يفضي إلى الاختلاف فإنه مغتفر، فالغرر المفسد للعقد: ما كان مستور العاقبة[٣]، وهو يختلف باختلاف المعاملات، وتنوّع الصور، فإنه ليس كل غرر ممنوعًا ومحرمًا، بل لا بُدَّ من شروط تتوفر فيه حتى يكون مؤثرًا في أية صورة، أو معاملة، وهي كما يلي:

١. أن يكون الغرر يسيرًا، فإن يسير الغرر مغتفر؛ لأن جلَّ المعاملات لا تنفك منه، فحينئذ يعسر التحرز عنه[٤].

٢. أن تدعو إليه حاجة عامة للناس، بحيث يحتاج عامة الناس إلى تلك المعاملة المشتملة على الغرر[٥].

٣. أن يكون الغرر تابعًا، فإن كان تابعًا فهو معفو عنه؛ لأنه يثبت تبعًا ما لا يثبت استقلالا[٦].

---

(١) انظر: العزيز للرافعي (١٠٥/٦)، النتف في الفتاوى (٥٥٩/٢).

(٢) انظر: المغني (٣٢٥/٥)، البيان (٣٠٣/٧- ٣٠٤).

(٣) انظر: المبسوط (١٩٤/١٢).

(٤) انظر: بداية المجتهد (١٥٥/٢)، المجموع (٢٥٨/٩).

(٥) انظر: بداية المجتهد (١٧٥/٢).

(٦) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢٦/٢٩).

أدلة القول الثاني:

استدل أصحاب القول الثاني بما يلي:

١. أن المدة المذكورة للتعجيل فلا تؤثر في فساد العقد[١].

٢. قياسه على الجعالة، فإن المقصود بالعقد هو العمل، والمدة مذكورة للتعجيل[٢].

الترجيح:

من خلال ما تقدم إيضاحه من أن الشركات تحدد إجمالي رسوم الرحلة بناء على عدة معايير، أهمها في سياق الخلاف الفقهي: الجمع بين معيار الزمن والعمل معًا، ونظرًا لأن استدلال المانعين منحصر في وجود الغرر، ونظرًا لأنه أمكن مناقشة ذلك بما تقدم، ولأن من أوجه الاستدلال للجواز: قياسه على الجعالة، وهو وجه قوي، لكونه محل اتفاق، أعني بذلك المقيس عليه، خصوصًا وأنه تقدم أن من تكييفات عقد النقل الإلكتروني أن يكون جعالة، فقياس جواز الجمع بين المدة والعمل في الإجارة على الجعالة وجيه جدًا في سياق الكلام على هذا العقد الذي يمكن تكييفه بالبابين جميعًا بلا استدراكات معتبرة أو مخالفة للأصول والقواعد.

ويؤكد رجحان القول بجواز الجمع بين المدة والعمل: نظائر متعددة في باب الإجارة أجازها الفقهاء مع أن العوض فيها غير معلوم تحديدًا، ولكنها أجيزت لأنها لا تفضي إلى النزاع، أو لكون العرف قد جرى بها أو دل على العلم بها لكثرة تكرارها، أو لأنها تفضي إلى العلم بها فليس عوضًا مجهولًا في الحال والمآل، فقد يكون العوض مجهولًا أول العقد معلومًا آخره إذا تم ضبطه بمعايير محددة كما في مسألتنا، فمن تلك النظائر: استئجار الأجير للخدمة بطعامه وكسوته بناء على ما

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز (١٠٥/٦).

(٢) انظر: الكافي لابن قدامة (١٧٤/٢).

تعارفه الناس[1]، فأجازه مالك وخصه أبو حنيفة بالظئر، وسبب الخلاف: هل هي إجارة مجهولة أو ليست مجهولة[2].

وعليه: فالراجح أن الجمع بين معيار المسافة والوقت في احتساب إجمالي الرسوم لعقد النقل الإلكتروني جائز، لأنه منضبط في التقدير، ويدل عليه العرف المتكرر، ويُقوّي ذلك أن أغلب الشركات تعطي العميل سعرًا تقريبيًا للرحلة قبل إتمام عملية الطلب، وغالبًا ما تكون الرسوم متقاربة إن لم تكن متماثلة، ومن يسر الشريعة أنها أقامت المظنة مقام المئنة في مواطن مختلفة، والله أعلم.

المطلب الثاني
رسوم إلغاء الحجز

تقدّم بيان الكيفية التي يتم بها عقد النقل الإلكتروني بواسطة التطبيق الخاص بالأجهزة الذكية، وأن العميل حينما يطلب رحلة لنقله من مكانٍ إلى مكان، فإن الشركة تقوم بتحويل الطلب إلى أقرب سائق سيارة (كابتن) في المكان، ونظرًا لأن العميل قد تعتريه بعض الظروف، والأعذار، والأسباب التي تجعله يقوم بإلغاء الطلب، وهذه الخدمة (إلغاء الطلب) متاحة لدى أغلب الشركات، ولكن بعض الشركات تفرض رسومًا على من يطلب رحلة ثم يقوم بإلغاء طلبه، وبعض الشركات لا تفرض رسومًا إلاَّ إذا تمت إحالة الطلب للكابتن، والشركة بهذا تجعل وقتًا محددًا لإمكانية الإلغاء قبل احتساب أية رسوم.

وفي هذا المطلب سأبيِّن حكم أخذ الرسوم مقابل إلغاء الحجز من قبل العميل، وهنا بعض الصور لا بُدَّ من بيانها؛ لأنها خارجة عن الصورة محل البحث، وهي:

١. أن يحصل الإلغاء من أحد طرفي العقد المقابل للعميل، وهما: الشركة، أو الكابتن.

(١) انظر: القوانين الفقهية ص (١٨١).

(٢) انظر: بداية المجتهد (١٢/٤).

٢. أن يحصل الإلغاء بسبب خارج عن إرادة أطراف العقد؛ كأن يتعطل الاتصال الشبكي فيؤدي إلى فقدان الطلب، وبالتالي إلغاؤه.

فيكون محل الدراسة في هذا المطلب في صورة واحدة، هي: أن يحصل طلب إلغاء الرحلة من قبل العميل، وبيان الحكم الفقهي في هذه الصورة ينبني على معرفة حقيقة تحديد الرسوم، ومعيار ذلك، فإن ما وقفت عليه من عمل الشركات أنها تحدّد رسوم الإلغاء بنسبة مئوية متفاوتة تدور بين (٢٠٪ - ٥٠٪) من إجمالي رسوم الرحلة التقريبي، ومعيار تحديد النسبة يخضع لمعادلة المدخلات التي سبق بيانها في المطلب الأوَّل من هذا المبحث، منها: الزمن- العمل الذي قام به قائد السيارة، ... إلخ.

وبناء عليه: وحيث رجّحت في المبحث الأوَّل أن عقد النقل البري الإلكتروني عقد سمسرة على وجه الإجارة، والشركة (أجير مشترك)، وقائد السيارة (أجير خاص)، فإن حكم رسوم الإلغاء يتبع هذا التكييف.

وبناء عليه: فإن عقد الإجارة عقد لازم للطرفين، فلا يملك العميل إلغاء الطلب؛ لأنه بمجرد ضغط الزر الخاص بالطلب فقد دخل في العقد اللازم، وقد نص جمهور الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ على أن عقد الإجارة عقد لازم من الطرفين، ليس لواحد منهما فسخه[1].

وأمَّا التكييف الفقهي لرسوم الإلغاء في هذه الصورة، فمن خلال ما اطلعت عليه من واقع الشركات، والآلية المتبعة في تحديد الرسوم المذكورة آنفًا يتبيّن أن رسوم الإلغاء هي العوض في عقد النقل الإلكتروني، أو جزء من العوض، وبيانه:

- بالنسبة للشركة: ما تأخذه من الرسوم يعتبر العوض كاملًا مقابل عملها الذي قدمته للعميل (الوساطة)، وذلك بإحالة طلب العميل إلى أقرب كابتن في النطاق المكاني المحدد، فيكون العوض مستحقًا للشركة باعتبارها (أجيرًا

(١) انظر: البحر الرائق (١٨٤/٨)، تبيين الحقائق (٢٨٢/٥)، التلقين (١٦١/٢)، بداية المجتهد (١٤/٤)، المهذب (٢٦٥/٢)، جواهر العقود (٣٢٨/١)، المغني لابن قدامة (٣٣٢/٥)، المبدع (٤٣٨/٤)، الإنصاف (٥٨/٦).

مشتركًا) بعد تمام العمل الذي وقع عليه العقد، وصار بذلك مستقرًا في ذمة المستأجر (العميل).

- وأمَّا بالنسبة لقائد السيارة (الكابتن) فإن ما يأخذه من الرسوم يعتبر عوضًا مقابل عمله من حين إحالة الطلب عليه إلى حين إلغائه، فإنه بمجرد إحالة الطلب عليه دخل في عقد، وهو بذلك (أجير خاص) محبوس المنافع لمصلحة المستأجر، والقياس الصحيح لما ذكره الفقهاء أنه يستحق الأجر كاملًا، وليس لتلك المدة فحسب؛ لأنه تقدّم أن عقد الإجارة لازم.

وإذا تقرّر لزومية العقد لأطرافه، ومن آثاره: لزوم العوض وهو الأجرة، والأجرة تثبت وتستقر بحسب الشرط بين أطراف العقد[1]، وحيث إن الشركات تشترط أن الرسوم مستحقة بمجرد الإلغاء من جهة العميل، فتكون واجبة مستقرة في ذمة العميل، ولم أجد الفقهاء يختلفون في ذلك، وإنما اختلفوا فيما إذا لم تكن هناك مشارطة بين الطرفين، فذهب الشافعية، والحنابلة إلى أن الأجرة تجب بمجرد العقد، وذهب الحنفية، والمالكية إلى أن الأجرة تجب باستيفاء وتمام العمل (المنفعة)، وعلى كلا القولين لا أجد فرقًا مؤثرًا في استحقاق الرسوم؛ لوجود المشارطة على هذا لدى الشركات التي تقدّم هذا النوع من خدمة النقل الإلكتروني، وكذا على اعتبار عدم وجود الشرط، فإن قصارى ما هنالك هو تمام العمل، واستيفاء المنفعة، وهو المطابق للصورة محل الدراسة، فإن الرسوم لا تستحق للشركة إلاَّ إذا تم إلغاء الرحلة بعد إحالة الطلب للكابتن، وأمَّا ما كان من قبل ذلك فإنه إلغاء بلا رسوم.

(١) انظر: تبيين الحقائق (١٠٧/٥)، بدائع الصنائع (٢٠٢/٤)، الهداية (٢٣١/٣)، التهذيب في فقه الشافعي (٤٣٠/٤)، العزيز شرح الوجيز (٨٤/٦)، التاج والإكليل (٥٠٠/٧)، مواهب الجليل (٣٩٥/٥)، منتهى الإرادات (١٢١/٣).

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله تعالى على توفيقه، وعونه، وتيسيره، وفيما يلي أبرز النتائج:

١. أن عقد النقل الإلكتروني هو: التزام يتم بوسيلة إلكترونية بين طرفين، أو أكثر على نقل شخص معيّن إلى مكانٍ معيّن مقابل أجر معيّن.

٢. أن النقل الإلكتروني أحد الوسائل الحديثة للنقل، وهو البديل عن النقل التقليدي (التاكسي)، وهو أحد نتائج وثمرات انتشار التجارة الإلكترونية.

٣. أن عقد النقل البري الإلكتروني يتم بين ثلاثة أطراف (العميل: المستفيد، الشركة: مقدمة الخدمة، سائق السيارة: الكابتن).

٤. أن التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين العميل والشركة هي عقد سمسرة، ووساطة.

٥. أن التكييف الفقهي لعقد السمسرة، والوساطة يرجع إلى أربعة تكييفات: إجارة، جعالة، وكالة، شركة أبدان، وقد رجّحت أن عقد النقل البري الإلكتروني عقد سمسرة على وجه الإجارة، وبناءً عليه فإن التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين العميل والشركة هو: عقد إجارة، والشركة (أجير مشترك)، وأمَّا العلاقة العقدية بين العميل وسائق السيارة فإن التكييف الفقهي لها هو: عقد إجارة أيضًا، لكن السائق (أجير خاص).

٦. أن احتساب الرسوم في عقد النقل الإلكتروني يتم وفق معايير، أبرزها: معيار الزمن، ومعيار المسافة، وقد رجّحت جواز الجمع في عوض عقد الإجارة بين الزمن والعمل معًا.

٧. أن الرسوم التي تأخذها الشركة مقابل إلغاء الحجز تعتبر العوض في العقد أو بعضه، وهو مقابل ما تم من عمل قبل الإلغاء.

قائمة المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.

٢. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزين الدين أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري السنيكي (ت: ٩٢٦هـ)، الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

٣. الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبدالوهاب بن تقي الدين السبكي (ت: ٧٧١هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، تحقيق: محمد عبدالسلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لشرف الدين أبي النجا موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، (ت: ٩٦٨هـ)، تحقيق: عبداللطيف محمد موسى السبكي، الناشر: دار المعرفة ببيروت - لبنان.

٦. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، وأيضًا: طبعة دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بالرياض، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت: ٩٧٠هـ)، وفي آخره: تكملة البحر الرائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، وبالحاشية: منحة الخالق، لابن عابدين، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

٨. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٩. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، الناشر: دار الحديث بالقاهرة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

١٠. بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (ت: ١٢٤١هـ)، الناشر: دار المعارف.

١١. البناية شرح الهداية، لبدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى العينى (ت: ٨٥٥هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م.

١٢. البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين يحيى بن أبي الخير بن سالم العمراني اليمني الشافعي (ت: ٥٥٨هـ)، تحقيق: قاسم محمد النوري، الناشر: دار المنهاج بجدة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٣. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: ٥٢٠هـ)، حققه: د. محمد حجي وآخرون، الناشر: دار الغرب الإسلامي ببيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٤. تاج العروس من جواهر القاموس، لأبي الفيض محمد بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، الناشر: دار الهداية.

١٥. التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي، المواق المالكي (ت: ٨٩٧هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

١٦. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي بن محجن البارعي الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣ هـ)، وبهامشه: حاشية الشلبي، لشهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشلبي (ت: ١٠٢١ هـ)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣١٣هـ.

١٧. التجريد، لأبي الحسين القدوري، أحمد بن محمد بن أحمد بن جعفر بن حمدان (ت: ٤٢٨هـ)، تحقيق: أ.د. محمد أحمد سراج، أ.د. علي جمعة محمد، الناشر: دار السلام، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م.

١٨. تحفة الفقهاء، لأبي بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي (ت: نحو ٥٤٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٩. التعريفات، لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت: ٨١٦هـ)، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر: دار الكتب العلمية بيروت -لبنان، الطبعة: الأولى١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

٢٠. التعريفات الفقهية، للمفتي السيد محمد عميم الإحسان المجدوي البركتي، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٢م.

٢١. التلقين في الفقة المالكي، لأبي محمد عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي المالكي (ت: ٤٢٢هـ)، تحقيق: أبي أويس محمد بو خبزة الحسني التطواني، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٢٢. تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي (ت: ٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي ببيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.

٢٣. التهذيب في اختصار المدونة، لخلف بن أبي القاسم محمد، الأزدي القيرواني، أبو سعيد ابن البراذعي المالكي (ت: ٣٧٢هـ)، دراسة وتحقيق: الدكتور محمد

الأمين ولد محمد سالم بن الشيخ، الناشر: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٢٤. التهذيب في فقه الإمام الشافعي، لأبي محمد البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (ت: ٥١٦هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود، علي محمد معوض، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٥. الجامع الكبير= سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك الترمذي (ت: ٢٧٩هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي ببيروت، ١٩٩٨م.

٢٦. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه= صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ، مع شرح وتعليق: د. مصطفى ديب البغا.

٢٧. جواهر العقود ومعين القضاة والموقعين والشهود، لشمس الدين محمد بن أحمد بن علي بن عبدالخالق المنهاجي الأسيوطي ثم القاهري الشافعي (ت: ٨٨٠هـ)، حقّقها وخرّج أحاديثها: مسعد عبدالحميد محمد السعدني، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٢٨. حاشية ابن قندس، لتقي الدين أبي بكر بن إبراهيم بن يوسف البعلي (ت: ٨٦١هـ)، مطبوع مع الفروع لابن مفلح، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٢٩. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: ١٢٣٠هـ)، الناشر: دار الفكر.

٣٠. حاشيتا قليوبي وعميرة، لأحمد سلامة القليوبي (ت: ١٠٦٩ هـ) وأحمد البرلسي

عميرة (ت: ٩٥٧هـ)، الناشر: دار الفكر ببيروت، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، مطبوعة بهامش: شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين للشيخ محيي الدين النووي.

٣١. الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، لأبي الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض - الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ -١٩٩٩م.

٣٢. خصوصية التعاقد عبر الإنترنت، تأليف: أسامة أبو الحسن مجاهد، الناشر: دار الكتب القانونية، القاهرة، طبعة عام ٢٠٠٢م.

٣٣. درر الحكام شرح مجلة الأحكام، شرح: علي حيدر أفندي، ترجمة: فهمي الحسيني، الناشر: مكتبة النهضة ببيروت - لبنان، وأيضًا: طبعة دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٣٤. الرسالة، لأبي محمد عبدالله بن أبي زيد القيرواني النفري المالكي، (ت: ٣٨٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

٣٥. روضة الطالبين وعمدة المفتين، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، تحقيق: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي ببيروت - دمشق - عمان، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

٣٦. سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمد كامل قره بللي - عبداللطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، وأيضًا: طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، ١٩٥٢م.

٣٧. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين

عبدالحميد، الناشر: المكتبة العصرية بصيدا - بيروت.

٣٨. سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، الناشر: المكتبة العصرية بصيدا - بيروت، وأيضًا: طبعة مطبعة محمد علي السيد بحمص - سوريا، ١٣٨٩هـ.

٣٩. السنن الكبرى، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبدالمنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٤٠. شرح القانون التجاري، تأليف: فوزي محمد سامي، الناشر: دار الثقافة، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٣م.

٤١. الشرح الكبير للشيخ أحمد الدردير على مختصر خليل(ت: ١٢٠١هـ)، ومعه حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي (ت: ١٢٣٠هـ)، الناشر: دار الفكر.

٤٢. شرح مختصر خليل، لعبدالباقي الزرقاني (ت: ١٠٩٩هـ)، الناشر: المطبعة البهية المصرية، ١٣٠٧هـ.

٤٣. شرح مختصر خليل للخرشي، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الخرشي المالكي (ت: ١١٠١هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة ببيروت، وبهامش: حاشية العدوي، لأبي الحسن علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (ت: ١١٨٩هـ).

٤٤. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت: ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ١٩٨٧م.

٤٥. ضوء الشموع شرح المجموع في الفقه المالكي، تأليف: محمد الأمير المالكي، تحقيق: محمد محمود ولد محمد الأمين السومي، الناشر: دار يوسف بن

تاشفين، مكتبة الإمام مالك، موريتانيا- نواكشوط، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٤٦. الطرق الحكمية، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)، الناشر: مكتبة دار البيان.

٤٧. عقد النقل، تأليف: عبدالسلام أحمد فيغو، ضمن منشورات مجلة الحقوق، سلسلة المعارف القانونية والقضائية بالمغرب، الإصدار رقم ٣٩، عام ٢٠١٦م.

٤٨. عقود التجارة الإلكترونية والقانون الواجب التطبيق، تأليف: سلطان بن عبدالله الجواري، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.

٤٩. غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد مكي الحسيني الحموي الحنفي (ت: ١٠٩٨هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

٥٠. الفتاوى السعدية، تأليف: العالم المحقق الشيخ عبدالرحمن الناصر السعدي (ت: ١٣٧٦هـ)، الناشر: مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٥١. الفتاوى الهندية، أعدها: لجنة علماء برئاسة نظام الدين البلخي، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الثانية، ١٣١٠ هـ.

٥٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لزين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ) تحقيق: محمود بن شعبان بن عبدالمقصود - مجدي بن عبدالخالق الشافعي - إبراهيم بن إسماعيل القاضي - السيد عزت المرسي - محمد بن عوض المنقوش - صلاح بن سالم المصراتي - علاء بن مصطفى بن همام - صبري بن عبدالخالق الشافعي، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية بالمدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.

٥٣. فتح العزيز بشرح الوجيز = الشرح الكبير، لعبدالكريم بن محمد الرافعي

القزويني (ت: ٦٢٣هـ)، الناشر: دار الفكر.

٥٤. الفروع، لأبي عبدالله محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج، شمس الدين المقدسي الرامينى ثم الصالحي الحنبلي (ت: ٧٦٣هـ)، ومعه: تصحيح الفروع، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ)، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

٥٥. القاموس المحيط، لمجد الدين أبي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت: ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت - لبنان، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٥٦. الكافي في فقه الإمام أحمد، لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٧. كشاف القناع عن متن الإقناع، للشيخ منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى (ت: ١٠٥١هـ)، تحقيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الناشر: وزارة العدل بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، وأيضا: طبعة دار الكتب العلمية.

٥٨. لسان الحكام في معرفة الأحكام، لأبي الوليد أحمد بن محمد بن محمد ابن الشحنة الثقفي الحلبي (ت: ٨٨٢هـ)، الناشر: البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.

٥٩. لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، الناشر: دار صادر ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤ هـ.

٦٠. المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين أبي إسحاق إبراهيم بن محمد بن عبدالله

بن محمد ابن مفلح (ت: ٨٨٤هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٦١. المبسوط، لشمس الأئمة محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت: ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة ببيروت، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

٦٢. مجموع الفتاوى، لتقي الدين أبي العباس أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني (ت: ٧٢٨هـ)، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة النبوية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

٦٣. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)، الناشر: دار الفكر.

٦٤. المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ ٱللَّهُ، لأبي المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبدالعزيز بن عمر بن مازة البخاري الحنفي (ت: ٦١٦هـ)، تحقيق: عبدالكريم سامي الجندي، الناشر: دار الكتب العلمية ببيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

٦٥. مختصر العلامة خليل، ضياء الدين خليل بن إسحاق بن موسى الجندي المالكي المصري (ت: ٧٧٦هـ)، تحقيق: أحمد جاد، الناشر: دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م.

٦٦. المدونة، لإمام دار الهجرة مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (ت: ١٧٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.

٦٨. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، لمسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد

عبدالباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي ببيروت.

٦٩. مشكاة المصابيح، لأبي عبدالله ولي الدين محمد بن عبدالله الخطيب العمري التبريزي (ت: ٧٤١هـ)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.

٧٠. معجم اللغة العربية المعاصرة، للدكتور أحمد مختار عبدالحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٧١. المعجم الوسيط، لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبدالقادر - محمد النجار)، الناشر: دار الدعوة.

٧٢. المغرب في ترتيب المعرب، لأبي الفتح ناصر الدين بن عبدالسيد بن علي بن المطرز، الناشر: مكتبة أسامة بن زيد - حلب، الطبعة الأولى، ١٩٧٩م.

٧٣. المغني، لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، الناشر: مكتبة القاهرة، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٧٤. مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (ت: ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٧٥. منتهى الإرادات، لتقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي الشهير بابن النجار (ت: ٩٧٢هـ)، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ- ١٩٩٩م.

٧٦. المهذب في فقة الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي (ت: ٤٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية.

٧٧. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن

محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرعيني المالكي (ت: ٩٥٤هـ)، الناشر: دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٧٨. النتف في الفتاوى، لأبي الحسن علي بن الحسين بن محمد السُّغْدي الحنفي (ت: ٤٦١هـ)، تحقيق: المحامي الدكتور صلاح الدين الناهي، الناشر: دار الفرقان - مؤسسة الرسالة - عمان الأردن، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٧٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبدالكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ) الناشر: المكتبة العلمية ببيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى - محمود محمد الطناحي.

٨٠. الهداية على مذهب الإمام أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، لمحفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني، تحقيق: عبداللطيف هميم - ماهر ياسين الفحل، الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٨١. الوسيط في المذهب، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، الناشر: دار السلام بالقاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

فهرس المحتويات

المقدمة ٦٩٥
التمهيد ٦٩٨
المطلب الأول: التعريف بمفردات العنوان ٦٩٨
المطلب الثاني: لمحة حول شركات النقل البري الإلكتروني ٧٠٠
المبحث الأول: التكييف الفقهي لعقد النقل الإلكتروني، وفيه مطلبان: ٧٠٤
المطلب الأول: التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين المستفيد (العميل)
والشركة ٧٠٦
المطلب الثاني: التكييف الفقهي للعلاقة العقدية بين قائد المركبة (الكابتن)
والشركة، والمستفيد (العميل) ٧١٥
المبحث الثاني: الرسوم في عقد النقل الإلكتروني، وفيه مطلبان: ٧٢٣
المطلب الأول: احتساب إجمالي الرسوم ٧٢٣
المطلب الثاني: رسوم إلغاء الحجز ٧٢٨
الخاتمة ٧٣١
قائمة المصادر والمراجع ٧٣٣

فائدة: أقسام المدعّوين

قال الإمام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير قول الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [النحل: ١٢٥]: الإنسان له ثلاثة أحوال: إما أن يعرف الحق ويعمل به، وإما أن يعرفه ولا يعمل به، وإما أن يجحده، فصاحب الحال الأولى هو الذي يدعى بالحكمة، والثاني من يعرف الحق لكن تخالفه نفسه، فهذا يوعظ الموعظة الحسنة، وعامة الناس يحتاجون إلى هذا وهذا، وأما الجدل فلا يدعى به؛ ولهذا لم يقل: ادعهم بالجدل، بل هو من باب دفع الصائل، فإذا عارض الحق معارض، جودل بالتي هي أحسن؛ ولهذا قال: ﴿وَجَٰدِلْهُم﴾ فجعله فعلًا مأمورًا به.

الرد على المنطقيين (١/٤٦٧).

التطبيقات الأصولية
في سورة الفاتحة

إعداد:
د. أمل بنت عبدالله القحيز
الأستاذ المشارك بقسم أصول الفقه بكلية الشريعة
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

ملخص البحث

جاءت فكرة هذا البحث لتبرز مدى الترابط بين علم أصول الفقه والنص الشرعي وتطبيق ذلك على سورة الفاتحة تحديدًا، والدراسة تقوم على استنباط المسائل الأصولية المتعلقة بهذه السورة من خلال تأمل ما ذكره المفسرون من معاني الآيات وهداياتها، ومن ثم ربطها بالقواعد الأصولية؛ وذلك لما لسورة الفاتحة من فضل وميزة على غيرها من السور، وهي محل عناية العلماء منذ القدم، وصلة المسلم بها وثيقة، هذا وقد جعلت البحث في: مقدمة ومبحثين، تناولت في المبحث الأول بيان معنى التطبيقات الأصولية وأهميتها، وفي الثاني التطبيقات الأصولية في السورة على شكل مطالب، على أن تكون كل آية في مطلب مستقل، وأضمّنه تطبيقات الآية في مسائل مرقومة، ثم ختمت البحث بخاتمة ضمنتها أبرز النتائج على شكل قواعد أصولية مختصرة، وذيلتها ببعض التوصيات، وأسأل الله قبول العمل والنفع به، وهو ولي التوفيق.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهدِ الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، المبعوث الأمين رحمة للعالمين، عليه أفضل الصلاة والتسليم وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد؛

فإن كتاب الله خير ما يشتغل به طلاب العلم، فهو كلامه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والنور المنزل هداية للعالمين، والمعجزة الخالدة، والمعصوم من التبديل والتحريف، ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [ص: ٢٩]، وقد اشتغل العلماء قديمًا وحديثًا بدراسته، واشتركوا في ذلك مع تنوع فنونهم.

ولسورة الفاتحة مكانة عالية، فهي أم الكتاب، والقرآن العظيم، والسبع المثاني، وصلة المسلم بها وثيقة في عبادته وصلاته، وفي تعميق إيمانه، وفي ترسيخ عقيدته، وفي دعائه مولاه، وذكره، واستعانته بخالقه، وفي استشفائه وتداويه.

ولما كان علم أصول الفقه هو العلم الذي يُقعِّد قواعد الشريعة، ويرسّخ طريقة فهمها، ويرسي أصول الاستنباط والاستدلال، فقد أكرمني المولى سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بأن أتناول دراسة سورة الفاتحة من الناحية الأصولية، تحت عنوان: **التطبيقات الأصولية في سورة الفاتحة.**

والتطبيقات الأصولية على سور القرآن الكريم تؤكد أهمية التأصيل الموضوعي للسور، وكما لا يخفى فإن علم أصول الفقه من أهم العلوم التي يحتاجها المفسر، خاصة إذا كان تفسيره لا يقف عند حدود المأثور.

والمفسر ينبغي له النظر في القواعد الأصولية؛ لأنها مما اشتمل القرآن عليها سواء من جهة مادة العلم، أو من جهة غاية العلم ومقصوده[1]، وكتب التفسير غنية بالمادة الأصولية التي تعرض بشكل سلس، مع ترك كثير منهم الخوض في تفاصيل تلك المواد، وطرق إثباتها.

وكثيرًا ما يعضد المفسرون تفاسيرهم بعلل النحو، ودلائل مسائل أصول الفقه، ودلائل مسائل الفقه، ودلائل أصول الدين، وكل ذلك مقرر في تأليف هذه العلوم، وإنما يؤخذ مسلّمًا في علم التفسير دون استدلال عليه[2].

وهذه الفكرة البحثية قد طرحتها قديماً لطالبات الدراسات العليا في مجالات متعددة كالتطبيقات في نصوص الشرع، أو التطبيقات على الأبواب الفقهية، إلا أنني لا زلت أرى أن هذا الباب الواسع من العمل الأصولي لم يُطرق بعد بالشكل الكافي الذي يُبرز قيمة التطبيق الأصولي، وأثره في فهم معاني النصوص الشرعية، وتفسيرها، وفهم الأحكام الشرعية، وآلية بنائها.

أهمية الموضوع:

١. ارتباط الموضوع بكتاب الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهذا ما يزيده شرفًا وقدرًا، ثم ارتباطه بسورة الفاتحة مع عظيم صلتها بحياة المسلم اليومية، وصلتها بدينه ودنياه، ولا شك أنه كلما كان مجال الدراسة مما يمس حياة المكلف كلما كان أقرب إلى الفائدة والنفع بحول الله.

٢. أن هذا الموضوع يبرز أثر أصول الفقه في تفاسير العلماء، مما يعزز الربط

(١) الإكسير في علم التفسير/٤٧، ٥٠.

(٢) الإتقان في علوم القرآن٤/٤٩٠ بتصرف يسير.

بين هذين العلمين الشرعيين، وهذا ما يؤكد علاقة علم أصول الفقه بالأدلة النقلية عمومًا، وارتباط العلوم الشرعية ببعضها البعض.

٣. أن دراسة التطبيقات الأصولية تنقل علم أصول الفقه من كونه طرحًا نظريًا إلى حقيقة أنه واقع عملي ذو مدلول ظاهر، وهذا يعطي الثقة بالقواعد الأصولية وآلية الاستنباط منها.

٤. كثرة التطبيقات الأصولية في كتب المفسرين، وغيرهم، مع عدم وجود كتب أصولية لكثير منهم، ومن هنا تتأكد الحاجة لإبراز ما ذكروه من التطبيقات التي تبين أصولهم.

٥. إثراء القواعد الأصولية بأمثلة جديدة غير متعارف عليها.

الدراسات السابقة:

مع تنوع الدراسات ذات الصلة، إلا أنني لم أجد من بينها ما تناول موضوع هذه الدراسة استقلالاً، ومن تلك الدراسات ما يلي:

١. كتب أحكام القرآن، ككتاب أحكام القرآن للشافعي، والذي هو من جمع الإمام البيهقي، وكتاب أحكام القرآن للجصاص، وأحكام القرآن لابن العربي، وغيرهم، وهذه الكتب منها ما لم يتناول سورة الفاتحة بالدراسة كأحكام القرآن للشافعي، أو اقتصر على مسألة كون البسملة آية دون بقية المسائل كما في الكتب الأخرى.

٢. الإشارات الإلهية إلى المسائل الأصولية، تأليف: نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الطوفي، والكتاب كما يقول مؤلفه موضوع لاستخراج المسائل الأصولية من نصوص التنزيل، وهي مسائل في أصول الدين وأصول الفقه، ولكن المسائل المذكورة فيما يتعلق بسورة الفاتحة هي من مسائل أصول الدين في الغالب، ويمكن القول إن الاشتراك وقع في مسألة أو اثنتين[1].

(١) هناك رسائل علمية لنيل درجة الماجستير حول استدلال الطوفي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية =

٣. القواعد الأصولية المؤثرة في تعيين قراءة الفاتحة في الصلاة، بحث من إعداد: د. ترحيب بن ربيعان الدوسري، وهو منشور في مجلة الجامعة الإسلامية- العدد ١٥٠، ١٤٣١هـ، وفكرة الدراسة التي بين أيدينا تختلف عن موضوع هذا البحث الذي يتناول قضية فقهية، وهي حكم قراءة الفاتحة في الصلاة والاستدلال على ذلك بالقواعد الأصولية المختلفة، كالاحتجاج بالإجماع، أو اقتضاء الأمر الوجوب وهكذا.

٤. استدلال الأصوليين بالكتاب والسنة على القواعد الأصولية، تأليف: د. عياض بن نامي السلمي، ط/١٤١٨هـ، والهدف من بحث فضيلة الدكتور إثبات استناد القواعد الأصولية إلى النصوص الشرعية، وقد ذكر جملة كبيرة من القواعد إلا أنه لم يتم الاستدلال بآيات سورة الفاتحة على إثبات شيء منها؛ فلا اشتراك بين البحثين.

٥. الاستدلال بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية عند الإمام الرازي، وهو مشروع علمي، وقد تناول الباحث عبدالرحمن بن مشاري المشاري، في رسالته المقدمة لنيل درجة الماجستير في قسم أصول الفقه في كلية الشريعة بجامعة الإمام -١٤٢٩هـ استدلالات الرازي إلى نهاية سورة التوبة، ولا توجد مسائل مستدل لها تخص سورة الفاتحة.

تقسيمات البحث:

ينتظم هذا البحث في مقدمة ومبحثين وخاتمة وفهارس.

المقدمة: وتتضمن الافتتاح، وبيان أهمية الموضوع، والدراسات السابقة، وتقسيمات البحث، ومنهجه.

= هي تبع لما ذكره الطوفي في كتابه، كما في رسالة استدلال الطوفي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في أبواب الحكم الشرعي والأدلة والاجتهاد والتقليد، للباحث يحيى بن حسين الظلمي للعام الجامعي١٤٢٦هـ، وأخرى بعنوان: استدلال الطوفي بالقرآن الكريم على المسائل الأصولية في باب دلالات الألفاظ من خلال كتابه الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، للباحث علي بن خضران العمري، للعام الجامعي ١٤٢٧هـ.

المبحث الأول: معنى التطبيقات الأصولية وأهميتها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التطبيقات الأصولية.

المطلب الثاني: أهمية التطبيقات الأصولية.

المبحث الثاني: التطبيقات الأصولية المتعلقة بآيات السورة، وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: التطبيقات الأصولية المتعلقة بالبسملة.

المطلب الثاني: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾.

المطلب الثالث: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

المطلب الرابع: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾.

المطلب الخامس: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

المطلب السادس: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾.

المطلب السابع: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾.

الخاتمة: وتتضمن أهم نتائج البحث وتوصياته.

قائمة المراجع.

فهرس الموضوعات.

منهج البحث:

١. استنباط المسائل الأصولية من سورة الفاتحة من خلال كتب المفسرين وربطها بقواعدها الأصولية.

٢. إفراد مسائل كل آية من آيات السورة في مطلب مستقل، ويكون إيراد التطبيقات على هيئة مسائل.

٣. نظرًا لسعة التطبيقات الأصولية المتصلة بالمعاني الظاهرة والخفية للآيات؛ فسأقتصر فيما يخص التطبيقات الأصولية المتعلقة بالدلالات غير المنظومة على بعض الآيات؛ خشية الخروج بالبحث عن منحاه الأصولي إلى التفسيري الصرف[1].

٤. عرض المسألة الأصولية دون بسط الحديث حول ما ذكره الأصوليون عن القاعدة؛ إذ الهدف بيان الربط بين الآية ومسائلها الأصولية، لا تقرير صحة القواعد والراجح منها.

٥. الاعتماد على المصادر الأصلية في أصول الفقه والتفسير وعلوم القرآن، والتوثيق منها.

٦. عزو الآيات إلى سورها، مع العناية بالرسم العثماني لها، وتخريج الأحاديث من مظانها من كتب الحديث.

٧. توثيق نصوص العلماء من كتبهم مباشرة ما أمكن.

٨. المعلومات المتعلقة بالمراجع أكتفي بذكرها في قائمة المراجع.

هذا وأسأل الله التوفيق والإخلاص في القول والعمل، وأن ينفع بهذا البحث، وأن يتجاوز عما فيه من نقص، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

---

(١) للمفسرين وقفات كثيرة حول سعة الدلالات في سورة الفاتحة، ولذا اعتبر بعضهم الفاتحة تعدل ثلثي القرآن لما تضمنته من دلالتي التضمن والالتزام، وهما ثلثا الدلالات، ولو وضعت الفاتحة في كفة وبقية القرآن في كفة لفضلت الفاتحة؛ فهذه السورة جمعت معاني القرآن كاملة، فكأنها نسخة مصغرة منه. ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل١/٣٤، روح المعاني١/٣٦.

المبحث الأول
معنى التطبيقات الأصولية وأهميتها

المطلب الأول
معنى التطبيقات الأصولية

التطبيقات الأصولية مصطلح مركب من كلمتين: التطبيقات، والأصولية أي أصول الفقه.

فأما التطبيقات في اللغة فجمع تطبيق، والطاء والباء والقاف أصل صحيح واحد، وهو يدل على وضع شيء مبسوط على مثله حتى يغطيه(١).

وأَطبَقَه وطَبَّقَه تطْبيقًا: غطاه، وأطبق الحَب إذا وضع عليه الطبق وهو الغطاء، وأطبقوا على الأمر: أجمعوا عليه(٢).

والطبق الحال أو المنزلة، ومنه قوله تعالى: ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَن طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩](٣).

وتطبيق الشيء على الشيء جعله مطابقًا له بحيث يصدق عليه(٤)، ولا معنى اصطلاحي خاص بالتطبيق، فهو يُستعمل وفق معناه الموضوع له لغةً.

أما الأصول فهي في اللغة: جمع أصل، والألف والصاد واللام أصول ثلاثة متباعدة، أحدها أساس الشيء، والثاني الحية، والثالث ما كان من النهار بعد العشي(٥).

(١) ينظر: مقاييس اللغة/ ٦٠٧ مادة (طبق).
(٢) ينظر: المغرب في ترتيب المعرب٢/١٧، لسان العرب ١/٢٠٩، تاج العروس٢٦/٦٠. مادة (طبق).
(٣) ينظر: تفسير الطبري٣٠/١٢٢.
(٤) ينظر: الكليات/٣١٣.
(٥) ينظر: مقاييس اللغة/٦٢ مادة (أصل).

والأول هو المراد هنا؛ إذ هو المعنى الذي يناسب استعمال الأصوليين، ومنه أصل الحائط أي أساسه، واستأصل الشيء إذا ثبت أصله، وقوي، ثم كثر حتى قيل: أصل كل شيء ما يستند وجود ذلك الشيء إليه؛ فالأب أصل للولد، والنهر أصل للجدول، والأصل الحسب، لذا يقال: لا أصل له ولا فصل[1].

وفي الاصطلاح يطلق الأصل على عدة معان، منها: الدليل، والقاعدة، والراجح، والمستصحب[2].

أما إذا أردنا أن نعرف التطبيقات الأصولية باعتبارها لقبًا على فن معين؛ فيمكن أن يقال: هي إعمال القواعد الأصولية في مجال معين.

فهي تُقيّد بحسب المجال الذي تكون فيه؛ فإن قُيِّدت بالنصوص الشرعية كان مجال إعمال القواعد هو النصوص، وإن خصصت النصوص بكونها نصوص الكتاب أو السنة فكذلك، وإن قيدت بكونها في الأبواب أو المسائل الفقهية فكذلك، وهكذا.

والتطبيقات الأصولية تقترب من علم تخريج الفروع على الأصول، فهي تشترك مع فكرة التطبيقات الأصولية من حيث تضمن كلا العمليتين أصولًا فقهية يتم الرجوع لها، وفروعًا ترد إلى الأصول، ويختلفان من حيث كون تخريج الفروع مقصورًا على الفروع الفقهية، بينما فن التطبيقات شامل لإعمال القواعد الأصولية في الفروع الفقهية والنصوص الشرعية وكلام البشر وغير ذلك، وكذلك من حيث عموميتها وعدم ارتباطها بالأئمة أو المذاهب إلا في حال تقييدها بهم.

وكذلك من حيث آلية العمل في كل منهما، ويمكن القول بأن التطبيقات هي عملية عكسية يمكن تطبيقها من الأعلى للأسفل ومن الأسفل للأعلى؛ فيمكن أن توجد القواعد ثم يطلب لها الفروع وهي الأمثلة الصالحة لفهم القاعدة، أو أن يطلب رد الفرع أو النص الشرعي أو غيره إلى القواعد الأصولية.

(١) ينظر: لسان العرب١١/١٦-١٧، المصباح المنير/١٤ مادة (أصل).

(٢) ينظر: البحر المحيط١/١١، شرح الكوكب المنير١/٣٩.

بينما الأصولي في عملية تخريج الفروع يحدد الفروع التي لم ينص على حكمها، والمراد ردها إلى أصولها، ثم يعين مناط الحكم بعد اختباره وتحديد أوصافه، ثم يربطه بالأصل ذي العلاقة[1].

المطلب الثاني
أهمية التطبيقات الأصولية

أولًا: التطبيقات الأصولية معينة على فهم النصوص الشرعية سواءً كانت تلك النصوص، من أدلة إثبات القواعد الأصولية، أو من أدلة الأحكام أو غيرها، وتبرز هذه الأهمية لدى من يدرك محدودية النصوص الشرعية التي يستدل بها لتقرير المسائل الأصولية.

ثانيًا: التطبيقات الأصولية تعين على فهم القواعد الأصولية؛ إذ بالتطبيق يمتزج الجانب النظري بالجانب العملي، وهذا الأمر يكاد أن يكون أحد أهم الأسباب المعينة على تعلم علم أصول الفقه وإدراك ثمرته؛ إذ كثرة الطرح النظري دون عرض الثمرة قد تشكك المتعلم في جدوى العلم، وقد تصرف البعض لطلب الفقه أو التفسير أو الحديث أو العقيدة بدعوى وجود الثمرة العملية في تلك العلوم، والتي يراها بنظره أولى في أن تصرف فيها الأعمار من الطرح النظري المجرد.

ثالثًا: أن موضوع التطبيقات الأصولية ينمي الملكة الأصولية مما يولد سرعة البديهة لدى طالب العلم، والقدرة على التأصيل، واستحضار المعلومة أو الوصول لها، كما أنه معين على سلوك طريق الرسوخ العلمي، الذي يتحقق لمن تمكن من رد الفروع، وأوجه الاستدلال والاستنباطات إلى أصولها، وفهم آلية الاجتهاد، وكيفية تنزيل الأصول على الأحكام، والتكييف الفقهي ما هو إلا نوع من التطبيق الأصولي.

(١) للتوسع في معنى التخريج ينظر مقدمة كل من: تخريج الفروع على الأصول للزنجاني/٤٤، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي/٢٥ وما بعدها.

رابعًا: أن بعض القواعد الأصولية مما قد يحتاج إلى مزيد تدرب حتى يتم إتقان ربطه بفروعه التي تدخل تحته، وهذا المقصد يتحقق بممارسة التطبيقات الأصولية، فهي تورث الدربة على التأصيل والتفريع كذلك.

خامسًا: دراسة التطبيقات الشرعية في العلوم الشرعية يعين على ربطها ببعضها البعض، ويجنب الفصل بينها، خاصة وأن النصوص الشرعية هي مورد لها جميعًا، وقد نبه العلماء إلى ضرورة الإلمام بالقواعد الأصولية لكل طالب علم شرعي؛ فلا يستغني عنه فقيه ولا مفسر ولا محدث ولا نحوي ولا غيرهم، وعلم أصول الفقه معين لفهم العلوم الشرعية، ولا يمكن فهم نصوص القرآن ولا السنة بدونه.

سادسًا: أن دراسة التطبيقات الأصولية يعد تجديدًا محمودًا في علم أصول الفقه، وفي طريقة طرحه وتعليمه؛ إذ علم أصول الفقه قد أُلف كما هو معلوم على مناهج متعددة أبرزها منهج الجمهور الذي يعتني بتأصيل القواعد الأصولية دون كبير عناية بالأمثلة، ومنهم من اعتنى بالأمثلة وصولًا إلى تقرير القواعد كالحنفية، ومنهم من خرّج الفروع على الأصول؛ فنسب للمستجدات من المسائل أحكاماً عن طريق ردها إلى أصولها التي تشترك معها في مناط الحكم، إلا أن مجال التطبيقات الأصولية لا زال واسعًا.

سابعًا: التطبيقات الأصولية محققة للثمرة الحقيقية لعلم أصول الفقه؛ فإذا كان هذا العلم علم آلة يوصل إلى نتيجة وهي الأحكام الفقهية، أو فهم النص الشرعي، أو غير ذلك فمن غير المعقول أن يبالغ الإنسان في التعرف على الآلة دون كيفية عملها، خاصة وأن المتتبع لطرح المسائل الأصولية يجد خلو كثير منها من الثمرة العملية، وهذا يؤكد أن القواعد الأصولية غير القابلة للتطبيق لا ثمرة واضحة من دراستها، وكما قال الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا تنبني عليها فروع فقهية أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية"[1]. حتى ولو كان مع الظن بأن في دراسة تلك المسائل تعويد للطالب على كيفية إيراد الحجج

(١) الموافقات١/٤٢.

والأدلة والدفاع عنها ومناقشة أدلة الخصم، فهذه فوائد لا تذكر مقارنة بمعرفة أثر تلك القواعد العملية وثمرتها، وهو ما يظهر من خلال التطبيق.

ثامنًا: إثراء علم الأصول بالأمثلة والتطبيقات، وعدم قصر القواعد الأصولية على ما دوّنه الأصوليون في كتبهم من أمثلة، ذلك أن غالب المؤلفات الأصولية تخلو من أمثلة جديدة توضح تلك القواعد عدا ما يذكره الحنفية، وقد تمر مسائل كاملة دون مثال أو فرع فقهي يوضح كيفية تطبيق هذه القواعد.

تاسعًا: أنه من الملاحظ بناء عدد كبير من المسائل الأصولية على حجج عقلية، مع أن تأمل بعض النصوص الشرعية مع محاولة إعمال القواعد الأصولية فيها يعزّز صحة القاعدة وسلامتها، حتى وإن كانت محل خلاف؛ فمجال التطبيق قد يُثبت وجود الاختلاف بين التأصيل -على الرأي المخالف- والتطبيق.

المبحث الثاني
التطبيقات الأصولية المتعلقة بآيات السورة

المطلب الأول
التطبيقات الأصولية في البسملة

وفيه ستة مسائل:

المسألة الأولى:

البسملة آية قد جرى الاتفاق على كونها تكتب في المصاحف في مبدأ كل السور عدا سورة التوبة، فهي ليست بآية منها، وهي آية من سورة النمل اتفاقًا[١]. إلا أنهم اختلفوا في كون البسملة آية مستقلة ترد للفصل بين السور[٢] -وهو الراجح والله أعلم-، أو آية من الفاتحة وردت مكررة في غيرها من السور[٣]، أو ليست بآية عدا ما ورد في سورة النمل[٤]، ويعتني الأصوليون بهذه المسألة عند حديثهم عن دليل القرآن باعتبار الآية هل هي من القرآن أو لا.

المسألة الثانية:

ذكر المفسرون أن في الآية دلالة على الإضمار، والإضمار إخفاء الشيء من

(١) ينظر: مراتب الإجماع/١٧٤، أصول السرخسي١/٢٨٠، الإحكام للآمدي١/٢١٥، التحبير٣/١٣٧٠.

(٢) ينظر: أصول السرخسي١/٢٨٠، كشف الأسرار١/٣٩، ميزان الأصول١/١٨٩، القواعد النورانية/٢١، التحبير٣/١٣٧٤، شرح الكوكب المنير٢/١٢٦.

(٣) ينظر: ينظر: المستصفى/٨٢، تقويم النظر١/٢٩٣، تفسير ابن كثير١/١٧، تفسير القرطبي١/٩٣، تفسير البيضاوي١/١٧، البحر المحيط١/٣٨١، الدر المنثور١/١٢٠.

(٤) ينظر: لباب المحصول١/٢٧٧، مختصر ابن الحاجب٢/٨٣-٨٤، الضياء اللامع٢/٢٩، تفسير القرطبي١/٢٦، التحبير٣/١٣٧٥.

أضمرت الشيء إذا أخفيته[١]، والإضمار خلاف الأصل كما يذكر الأصوليون؛ إذ الأصل أن تكون الألفاظ مستقلة غير متوقفة على تقدير[٢]، والإضمار يستدعي التأويل؛ إذ التأويل له أسباب عدة كالإضمار، والاشتراك، والتقديم والتأخير، والترادف، والتخصيص، ولما كان المؤول هو اللفظ المتضح الدلالة في المعنى الذي تبين ورجح معناه يكون بدليل منفصل كان الظاهر أولى منه؛ إذ لا يتوقف على غيره[٣].

ومن القواعد الأصولية جواز الإضمار بمحذوف دل عليه الظاهر، ومن هنا فقد أشار المفسرون إلى أن (الباء) في ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ متعلقة بمضمر، ثم إن هذا المضمر إما أن يكون اسمًا أو فعلًا، كما يمكن أن يكون متقدمًا أو متأخرًا؛ فالاسم المتقدم كقولك: ابتداء الكلام باسم الله، والاسم المتأخر كقولك: باسم الله ابتدائي، والفعل المتقدم كقولك: أبدأ باسم الله، والفعل المتأخر كقولك: باسم الله ابدأ، والتقديم والتأخير وردا في القرآن فالتقديم كما في قوله تعالى: ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٖىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١]، والتأخير كما في قوله تعالى: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق: ١][٤]، ومال بعضهم لترجيح كون المُقدَّر فعلًا لأن أصل العمل الأفعال، ومؤخرًا ليكون الابتداء بالبسملة حقيقيًا[٥].

المسألة الثالثة:

الباء في ﴿بِسْمِ ٱللَّهِ﴾ هي أحد حروف المعاني، والتي هي محل عناية النحويين، ولكن لما كثرت حاجة الفقهاء إليها اعتنى الأصوليون ببيانها وبيان معانيها، وخاصة

(١) ينظر: لسان العرب٤/٤٩٢، تاج العروس١٢/١٤٠١ مادة (ضمر).

(٢) ينظر: المحصول للرازي١/٥٧، ٢/٦٢٥، الإحكام للآمدي٢/٢٦٩، كشف الأسرار٢/١٧٨، شرح مختصر الروضة ٢/٦٦١، مفتاح الوصول/٤٨٢.

(٣) ينظر: مفتاح الوصول/٤٨٢.

(٤) تنظر المسألة في: التسهيل لعلوم التنزيل١/٣١-٣٢، التفسير الكبير١/٩٠، المحصول ٤/٣٩١، تفسير الثعلبي١/٩٢، تفسير البيضاوي١/٢٠، تفسير القرطبي١/٩٩، روح المعاني١/٤٧.

(٥) ينظر: غذاء الألباب شرح منظومة الآداب١/١٠.

عند ورود هذه الحروف في نصوص الأحكام الشرعية[١]، ويدور معناها على الإلصاق، والاستعانة، والتعدية، والمصاحبة، والتعليل وغيرها[٢].

وهي هنا إما للإلصاق باعتبار أنها متعلقة بفعل تقديره بسم الله أبدأ أو أشرع كما سبق[٣]، أو للاستعانة باعتبار ما يلحظ من تضمن المعنى للأدب والاستكانة وإظهار العبودية، وإسقاط الحول والقوة، وهذه المعاني أقرب مما يتضمنه تفسيرها بالإلصاق[٤].

المسألة الرابعة:

تضمنت البسملة اسمان من أسماء الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ وهما مشتقان من الرحمة، والأصوليون يعتنون بالأسماء المشتقة خاصة عندما تتعلق بالأحكام؛ إذ قد يؤثر الاشتقاق في الحكم[٥]، وصدق الاسم المشتق لا ينفك عن صدق المشتق منه، وهذان الاسمان لما اختلف بناؤهما فالأصل أن يكون لكل منهما معنى؛ إذ القاعدة: أن زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى[٦]، وهذا ما دفع العلماء للاجتهاد في تفسيرهما؛ ومما ذكر في ذلك أن الرحمن من شملت رحمته الدارين، والرحيم مختص بالآخرة، جاء في الحديث: (يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيم الآخرة)[٧]،

(١) ينظر: اللمع/٦٤.

(٢) ينظر: تهذيب اللغة١٥/٤٢٩، العدة١/٢٠٠، أصول السرخسي١/٢٢٧، المنخول/٨١، نهاية الوصول٢/٤٣٩، الجنى الداني في حروف المعاني١/٤، روح المعاني١/٤٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير١/١٧، أصول البزدوي/٢٥٢، أصول السرخسي١/٢٢٨.

(٤) ينظر: غاية الوصول١/٤، روح المعاني١/٤٧.

(٥) ينظر: قواطع الأدلة١/٢٥١، ٢/١٧١، المحصول ١/٣٢٥، الإحكام للآمدي١/٨٥.

(٦) ينظر: المحصول ١/٣٢٦-٣٢٧، تفسير البيضاوي ١/٣٩، البحر المديد ١/٢، تفسير التحرير والتنوير ١/١٧١.

(٧) لم أجد من أخرج الحديث بهذا اللفظ، وقد روى ابن أبي شيبة في مصنفه برقم (٢٩٥٩٨) كتاب الدعاء، باب ما ذكر من قوم مختلفين مما دعوا به ٦/٧٧ بلفظ (رحمن الدنيا والآخرة)، والطبراني بلفظ (رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما) في معجمه الكبير برقم (٣٢٣) باب ما جاء عن سعيد بن المسيب عن معاذ ٢٠/١٥٤، وكذلك الحاكم في مستدركه على الصحيحين برقم (١٨٩٨) كتاب الدعاء ١/٦٩٦، وجاء في مجمع الزوائد بلفظ (رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما): رواه الطبراني ورجاله ثقات ١٠/١٨٥.

أو من كثرة المرحومين في الدنيا وقلتهم في الآخرة، أو اختصاص الرحمة في الآخرة بالمؤمنين، فبين اللفظين خصوص وعموم؛ فقد اعتبر لفظ الرحمن خاص اللفظ عام المعنى، والرحيم عام اللفظ خاص المعنى؛ فالرحمن لفظ خاص بالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ولا يسمى به غيره، وعام معنى؛ لأن معناه يتناول كل الموجودات، والرحيم عام لفظًا؛ لأنه من حيث تضمنه معنى الإحسان يوصف به الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ويوصف به غيره من الخلق كما في قوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عن نبينا محمد ﷺ: ﴿بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨]، وخاص معنى؛ لأنه يرجع إلى اللطف والتوفيق الخاص به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[(١)].

المسألة الخامسة:

أخذ العلماء مشروعية البسملة عند ابتداء الأعمال، وخاصة كل أمر ذي بال، وذلك تأسيًا بذكر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لها في ابتداء كتابه[(٢)]؛ فالقرآن المصدر الأول لتشريع الأحكام، وما من حكم شرعي إلا وفي القرآن وجه ما على حجيته.

واستثني من البدء بالبسملة في الأعمال ما كان عملًا مكروهًا أو محرمًا؛ لأن الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المبسمل عليه، والحرام والمكروه لا يراد تبريكه[(٣)].

المسألة السادسة:

البسملة من الآيات التي ورد ذكرها في قصص الأنبياء ممن قبلنا، فقد وردت على لسان نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿وَقَالَ ٱرْكَبُوا۟ فِيهَا بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرٖىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ﴾ [هود: ٤١]، وفي قصة سليمان فقد قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مِن سُلَيْمَٰنَ وَإِنَّهُۥ بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ [النمل: ٣٠]، فورودها في الفاتحة يؤكد أن من شرع من قبلنا ما يوافق شرعنا؛ فيستأنس به في الأحكام، ولا شك أن في شرعنا غنية، وأن الاستدلال بشرع من قبلنا

(١) ينظر: تفسير القرطبي١/١٠٦، التسهيل لعلوم التزيل١/٣١، تفسير الثعلبي١/٩٩.

(٢) ينظر: إبراز المعاني١/٦٥، غذاء الألباب شرح منظومة الآداب١/٩، تفسير التحرير والتنوير١/٤٠٠.

(٣) ينظر: الفرق التاسع عشر ما تشرع فيه التسمية ومالا تشرع، الفروق للقرافي١/٢٣٩.

يتأكد في حال لم يرد في شرعنا ما يوافقه أو ما يخالفه[1]، ومن شروط الاحتجاج به وروده في شرعنا إما بقرآن أو سنة[2].

المطلب الثاني
التطبيقات الأصولية في قوله تعالى:
﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾

وفيه إحدى عشرة مسألة:

المسألة الأولى:

وردت هذه الآية بقراءة متواترة، وبقراءات أخرى شاذة، فأما المتواترة فهي برفع الدال من ﴿ٱلۡحَمۡدُ﴾ وهذا محكي بإجماع القراء وعلماء الأمة[3]، وبخفض الباء في ﴿رَبِّ﴾[4]، وقد ورد لفظ (الحمد) بخفض الدال وفتحها، كما ورد لفظ (رب) بنصب الباء ورفعها، وهي شاذة[5].

والأصوليون يقصرون القرآن على القراءة المتواترة، وهي التي صح سندها، وجاءت على الفصيح من لغة العرب، وبخط المصحف، ولا يجيزون الصلاة بغيرها[6]، بينما القراءة الشاذة وهي التي اختل فيها أحد أركان القراءة المتواترة[7]، فهي على الصحيح ليست قرآنًا، وقد اختلفوا في الاحتجاج بها في إثبات الأحكام، والذي يظهر

(١) ينظر: روضة الناظر/١٦٥، رفع الحاجب٤/٥٠٩، تخريج الفروع على الأصول/٣٦٩، شرح مختصر الروضة٣/١٦٩، المسودة/١٧٤.

(٢) ينظر: البحر المحيط٤/٣٥٣.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز١/٦٦، تفسير القرطبي/٣٥، زاد المسير١/١٠.

(٤) ينظر: زاد المسير١/١١.

(٥) ينظر: زاد المسير ١/١٠-١١، تفسير ابن كثير١/٢٣.

(٦) ينظر: البرهان١/٤٢٨، أصول السرخسي١/٢٧٩، قواطع الأدلة١/٤١٥، المستصفى/٨١، البحر المحيط١/٣٨٣، شرح الكوكب المنير ٢/١٣٨.

(٧) ينظر: البحر المحيط١/٣٨٣، الإتقان في علوم القرآن١/٢٠٣.

رجحان الاحتجاج بها، فهي وإن خرجت عن أن تكون قرآنًا فلا تخرج عن كونها خبرًا سمعه الصحابي من النبي ﷺ[1].

المسألة الثانية:

اللام في ﴿ٱلۡحَمۡدُ﴾ تنازعها ثلاثة أقوال: فقيل: هي للاستغراق إذ الحمد في الحقيقة كله لله، وقيل: للتعريف بالجنس أي الحقيقة من حيث هي، وقيل: للعهد أي المعهود حمده، فقد أثنى الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ على نفسه وأثنت عليه الملائكة والرسل، وأقربها كونها للاستغراق لتشمل المحامد كلها، وجعلها للاستغراق يقتضي الثناء على الله بكل نعمة أعطى، وكل رحمة أولى بها جميع خلقه في الآخرة والأولى، وجعلها للجنس لا يثبت معه خصائص الرب سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ كما لو كانت للاستغراق، ولأن (ال) الجنسية إذا تعقبها لام الاختصاص أفادت الاستغراق ضمنًا، وعلامة (ال) الاستغراقية دخول كل ونحوها[2].

المسألة الثالثة:

لفظ (الحمدُ) ثناء من الله على نفسه، وهي بالرفع خبر متضمن لمعنى الأمر للخلق بالثناء عليه، وتعليم للخلق تقديره: قولوا: الحمد لله، أو احمدوا الله[3].

وقراءة (الحمدَ) بالفتح فيها وجهان: الأول: أنه مصدر عن الفعل، ونائب عنه، وتقديره: أحمدِ الله حمدًا، والثاني: أنه منصوب على المفعول به، أي اقرؤا الحمد.

إلا أن قراءة الرفع أمكن، والرفع في باب المصادر التي أصلها النيابة عن أفعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فإنه يدل على التجدد والحدوث[4].

(١) ينظر: روضة الناظر/٦٣، شرح مختصر الروضة٢/٢٥، شرح الكوكب المنير٢/١٣٨.

(٢) ينظر: البحر المديد ١/٣، التسهيل لعلوم التنزيل ١/٣٣، قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات/٣٩-٤١، شرح نخبة الفكر/١٢٤-١٢٥.

(٣) ينظر: أحكام القرآن للجصاص١/٢٧، تفسير الثعلبي١/١٠٨، تفسير البغوي١/٣٩.

(٤) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون١/٣٩.

ومن المتقرر عند الأصوليين أن الأمر له صيغ معروفة[1]، كفعل الأمر: افعل، واسم فعل الأمر كقوله: ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة: ١٠٥]، والفعل المضارع المجزوم باللام (ليفعل)، وكذلك المصدر الذي ينوب عن الفعل كقوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]؛ فالمصدر يجوز إيقاعه موقع فعل الأمر، و(الحمدُ) أصلها بناء على مقتضى اللغة حمدت، أو أحمد الله حمدًا فحذف الفعل لدلالة المصدر عليه، وأدخلت اللام عليه، وعُدل عن النصب إلى الرفع[2].

المسألة الرابعة:

الحمد الذي أرشدت له الآية ورد على لسان الشاكرين من الأنبياء فقد أخبر الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن حالهم معه، أو إرشادًا لهم به[3]؛ فقال الله لنوح: ﴿فَإِذَا ٱسْتَوَيْتَ أَنتَ وَمَن مَّعَكَ عَلَى ٱلْفُلْكِ فَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى نَجَّىٰنَا مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [المؤمنون: ٢٨]، وجاء في قصة داود وسليمان: ﴿وَقَالَا ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١٥]، وأخبر عن الحمد على لسان إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ إذ قال: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ إِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ ۚ إِنَّ رَبِّى لَسَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ﴾ [إبراهيم: ٣٩]، وعبادة الحمد وإن كانت متقررة وثابتة في شريعتنا إلا أن ظهور كونها من شرائع السابقين من الأنبياء يزيدها أهمية.

المسألة الخامسة:

اللام الأولى في لفظ الجلالة ﴿لِلَّهِ﴾، من حروف الجر ولها معانٍ معروفة اعتنى الأصوليون ببيانها[4]، وذهب المفسرون هنا أنها تتناول ثلاثة أوجه: الاختصاص اللائق به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والملك فهو المالك لكل شيء سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، والاستحقاق لوقوعها

(١) ينظر: الكوكب الدري /٢٥٣، البحر المحيط ٢/٩١-٩٢.

(٢) ينظر: حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ١/١٧١.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١/١٣٤.

(٤) ينظر معاني اللام عند الأصوليين: اللمع /٦٦، قواطع الأدلة ١/٤٤، الأشباه والنظائر لابن السبكي ٢/٢٣٠، البحر المحيط ٢/١٩، غاية الوصول ١/٩٨.

بين الذات والمعنى[١]، ويبقى الاختصاص أصل لغيره من المعاني، وأي معنى آخر استعمل فيه داخل فيه[٢].

المسألة السادسة:

لفظ (رب) في قوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ورد مقيدًا بالعالمين، وهو من الألفاظ التي إذا وردت مطلقة لا تنصرف إلا لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وإذا قيدت فقد تطلق على غيره، كقولهم: رب الدار، ورب الدابة [٣]، كما في قوله تعالى: ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف: ٥٠]؛ وذلك لأن الألف واللام في الرب للعهد، فلم يشترك غيره معه، فهو رب الأرباب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى[٤].

المسألة السابعة:

لفظ (الرب) عند المفسرين يدور على معاني منها: التربية؛ فيكون الرب مصدر رب يرب ربًا، والتربية تبلغ الشيء إلى كماله بحسب استعداده الأزلي شيئًا فشيئًا، ومن المعاني الأخرى: الرب بمعنى الخالق، وبمعنى السيد، والمعبود، والمالك[٥]، ورجّح بعضهم أنه بمعنى التربية حقيقة نظرًا لتبادرها، وفي غيرها من المعاني مجاز لوجود العلاقة، والمجاز خير من الاشتراك، وإذا دار اللفظ بين المجاز والاشتراك حُمل على المجاز[٦].

(١) ينظر: التفسير الكبير١/١٨٠، تفسير البحر المحيط١/١٣١، تفسير التحرير والتنوير ١/١٦٠.

(٢) ينظر: البحر المحيط٢/١٩.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي١/٥٢، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز١/٦٧، تفسير ابن عرفة١/٩٧، تفسير أبي السعود١/١٣، والمطلق هو اللفظ المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، والمقيد هو المتناول لمعين، أو غير معين موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، ينظر: روضة الناظر/٢٥٩-٢٦٠، شرح الكوكب المنير٣/٣٩٢-٣٩٣.

(٤) ينظر: تفسير القرطبي١/١٣٧.والمطلق هو المتناول لواحد لا بعينه، والمقيد هو المتناول لمعين غير موصوف أو موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، ينظر: روضة الناظر/٢٥٩-٢٦٠، تقويم النظر١/٩٢، شرح تنقيح الفصول/٣٤، الإحكام للآمدي٣/٤.

(٥) ينظر: تفسير السمعاني١/٣٦، تفسير البغوي١/٣٩، تفسير البيضاوي١/٥١، تفسير البحر المحيط١/١٣٢.

(٦) ينظر: روح المعاني ١/٢٩٩. والحقيقة هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل التخاطب. =

المسألة الثامنة:

بناء على ما رجح في معنى (الرب) فقد استدل المفسرون بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ على استحقاق الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى الحمد لكونه تعالى مربيًا لهم رحمانًا رحيمًا بهم، وذلك لما تقرر عند الأصوليين من كون ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللًا بذلك الوصف [1].

المسألة التاسعة:

لفظ ﴿ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ يفيد العموم والشمول[2]، والعام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر[3]؛ لأنه جمع مُعرّف بالألف واللام، وهو إحدى صيغ العموم بدليل حسن الاستثناء منه، والاستثناء معيار العموم؛ ولأن كثرة الجمع المُعرَّف تزيد على كثرة الجمع المنكر، ولهذا يقال: رجال من الرجال، ولا عكس، كما أنه يصح تأكيده بما يفيد الاستغراق، والتأكيد يفيد تقوية المؤكد لا أمرًا جديدًا[4].

والعالمين جمع عالم، وهو كل موجود سوى الله، ولا مفرد له من لفظه، وهو مأخوذ من العلم أو العلامة لأنه يدل على موجده[5]، وهو أجناس متعددة يطلق على كل جنس منها عالم؛ فيقال: عالم الأفلاك، وعالم النبات، وعالم الحيوان

= ينظر: المعتمد ١/١١، المحصول ١/٣٩٧، الإحكام للآمدي ١/٥٣.

والمجاز هو: اللفظ المستعمل في غير ما وضع له. ينظر: قواطع الأدلة١/٨٤، المحصول١/٣٩٦.

والاشتراك: اللفظ الموضوع لكل واحد من معنيين فأكثر. ينظر: شرح تنقيح الفصول/٣٠، نهاية السول٢/١١٤

(١) ينظر: التفسير الكبير١/١٨٥، تفسير روح البيان١/٥، وينظر رأي الأصوليين في: المستصفى/٢٦٤، روضة الناظر/٢٦٢، شرح مختصر الروضة ٣/٤١١، التمهيد للإسنوي/٤٦٩.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير١/٢٤-٢٥، تفسير القرطبي١/١٣٣.

(٣) ينظر: المعتمد١/٢٠٣، المحصول ٢/٥١٨، روضة الناظر/٢٢٠، المنهاج مع شرحه نهاية السول٢/٣١٢، المذكرة/٢٤٣.

(٤) ينظر: قواطع الأدلة١/١٦٨، المستصفى/٢٢٦، المحصول ٢/٥١٨، الإحكام للآمدي٢/٢٢٦.

(٥) ينظر: المحرر الوجيز١/٦٧، تفسير القرطبي١/١٣٩.

إلى غير ذلك، فالله رب كل شيء، رب العوالم كلها، ورب المخلوقات كلها بدون استثناء[١].

المسألة العاشرة:

التفسير لهذه الآية ولمفرداتها يؤكد ما قرره جمهور الأصوليين من كون العموم له صيغ تخصه تقتضي شمول الحكم لكل ما يشمله اللفظ من أفراد؛ فهي موضوعة للعموم حقيقة[٢].

المسألة الحادية عشرة:

هذه الآية مما يمثل بها بعض الأصوليين على أحد أنواع العام، وهو العام الباقي على عمومه[٣]؛ إذ ينقسم العام باعتبارات مختلفة منها تقسيمه باعتبار احتمال التخصيص أو دخول التخصيص عليه، وهو ينقسم بهذا الاعتبار إلى أقسام:

١. العام المحفوظ، أو الباقي على عمومه.

٢. العام المخصوص، وهو العام الذي خرجت بعض أفراده بالدليل المخصص.

٣. العام المراد به الخصوص، وهو العام الذي أريد به بعض ما يتناوله؛ فعمومه غير مقصود.

٤. العام الذي لم توجد معه قرينة تنفي احتمال تخصيصه، أو بقاءه على عمومه[٤].

---

(١) ينظر: تفسير أبي السعود١/١٣.

(٢) ينظر: التبصرة /١٠٥، قواطع الأدلة ١/١٥٤، المحصول ٢/٥١٧، الإحكام للآمدي٢/٢٢٢.

(٣) ينظر: معالم أصول الفقه/٤٢١.

(٤) ينظر: الرسالة/٥٢، الإبهاج٢/١٣٤، الإتقان في علوم القرآن١/١٣٧، البحر المحيط٢/٣٩٩.

المطلب الثالث

التطبيقات الأصولية في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾

وفيه تشابه ألفاظ هذه الآية مع ألفاظ البسملة؛ فهل هو للتكرار أو للإعادة؟ فعلى القول بأن البسملة ليست من الفاتحة فظاهر، وعلى القول بأنها منها فهذا مما يحتاج إلى بيان لورود المتشابهات في سورة واحدة.

فقد قيل: إن التكرار في كلمات السورة هو أحد أسباب تسمية السورة بالسبع المثاني، فتكرر لفظ (الرحمن الرحيم) بين البسملة وبين قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وكما في تكرار لفظ: (إياك) في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾ ولفظ (صراط) ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾[1]. والتكرار لغرض التأكيد مما جاء به القرآن الكريم، فقد تتكرر الآيات بين السور، وقد تتكرر في السورة الواحدة كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٣][2]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَيۡلٌ يَوۡمَئِذٖ لِّلۡمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥][3]، وقوله: ﴿كَلَّا سَيَعۡلَمُونَ﴾ [النبأ: ٤]، مع قوله: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَيَعۡلَمُونَ﴾ [النبأ: ٥]، وفي غير ذلك من النصوص، وتكرار ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ تنبيه على عظم قدر هاتين الصفتين، وتأكيد أمرهما[4].

فهذا التكرار يُفسِّره نزول القرآن بلسان العرب وعلى مجاري خطابهم، ومن مذاهبهم التكرار وإرادة التوكيد والإفهام[5]، ولذا نص الأصوليون على أن تفسير القرآن يكون على وفق اللغة العربية؛ فهي الأداة لفهمه؛ فقد جاء على معهودهم في الألفاظ والتعابير والأساليب وطريقة الخطاب، وتفسيره بغير ذلك تحميل له بما لا يحتمل وتكلف بإضافة ما لا يقتضيه[6].

(١) ينظر: نزهة المجالس ومنتخب النفائس/٣٦.

(٢) وردت مكررة في مواضع أخرى من السورة.

(٣) وردت مكررة في مواضع أخرى من السورة.

(٤) ينظر: تفسير البحر المحيط١/١٣٢، أسرار التكرار في القرآن /١٩.

(٥) ينظر: تفسير الثعلبي١/٣١٥-٣١٦.

(٦) ينظر: الموافقات٢/٧٩-٨٢، التحبير٣/١٤١٧، شرح الكوكب المنير٢/١٥٨.

وكما أن من القواعد الأصولية المتقررة: أن القرآن محكم ومتشابه[١]، وأن المتشابه منه ما يمكن تأويله[٢]، فكذلك قد تقرر أيضًا: أن التأسيس خير من التأكيد[٣]، وأن الأصل في الكلام التأسيس لا الإعادة[٤]، وكلام الشارع إذا أمكن حمله على الإفادة لم يحمل على التكرار والإعادة[٥]، ولهذا حمل بعضهم تكرار ألفاظ هذه الآية على غرض مقصود وهو اقتضاء المعنى؛ ذلك أن الحمد وجب له سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ لأنه الرحمن الرحيم؛ فكرر الرحمة لأنها الإنعام على المحتاج، وفي البسملة ذكر المُنعِم دون المنعم عليهم، فأعادها مع ذكرهم[٦]، أو أن هذه الألفاظ في البسملة تعليل للابتداء باسمه، وفي هذه الآية تعليل لاستحقاق الحمد[٧].

المطلب الرابع

التطبيقات الأصولية في قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾

وفيه ست مسائل:

(١) ينظر: المستصفى/٨٥، الإحكام للآمدي١/٢١٨، البحر المحيط١/٣٦٣.
وللعلماء آراء عدة في بيان معنى المحكم والمتشابه، ومن أبرز ما وضح به معناهما قولهم: المحكم ما اتضح معناه، والمتشابه ما سوى ذلك لإجمال أو اشتراك، وقيل: المحكم ما عُرف المراد منه بالظهور أو التأويل، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، وقيل: المحكم الناسخ، والمتشابه المنسوخ، وقيل: المحكم الذي لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه ما تكررت ألفاظه وقيل غير ذلك.
ينظر: النكت والعيون١/٣٦٩، تفسير البغوي١/٢٧٩، أحكام القرآن للجصاص٢/٢٨١، العدة٢/٦٨٤، قواطع الأدلة٢م٧٣، المستصفى/٨٥، رفع الحاجب٢/٩٨، التحبير ٣/ ١٣٩٥.

(٢) المتشابه يمكن تأويله بناءً على ما تقدم في معناه، ولا يقول بذلك من عرَّف المتشابه بأنه مما استأثر الله بعلمه، وعليه فالوقف على لفظ الجلالة في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]، وقف جائز وليس بلازم. ينظر: الفقيه والمتفقه١/٢١٠، المستصفى/٨٥، الإحكام للآمدي١/٢١٨.

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة٢/٤٤٥.

(٤) ينظر: إرشاد الفحول/١٩٠.

(٥) ينظر: الفقيه والمتفقه١/٥٤٩، كشف الأسرار٣/١٣٩، شرح التلويح٢/١٠٣.

(٦) ينظر: أسرار التكرار في القرآن/٢٠.

(٧) ينظر: روح المعاني١/٨٢، حاشية القونوي١/١٩٦.

المسألة الأولى:

وردت الآية بقراءتين متواترتين وقراءات أخرى شاذة، فأما المتواترة فهي بلفظ (مالِك) بإثبات الألف وخفض الكاف، و(ملِك) بحذف الألف وخفض الكاف[١]، وأما الشاذة فهي قراءة (مالكَ) بإثبات الألف ونصب الكاف، و(ملِكَ) بحذف الألف ونصب الكاف، و(ملِكُ) بكسر اللام ورفع الكاف[٢].

وقد وقع خلاف بين العلماء في ترجيح قراءة من القراءتين المتواترتين وتضعيف القراءة الأخرى؛ فمن رجّح لفظ (ملِك) احتج بأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وصف نفسه بأنه مالك كل شيء بقوله: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، فلا فائدة في قراءة من قال: (مالِك)؛ لأنها تكرير[٣].

ولكن لا حجة في هذا؛ فقد يرد الخاص بعد العام في النصوص الشرعية لغرض التنبيه، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ﴾ [الحشر: ٢٤]، ثم قوله: ﴿ٱلْمُصَوِّرُ﴾ [الحشر: ٢٤]؛ فالخالق يعم المصور[٤].

ورجح بعضهم (مالِك) بكونه أبلغ في الوصف، وأجمع منه؛ فالله مالك الناس، ومالك الطير، ومالك الريح، ومالك كل شيء، ولا يحسن وصف الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى بأنه ملك الطير أو ملك الريح، وإنما يحسن ملك الملوك[٥].

وعلى كل حال فكلا القراءتين متواترة، فإسقاط الرواية الأخرى أو تضعيفها غير مقبول[٦]، أما الروايات الشاذة فقد سبق بيان موقف الأصوليين منها.

(١) ينظر: تفسير الطبري١/٦٥، تفسير السمرقندي١/٤١، الحجة في القراءات السبع/٦٢، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون١/٤٧-٤٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري١/٦٨، تفسير البحر المحيط١/١٣٣-١٣٤.

(٣) ينظر: تفسير الطبري١/٦٨.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز١/٧٠، تفسير القرطبي١/١٤٠.

(٥) ينظر: معاني القرآن١/٦١، تفسير السمرقندي١/٤١.

(٦) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون١/ ٤٨، إبراز المعاني من حرز الأماني١/٧٠.

المسألة الثانية:

استشهد بعض الأصوليين بهذه الآية في مقام التمثيل على العام المحفوظ، أو الباقي على عمومه[١].

المسألة الثالثة:

في هذه الآية أثبت الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لنفسه أنه ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ ويوم الدين هو يوم الحساب والجزاء[٢]، وهذا وصف خاص له بعد عام سبقه، وهو ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾، وهو متضمن لملك الدنيا والآخرة، وهو مالك للأيام كلها، والتخصيص لا ينفي ما عداه[٣]، وإفراد مُلك ذلك اليوم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى للتأكيد على أنه لا يملك أحد يوم القيامة غيره سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، دون ملوك الدنيا وجبابرتها، ولاندراج ملك الدنيا في (رب العالمين)[٤].

المسألة الرابعة:

لفظ (الدين) جاء بيانه في آيات أخرى[٥]، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ۝١٧ ثُمَّ مَآ أَدْرَىٰكَ مَا يَوْمُ ٱلدِّينِ ۝١٨ يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا ۖ وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار: ١٧-١٩]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُم بَٰرِزُونَ ۖ لَا يَخْفَىٰ عَلَى ٱللَّهِ مِنْهُمْ شَىْءٌ ۚ لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ ۖ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، والقرآن يجوز بيانه بالقرآن كما هو متقرر في الأصول[٦].

(١) ينظر: معالم أصول الفقه/٤٢١.

(٢) ينظر: لباب التأويل١/٢١، تفسير البحر المحيط١/١٣٩، الدر المنثور١/٣٧.

(٣) ينظر: تفسير الثعلبي١/١١٦، تفسير ابن كثير١/٢٦.

(٤) ينظر: تفسير مقاتل بن سليمان١/٢٤، تفسير الطبري١/٦٥، تفسير السمرقندي١/٤٢.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ١/١٥٦، الإتقان في علوم القرآن ٤/٤٩٠، تفسير الثعلبي ١/١١٦، أسرار ترتيب القرآن ١/٨٠.

(٦) ينظر: الإحكام لابن حزم ١/٧٨، الفصول في الأصول ٢/٢٩، رفع الحاجب ٣/٣٠٩، البحر المحيط ٣/٧٥.

المسألة الخامسة:

لفظ (الدِين) لفظ مشترك؛ إذ يطلق ويراد به الحساب والجزاء، والطاعة، والإسلام، ولكن تقييده باليوم دل على أن المراد به هو الحساب والجزاء[(١)].

المسألة السادسة:

دلت الآية كما هي بقية آيات السورة على عدد من الدلالات المنظومة وغير المنظومة[(٢)]؛ فقد دلت الآية بمنطوقها وعبارتها على أنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى له الملك والحكم في يوم الحساب والجزاء[(٣)]، ودلت الآية بالتضمن على كل تفاصيل ذلك اليوم وما يجري فيه، وأن الأمر والنهي في المأمورين يعود إليه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فهو مالك ذلك اليوم[(٤)].

كما تضمنت الآية الدلالة على أن الثناء على الله يأتي بعد الحمد، وقبل الدعاء والسؤال[(٥)].

ودلت الآية بالالتزام على عدة أمور؛ فقد دلت بالإشارة على كمال حكمته وعدله بما يلزم في ذلك اليوم من وجود الفرق بين المحسن والمسيء، والمطيع والعاصي،

(١) ينظر: التبيان في غريب القرآن١/٥١، أحكام القرآن للجصاص١/٢٠٧ وما ذكره حول الاشتراك في لفظ (الدين) سورة البقرة، الهداية إلى بلوغ النهاية١/١٠٣.

(٢) الدلالات اللفظية إما منظومة ويقصد بها ما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوي، وتشمل دلالته المطابقة أو التضمن، أو غير منظومة وهي دلالة اللفظ بالالتزام على معنى خارجي لازم للفظ، وتشمل دلالة الاقتضاء، والإشارة، والإيماء والتنبيه وهو مفهوم الموافقة، ودليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة. ينظر: المستصفى/١٨٠، الإحكام للآمدي٣/٦٤.

(٣) ينظر: تفسير الطبري١/٦٥، ودلالة المنطوق هي دلالة اللفظ في محل النطق، ينظر: التقرير والتحبير١/١٤٥.

(٤) ينظر: تفسير البيضاوي١/٥٧.
ودلالة التضمن هي: دلالة اللفظ على جزء ما وضع له، ينظر: شرح تنقيح الفصول/٢٤، نهاية السول٢/٣١، البحر المحيط٢/٣٧.

(٥) ينظر: أحكام القرآن للجصاص١/٢٧.

والموافق والمخالف، وأنه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ينتقم للمظلومين في الدنيا[1]، وهذا مصداق قوله تعالى: ﴿لِيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَسَٰٓـُٔواْ بِمَا عَمِلُواْ وَيَجْزِيَ ٱلَّذِينَ أَحْسَنُواْ بِٱلْحُسْنَىٰ﴾ [النجم: ٣١]، وقوله تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ كَٱلْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨].

وكذلك دلت الآية بالإشارة على أحوال الآخرة وما يجري فيها من المعاد والحشر[2]، وكذلك تضمنت الآية بدلالة الإشارة إلى النعم الآجلة في الآخرة[3].

وفي الآية دلالة اقتضاء[4]؛ لتضمنها اسم المالك[5] -كما تضمنت الآيات السابقة أسماء أخرى مثل: الله، الرحمن، الرحيم- وهذه تقتضي توحيد الألوهية، وهو توحيد الله بأفعاله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وكذلك ما تضمنته تلك الأسماء من صفات كمال من الثناء عليه، ورحمته بخلقه، وانقطاع الملك إلا له جل في علاه لاتصال المملكة بمالكها كل هذا يقتضي الاعتراف بربوبيته واستحقاقه للعبادة[6].

وفي الآية دلالة اقتضاء على قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فالملك ذلك اليوم يحصل مع قدرته سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى على الإحياء والبعث والنشر والحشر[7].

(١) ينظر: التفسير الكبير١/١٩٢، ١/٢١٦، تفسير غرائب القرآن١/١٠٠.

(٢) ينظر: جواهر القرآن١/٦٨، التفسير الكبير١/١٩، ١/١٤٤، تفسير البحر المحيط١/١٣٩، تفسير ابن عرفة١/٩٨.
ودلالة الإشارة هي: دلالة اللفظ على المعنى الذي لم يسق له الكلام. ينظر: أصول السرخسي١/١٠٨، كشف الأسرار١/١٠٨.

(٣) ينظر: اللباب في علوم الكتاب١٦/٤.

(٤) دلالة الاقتضاء: هي ما لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقًا به ولكنه ضرورة لصدق المتكلم أو ليوجد الملفوظ به شرعًا أو عقلًا، ينظر: المستصفى/٢٣٦.

(٥) وقد ورد بهذا اللفظ وبلفظ الملك والمليك، كما في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ﴾ [آل عمران: ٢٦]. و قوله: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ [القمر: ٥٥].

(٦) ينظر: تفسير السلمي١/٣٦، الكشاف١/٥٥، التفسير الكبير١/١٤٥، روح البيان١/٥.

(٧) ينظر: التفسير الكبير١/١٩٥، لباب التأويل١/٢١.

المطلب الخامس

التطبيقات الأصولية في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى:

هذه الآية من أعظم الأدلة على القاعدة الأصولية المقتضية بأن الحاكم هو الله[1]؛ فكل الأحكام الكونية والشرعية بيده سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ولما كانت العبادة حقه المحض؛ فكذلك الحكم الشرعي حقه المحض، و ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ تقتضي أن يكون الدين ما شرعه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، والحلال ما أحله، والواجب ما أوجبه، والحرام ما حرمه.

والنصوص في هذا كثيرة منها قوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [الأنعام: ٥٧]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِۦ﴾ [الرعد: ٤١].

يقول الرازي: "وأما قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فاعلم أن العبادة عبارة عن الإتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر، فما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلهًا واحدًا قادرًا على مقدورات لا نهاية لها، عالمًا بمعلومات لا نهاية لها، غنيًا عن كل الحاجات، فإنه أمر عباده ببعض الأشياء، ونهاهم عن بعضها، وأنه يجب على الخلائق طاعته، والانقياد لتكاليفه؛ فإنه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾"[2].

المسألة الثانية:

اشتملت هذه الآية على جميع التكاليف الشرعية من أوامر ونواهي، وكل ما صنف

(١) ينظر: الإحكام للآمدي١/١١٩، المختصر/٥٥، قواعد الأصول ومعاقد الفصول/١، التوضيح في حل غوامض التنقيح٢/٢٥٣، البحر المحيط١/١٠٣، التقرير والتحبير ٢/١١٩، تيسير التحرير٢/١٥٠، التحبير ٢/٧٢٩، شرح الكوكب المنير١/٣٠٤.

(٢) التفسير الكبير١/١٩.

في الفقه من مسائل، وسواءً كان في هذه الشريعة أو من الشرائع السابقة التي أنزلها الله على الأنبياء المتقدمين؛ فهذه الآية كالبحر المحيط لما اشتملت عليه من المسائل التي لا تصل العقول إلا إلى القليل منها[١]، فاشتملت على العبادات اشتمالاً إجماليًا، أما بخصوص كل عبادة وتفاصيلها فلها أدلتها الأخرى[٢].

المسألة الثالثة:

في الآية فعل أمر مضمر تقديره قولوا: إياك نعبد؛ والذي يدل على ذلك سياق الآيات المتضمن لأوامر سابقة، والتعليم منه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لعباده؛ حيث ابتدأت بالبسملة التي قدر فيه مضمر محذوف، وهو إما اسم أو فعل وهو الأرجح، تقديره (ابدأ باسم الله) كما سبق، ثم إن الحمد مصدر ناب عن فعله، وتقديره أحمدوا الله[٣]، كما أن كلمة (إيا) ضمير لا يكون إلا في موضع نصب مما يعني وجود مضمر تقديره قولوا: إياك[٤].

المسألة الرابعة:

المفهوم من قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ أنه لا يعبد إلا إياه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، ولا يستعان إلا به سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، وهذا النوع من المفاهيم يسمى عند الأصوليين مفهوم الحصر، وهو أحد أقسام مفهوم المخالفة[٥]، ومعناه: إثبات المذكور، ونفي غيره[٦]، وله أدوات تفيد الحصر منها: تقديم المعمول، كتقديم الجار والمجرور، والظرف، وتقديم

(١) ينظر: التفسير الكبير١/٢٠.

(٢) ينظر: حاشية القونوي١/٥٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري١/٦١، أحكام القرآن للجصاص١/٦، التفسير الكبير١/٩٠، التسهيل لعلوم التنزيل١/٣٢، اللباب في علوم الكتاب١/١١٨، الإتقان في علوم القرآن١/١٠٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري١/٦١، تفسير الثعلبي١/١١٧.

(٥) مفهوم المخالفة: هو الاستدلال بنفس الحكم فيما عدا المذكور، وله أنواع عدة في بعضها خلاف مثل: مفهوم الصفة، ومفهوم الزمان، ومفهوم المكان، ومفهوم الشرط، ومفهوم الغاية، وللعمل به شروط ذكرها الأصوليون. ينظر: المحصول٣/١٤، روضة الناظر/٢٦٤، الإحكام للآمدي٣/ ٧٨، إجابة السائل١/٢٥٢.

(٦) ينظر: رفع الحاجب٤/٢٥.

المفعول، كما في: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ ومفهوم الحصر محل خلاف اعتبره أكثر الأصوليين وأنكره بعضهم [١]، واعتبروا فهم الحصر في الآية من أدلة خارجية لا من نفس اللفظ؛ بدليل عدم اطراد هذه القاعدة في بقية الآيات، ومن الأدلة على أن إفادة تقديم المعمول في هذه الآية ليس هو السبب في إفادة الحصر أن قائليه أي المؤمنين لا يعبدون إلا الله[٢]، والذي يظهر أنه مفيد للحصر في هذه الآية بدليل أنه لو قال: نعبدك؛ لما فهم نفي العبادة عن غيره كما في قوله: إياك نعبد؛ إذ أفاد أنهم يعبدونه وحده[٣]، أما في النصوص الأخرى فقد يكون للقرائن أثرًا في إفادة الحصر.

كما أن لتقديم المعمول فوائد أخر، فهو أسلوب عربي يدل على أهمية المقدم؛ فلا يتقدم ذكر العبد والعبادة على المعبود[٤]، وهذا يؤكد ما يقرره الأصوليون دومًا من كون القرآن عربي، وأساليبه عربية[٥].

المسألة الخامسة:

نبه المفسرون في هذه الآية إلى الالتفات في الخطاب القرآني من الغيبة في الآيات السابقة إلى الخطاب والحضور في هذه الآية، وهذا الأسلوب متبع في القرآن في آيات أخرى، فقد جاء في سورة يونس قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [يونس: ٢٢]، وهذا بأسلوب الخطاب، ثم انتقل لأسلوب الغيبة بقوله: ﴿وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا۟ بِهَا﴾ [يونس: ٢٢]، ولهذا الأسلوب فوائد متعددة منها مناسبة المقام؛ ففي سورة

(١) ينظر: رفع الحاجب٤/٢٣، الكوكب الدري ١/٤٢٧، شرح مختصر الروضة٢/٧٥٤، البحر المحيط ٣/١٣٩، التحبير٦/٢٩٦٧، شرح الكوكب المنير٣/٥٢١، غاية الوصول١/٦٥، حاشية العطار١/٣٢٩.
ويعتبر مفهوم الحصر من مفاهيم المخالفة الأقل قوة، وتظهر أثر القوة في الترجيح عند التعارض.
ينظر: التحبير٦/٢٩٦٨، شرح الكوكب المنير٣/٥٢٤.

(٢) ينظر: غاية الوصول ١/٦٥، حاشية العطار١/٣٣٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير١/٢٠٠، أضواء البيان١/٧.

(٤) ينظر: الإكسير/١٨٩، تفسير القرطبي١/١٤٥، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي١/٢٣٣.

(٥) ينظر: الرسالة /١٤٨، قواطع الأدلة ١/٢٨٠، المستصفى /٨٤، روضة الناظر /١٧٤، رفع الحاجب ١/٤٠٤، شرح مختصر الروضة ١/٤٩٦، ٢/٣٦، الموافقات ١/٤٤، البحر المحيط ٢/١٩١، التحبير ٣/١٤١٨، شرح الكوكب المنير ٢/١٥٨.

الفاتحة كان المقام في البداية مقام ثناء، فناسبه أسلوب الغيبة، وانتقل إلى الدعاء في هذه الآية فناسبه الحضور والخطاب، كما أن الدعاء يناسبه المشافهة، وهذا ثابت في سائر أدعية الأنبياء التي نقلت إلينا[١].

وأشار الأصوليون لمثل هذا الأسلوب، ومنهم الشاطبي، وهذا في معرض حديثه عن المعاني التبعية للنصوص، والتي تشتمل على آداب شرعية معتبرة في الشريعة، ومن هذه المعاني الالتفات الذي ينبئ في القرآن عن أدب الإقبال من الغيبة إلى الحضور بالنسبة للعبد إذا كان مقتضى الحال يستدعيه[٢]، والقرآن جاء موافقًا لأساليب اللغة، ومن عادة العرب التفنن في الأساليب، ومنها أسلوب الالتفات[٣]، فيجوز تفسير القرآن على مقتضى اللغة[٤].

المسألة السادسة:

في هذه الآية قدّمت العبادة على الاستعانة، مع أن الاستعانة قد تكون قبل العبادة، وهذا يُلزم من يجعل الاستطاعة قبل الفعل، وله نظائر في القرآن كقوله تعالى: ﴿ٱسۡتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصۡبِرُوٓاْ﴾ [الأعراف: ١٢٨]، ولكن لما كانت الاستعانة تأتي مع الفعل فلا فرق في التقديم والتأخير، فالعمل لا يقوم إلا بعون الله، والمعان على العبادة لا يكون إلا عابدًا؛ فكل واحد مرتبط بالآخر، فلم يكن أحدهما أولى بالتقديم، وقد يقال: إن الاستعانة نوع تعبد فكأنه ذكر جملة العبادة أولًا، ثم ذكر ما هو من تفاصيلها[٥]، ولذا قيل: طلب المعونة عبادة خاصة، وإياك نعبد عامة، والعام مقدم على الخاص[٦].

(١) ينظر: تفسير السمرقندي١/٤٣، زاد المسير١/١٤، التفسير الكبير١/٢٠٣، تفسير القرطبي١/١٤٥، اللباب في علوم الكتاب١/١٩٨.

(٢) ينظر: الموافقات٢/١٠٥.

(٣) ينظر: حاشية القونوي على تفسير البيضاوي١/٢٢٥.

(٤) ينظر: المسودة/١٥٨، شرح الكوكب المنير٢/١٥٨.

(٥) ينظر: الهداية إلى بلوغ النهاية١/١٠٧و٤/٢٥٠١، تفسير السمعاني١/٣٧، تفسير البغوي١/٤١.

(٦) ينظر: تفسير ابن عرفة١/١٠٢، تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن /٣٩. وينظر توجيهات أخرى في: روح المعاني١/٨٨.

ويجعل الأصوليون هذا من باب تقديم الوسيلة على الحاجة[١]، ومن تقديم السبب على المسبب، فالعبادة سبقت حصول الإعانة فكان تقديمها أجدر بتحصيل المقصود[٢].

المسألة السابعة:

في هذه الآية نبه المفسرون على تكرر لفظ (إياك)، وهذا من تشابه الكلمات في آية واحدة، مع أن المخبر عنه واحد؛ فالمعبود هو المستعان سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ، ولم يقتصر على ذكر أحد المفعولين، كما في قوله: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ﴾ [الضحى: ٣]، ولهم في دفع وجود التشابه عدة أوجه:

أولًا: أن الكاف التي مع (إيا) هي الكاف التي كانت ستتصل بالفعل فيما لو تأخر الفعل، وحظها أن تعاد مع الفعل في كل مرة تتصل بها إذا اتصلت بفعل آخر، كما لو قلنا: اللهم إنا نعبدك ونستعينك ونحمدك ونشكرك، وهو أفصح من قولنا: اللهم إنا نعبدك ونستعين ونحمد ونشكر؛ فإذا قدمت كتابة اسم المخاطب قبل الفعل موصولة بـ (إيا) كان الأفصح إعادتها مع كل فعل[٣].

ثانيًا: أن إعادتها فيها معنى التوكيد، كما يقال: المال بين زيد وبين عمرو؛ فإعادة (بين) للتوكيد[٤].

ثالثًا: للتكرار مبرر وهو اختلاف الفعلين؛ فأحدهما عبادة والآخر استعانة[٥].

رابعًا: أن الاستعانة هي نوع تعبد كما سبق؛ فكأنه ذكر جملة العبادة، ثم ذكر ما هو من تفاصيلها[٦].

(١) ينظر: تفسير البيضاوي١/٦٨، شرح مختصر الروضة١/٧٥، التسهيل لعلوم التنزيل١/٣٣.
(٢) ينظر: الإحكام لابن حزم٨/٥٦٣، قواطع الأدلة٢/٢٧٢، الإكسير/٢٤٦.
(٣) ينظر: تفسير الطبري١/٧١.
(٤) ينظر: معاني القرآن١/٦٥، الهداية إلى بلوغ النهاية ١/١٠٨، البرهان في علوم القرآن٣/١١.
(٥) ينظر: الإكسير/٢٦٩، الهداية إلى بلوغ النهاية١/١٠٧.
(٦) ينظر: تفسير السمعاني١/٣٧.

خامسًا: أن العرب تتكلم بمثل هذا الأسلوب الذي يضفي تفخيمًا وتعظيمًا وتجزيلا[1].

المسألة الثامنة:

قسم المفسرون عند تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ المعونة إلى قسمين: معونة ضرورية، ومعونة غير ضرورية، والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونها، كقدرة الفاعل على الفعل الذي أراده، وتصوره؛ إذ توجه النفس إلى المجهول محال، وحصول الآلة كالقلم للكاتب، وعند استجماعها يمكن أن يوصف المكلف بالاستطاعة، وهي أخص من القدرة؛ إذ الاستطاعة عبارة عن مجموع القدرة والآلات والتصور والأسباب وتوفر الشروط وانتفاء الموانع.

أما المعونة غير الضرورية فهي تحصيل ما يتيسر به الفعل، ويسهله، كالراحلة للسفر للقادر على المشي، وهي ما يشير له الفقهاء بالقدرة الممكنة، كالزاد والراحلة في الحج[2].

وإذا كانت الاستعانة هي الاعتماد على الله في جلب المنافع ودفع المضار، مع الثقة به في ذلك، والعبد محتاج إلى عون الله في كل وقت، وفي امتثال الأوامر واجتناب النواهي، والتي هي في حدود طاقته وقدرته وممكنة منه في الأصل، فهو لا يطلب العون على مستحيل؛ لأنه لم يكلف به أصلًا؛ فإن هذا مما اعتنى به الأصوليون بقواعد عدة؛ فمنعوا من تكليف ما لا يطاق للعجز عنه، كتكليف الإنسان الطيران ونحوه، فهذا غير واقع في الشريعة[3].

(١) ينظر: تفسير السمعاني١/٣٧، وهناك أوجه أخرى أيضًا، ينظر: التفسير الكبير ١/٢٠٤-٢٠٥، تفسير القرطبي١/١٤٦.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي ١/٦٧، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ١/٢٣١ وما بعدها، روح المعاني ١/٨٧، تفسير التحرير والتنوير ١/١٨٤.

(٣) ينظر: أصول السرخسي ٢/٣٤٠، المنخول /١٢٢، الإحكام للآمدي ١/١٨٠، المسودة /٧١، كشف الأسرار١/٢٨٢، التوضيح١/٣٦٧.

وأثبتوا أهلية للأداء وأهلية للوجوب[١]، وبينوا شروط التكليف التي تعود إلى الفاعل؛ فالمكلف هو البالغ العاقل الفاهم للخطاب[٢]، وأثبتوا وجوب ما لا يتم الواجب إلا به إذا كان مقدورًا[٣]، وغير ذلك من قواعد التكليف.

المسألة التاسعة:

في هذه الآية حرف من حروف المعاني وهو (الواو)، وهو من حروف العطف، وتُشرك في اللفظ والمعنى، وهي لمطلق الجمع، وهذا من أرجح معانيها، وقد تكون للحال وللقسم[٤].

المطلب السادس

التطبيقات الأصولية في قوله تعالى: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ﴾

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى:

في هذه الآية لفظ على صيغة (افعل) وهو ﴿ ٱهۡدِنَا ﴾، ومع ذلك فهو ليس للأمر بل للدعاء، وصيغة الأمر والدعاء واحدة، إذ تتضمن كل منهما الطلب؛ إلا أنه وجدت القرائن التي تدل على ذلك؛ فالرتب تختلف؛ فالأمر يكون من الأعلى للأدنى، والدعاء من الأدنى للأعلى[٥].

ويؤكد كونه للدعاء ما ورد في الحديث القدسي، و فيه قول رسول الله ﷺ: «قال

(١) ينظر: أصول السرخسي٢/٣٣٣و٣٤٠، التوضيح٢/٣٦٣.

(٢) ينظر: قواطع الأدلة ٢/٣٧٣، الإحكام للآمدي ١/١٩٩، مجموع الفتاوى ١٠/٤٣٠، شرح الكوكب المنير ١/٣٩٩.

(٣) ينظر: المحصول١/٢٧٥، الإحكام للآمدي١/١٥٣، المسودة/٥٤.

(٤) ينظر: أصول الشاشي١/١٨٩، اللمع١/٦٤، المنخول/٨٣.

(٥) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ١/٣٣، تفسير القرطبي ١/١٤٧، تفسير البيضاوي ١/٧٢، المحرر الوجيز ١/٧٣، حاشية القونوي ١/٢٤٦.

الله تعالى: قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين....فإذا قال: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ ﴾، قال: هذا لعبدي ولعبدي ما سأل»[(١)].

ووجه الدلالة في الحديث أن الله سمى قول العبد في الصلاة (اهدنا الصراط المستقيم) مسألة.

وكذلك أنه شرع التأمين في ختام الفاتحة لما تضمنته من الدعاء[(٢)].

وهذا ما عناه الأصوليون في تعريفهم للأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء[(٣)]، كما نبهوا لكون صيغة (افعل) ترد لغير الوجوب؛ فهي تستعمل للدعاء، ومثّلوا بهذه الآية[(٤)].

ومع كون ﴿ ٱهۡدِنَا ﴾ في السورة دعاء بطلب الهداية، وهو إرشاد عام للمؤمنين، والنبي ﷺ داخل في ذلك؛ فالله إذا خاطب في القرآن بخطاب عام للأمة من أمر ونهي أو إرشاد كان النبي ﷺ مشمولًا بالخطاب؛ لأنه فرد من الأمة، وهذا ما تقتضيه اللغة[(٥)].

والمفسرون اعتبروه أمرًا من الله لرسوله عَلَيۡهِ ٱلصَّلَاةُ وَٱلسَّلَامُ أن يدعو به، وأن يجعله سنة للمؤمنين، وتنبيهًا على ضرورة التضرع والابتهال إلى الله، وهو من جملة الأوامر التي تضمنتها السورة [(٦)].

(١) الحديث أخرجه مسلم في صحيحه برقم (٣٩٥) كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ١/٢٩٦.

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ١/٣٤.

(٣) ينظر: المحصول ١/٣١٧، روضة الناظر/١٨٩.

(٤) ينظر: المنخول/١٣٢.

(٥) ينظر: البرهان ١/٢٤٩، قواطع الأدلة ١/٢٧٧.

(٦) ينظر: تفسير ابن زمنين ١/١١٩، جواهر القرآن ١/٦٩.

المسألة الثانية:

تضمنت هذه الآية ألفاظًا استعملت في حقيقتها وأخرى في غير الحقيقة؛ فالهداية تستعمل حقيقة في الدلالة على الخير[١]، وقيل في معناها: أنها الدلالة بلطف ليصل العبد بها إلى مبتغاه من حيث لا يعلم[٢]، ووصفت الدلالة باللطف لأنها تستعمل في الخير.

وقد تستعمل مجازًا في غير ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱهۡدُوهُمۡ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلۡجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣]، فالهداية هنا من قبيل التهكم؛ إذ استعملت في الدلالة على السوق إلى الشر[٣].

وترد الهداية ومشتقاتها في القرآن لعدة معانٍ، فمن استعمالها في الدلالة والإرشاد قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾ [الإنسان: ٣]، وقوله: ﴿وَهَدَيۡنَٰهُ ٱلنَّجۡدَيۡنِ﴾ [البلد: ١٠]، وترد للتعبير عن القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤۡمِنُوٓاْ إِذۡ جَآءَهُمُ ٱلۡهُدَىٰٓ﴾ [الإسراء: ٩٤][٤]، وترد للتعبير عن التوحيد، كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ﴾ [التوبة: ٣٣]، وترد للتعبير عن السنة كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وغير ذلك من المعاني[٥]، وقد رجّح جمع من المفسرين أن المقصود بـ ﴿ٱهۡدِنَا﴾ في الفاتحة هو الثبات، وليس مجرد الدلالة على الخير، والذي دفعهم لهذا أن الداعي بهذه الآية على قدر من الهداية؛ فيكون دعاؤه لطلب الثبات، وللمزيد منها[٦].

ولفظ ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ من سرط الطعام إذا ابتلعه، ويستعمل في الطريق وهو حقيقة

(١) ينظر: تهذيب اللغة٦/٢٠٦، مقاييس اللغة/١٠٢٧، المصباح المنير/٣٢٧ مادة (هدي).

(٢) ينظر: لباب التأويل١/٢٧، البحر المديد١/٩، حاشية القونوي/٢٣٥.

(٣) ينظر: البحر المديد١/٩، حاشية القونوي/٢٣٦.

(٤) عرف كون المقصود بالهدى هو القرآن سياق الآيات قبله.

(٥) ينظر: تفسير السلمي١/٣٨-٤٠، تفسير السمعاني١/٣٨.

(٦) ينظر: التسهيل لمعاني التنزيل١/٣٣، معاني القرآن١/٦٦، أحكام القرآن للجصاص١/٢٧، نزهة الأعين النواظر/٦٣٠.

فيه؛ وذلك لأن الطريق السهل أو الواضح كأنه يبتلع سالكيه [١]، ويستعمل في القرآن على حقيقته، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ﴾ [الأعراف: ٨٦]، وقوله تعالى: ﴿مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣]، ويستعمل مجازًا في الطريق المعنوي، كالدين أو الإسلام [٢]، كما في استعماله في هذه السورة، وكذلك في مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، والعرب تستعير الصراط في كل عمل وقول وُصف باستقامة أو اعوجاج [٣]، والقاعدة عند الأصوليين إذا تعارضت الحقيقة والمجاز قدمت الحقيقة إلا إذا وجدت القرينة الصارفة [٤].

والأصوليون يثبتون وجود المجاز في القرآن [٥]، مع ما تقرر عند أهل السنة من عدم القول به في الغيبيات، أو استغلاله في تأويل الصفات.

المسألة الثالثة:

سؤال الهداية هو من طلب المعونة المشمول بقوله تعالى: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلا أن طلب الإعانة عام في كل أمر ديني أو دنيوي، أما طلب الهداية فهو من قبيل المعونة في أمر الدين، فهو تخصيص بعد تعميم، وبيان لنوع المعونة المطلوبة [٦].

المسألة الرابعة:

﴿الصِّرَاطَ﴾ فيها قراءات مختلفة؛ فتقرأ (السراط) بالسين و(الزراط) بالزاي، وهي لغات مختلفة، والقرآن أنزل على عدة لغات، وأكثر القراء على قراءتها بالصاد،

(١) ينظر: الغريب في مفردات القرآن١/٢٣٠، المصباح المنير/١٤٤.

(٢) ينظر: التسهيل لعلوم التنزيل ١/٣٤، مجاز القرآن ١/١٥، نزهة الأعين النواظر /٣٨٥، الاعتصام ١/١٣٤.

(٣) ينظر: تفسير الطبري١/٧٤.

(٤) ينظر: المستصفى/١٩٠، كشف الأسرار٢/٦٠، شرح الكوكب المنير١/١٩٥.

(٥) ينظر: اللمع/٧، قواطع الأدلة١/٢٦٧، المستصفى/٨٤، المحصول لابن العربي١/٣١.

(٦) ينظر: حاشية القونوي١/٢٣٥، روح البيان١/١١.

وكل ذلك جائز لأن مخرج السين والصاد واحد، ومخرج الزاي قريب منهما، وهي قراءات معروفة وليست شاذة[١].

المطلب السابع

التطبيقات الأصولية في قوله تعالى:

﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم غَيرِ ٱلمَغضُوبِ عَلَيهِم وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾

وفيه تسع مسائل:

المسألة الأولى:

لفظ ﴿صِرَٰطَ﴾ في هذه الآية بدل من ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ في الآية السابقة، وكأن المعنى: اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم، والبدل في حكم تكرار العامل للتوكيد، وعلة ورود البدل في الجملة هو التفسير للجملة المبدل عنها؛ فالصراط في الآية الأولى مجمل، وفي الثانية مفصل؛ إذ بين أنه صراط الذين أنعم عليهم، تنبيهًا على أن الصراط المستقيم هو صراطهم[٢]، والذي يؤكد أن لفظ ﴿صِرَٰطَ﴾ بدل من ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ أن الاسم إذا كان مكررًا معرفًا فالمقصود بالاسم الثاني هو الأول؛ إذ يدل على المعهود؛ فالصراط الأول معرف بالألف واللام، وفي الثانية معرف بالإضافة، فكان الصراط الذي نسأل الله هدايته هو صراط من أنعم الله عليهم، والمنعم عليهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي الإيمان وبين السلامة من الغضب والضلال[٣].

المسألة الثانية:

اعتبر تكرر لفظ ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾ في هذه الآية مع وروده في الآية السابقة من التشابه الواقع في القرآن، وسبب التكرار الوارد هنا يقارب من سبب التكرار في قوله تعالى:

(١) ينظر: تفسير السمرقندي ١/٤٣، حجة القراءات ١/٨٠، الحجة في القراءات السبع /٦٢، تفسير القرطبي ١/١٤٨. تفسير الثعلبي ١/١١٩، تفسير البغوي ١/٤١، حاشية القونوي على تفسير البيضاوي ١/٢٤٨.

(٢) ينظر: تفسير الثعلبي١/١٢١، الكشاف١/٥٨، التفسير الكبير١/٢٠٧، الإكسير/ ٢٤٢-٢٤٣.

(٣) ينظر: تفسير القرطبي١/١٤٨، تفسير البيضاوي١/٧٦.

﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، ذلك أن الصراط هو المكان المهيأ للسلوك؛ فذكر في الأول المكان، ولم يذكر السالكين؛ فأعاده مع ذكرهم[١].

المسألة الثالثة:

الاسم الموصول ﴿ٱلَّذِينَ﴾ من صيغ العموم عند الأصوليين[٢]، وقد مثلوا على عموم (الذين) بقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ﴾[٣]، ولذا شمل كل من سلك الصراط المستقيم من أهل لا إله إلا الله، من الأنبياء، والأولياء، والصديقين، والصالحين، والصحابة، وجميع المؤمنين، الذين أنعم الله عليهم بالهداية والتوحيد والتوفيق، والذين جاء ذكرهم في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنعَمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقٗا﴾ [النساء: ٦٩][٤].

المسألة الرابعة:

لم تحدد ماهية الإنعام الواردة في الآية في قوله تعالى: ﴿أَنعَمۡتَ﴾، فهي مطلقة فيه لتشمل كل إنعام، وحذفُ المنعَم به وعدم ذكره لإرادة التعميم من باب تقليل اللفظ وتكثير المعنى[٥]، فكل ما يصل إلى الخلق من النفع ودفع الضرر فهو من الله، وجميع النعم من الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ في الحقيقة حتى ولو كانت في الظاهر أنها من إنعام الخلق؛ لأن الله هو من يخلق داعية الإنعام في قلب المنعِم، فيجري النعمة على يده، وأعظم النعم على الإطلاق نعمة الإيمان، فكل اهتداء وطاعة وعبادة هي من إنعام المولى على عباده[٦].

(١) ينظر: أسرار التكرار في القرآن/٢٠.

(٢) ينظر: العقد المنظوم في الخصوص والعموم١/٣٦٩، البحر المحيط٢/٢٤٧، التحبير٥/٢٣٥٠، شرح الكوكب المنير٣/١٢٣.

(٣) ينظر: شرح مختصر الروضة٢/٤٦٦.

(٤) ينظر: معاني القرآن ١/٦٨، تفسير الثعلبي١/١٢٢، الهداية إلى بلوغ النهاية ١/١٢٢، النكت والعيون ١/٥٩، تفسير السمعاني ١/٣٩، البرهان في علوم القرآن ١/١٥٦، أضواء البيان١/٨.

(٥) ينظر: الكشاف ١/٥٨، نظم الدرر١/١٨.

(٦) ينظر: تفسير الطبري١/٧٦، التفسير الكبير١/٢٠٨ وما بعدها، مدارج السالكين١/١٣.

المسألة الخامسة:

الآية تضمنت حرفًا من حروف المعاني، وهو (على) في قوله تعالى: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ وهو حرف عند الأكثرين، إلا إذا جُرَّ بمن، أو كان في نحو: هون الله عليك، ومعناها الاستعلاء حقيقة أو مجازًا، وترد لمعان أخرى؛ فقد تكون بمعنى (عن) أو (الباء) أو (في) أو (من)، وتكون للمصاحبة وللتعليل، وتكون زائدة[١].

و﴿عَلَيْهِمْ﴾ هنا ليست مكررة مع ورودها مرتين في الآية؛ لأن كل واحد منهما يتصل بفعل مختلف، وهما الإنعام، والغضب، وكل منهما يقتضيه، فلا تكرار ولا تشابه[٢].

المسألة السادسة:

من القراءات الشاذة قراءة (غيرَ) الواردة في الآية بالنصب عند بعضهم باعتبارها استثناء للمغضوب عليهم من معاني صفة الذين أنعم عليهم؛ فيكون المعنى اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم إلا المغضوب عليهم الذين لم تنعم عليهم في أديانهم فلا تجعلنا منهم[٣].

والقراءة الصحيحة المتواترة بخفض الراء في (غيرِ) تفسيرها على وجهين: إما أن تفيد معنى صفة المنعم عليهم كونهم غير مغضوب عليهم ولا ضالين، أو على نية تكرار الصراط الذي خفض الذين؛ فكان التقدير: صراط الذين أنعمت عليهم صراط غير المغضوب عليهم[٤].

وعلى فرض صحة القراءة فإن الاستثناء هنا هو استثناء من غير الجنس؛ لأنه استثنى المغضوب عليهم ممن أنعم الله عليهم، وليسوا في معناهم من شيء[٥].

(١) ينظر: قواطع الأدلة١/٤٥، تفسير البحر المحيط١/١٤٥، فتاوى السبكي١/١١.

(٢) ينظر: أسرار التكرار١/٢١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري١/٧٨.

(٤) ينظر: تفسير الطبري١/٧٧، تفسير ابن زمنين١/١١٩.

(٥) ينظر: التبيان في إعراب القرآن١/١٠، المحرر الوجيز١/٧٦.

ومما يضعف هذا التفسير لمعنى (غير) بالنصب عطف الضالين؛ لأنه جاء مع نفي، ولا يعطف بالنفي إلا على نفي، ولذا قال بعض أهل اللغة: لم نجد في شيء من كلام العرب استثناءً يُعطف عليه بجحد، وإنما وجدناهم يعطفون على الاستثناء بالاستثناء، وبالجحد على الجحد؛ فيقولون في الاستثناء: ما قام إلا أباك وأخاك، وفي الجحد: ما قام أخوك ولا أبوك، وأما قام القوم إلا أباك ولا أخاك، فلم نجده في كلام العرب، ولما كان القرآن جاء بأفصح لسان العرب علمنا أن قوله ولا الضالين معطوف على غير المغضوب عليهم، بمعنى النفي لا الاستثناء(١).

وهذا ما سبق تقريره من كون تفسير القرآن عند الأصوليين يكون على وفق اللغة، و(غير) عندهم معدودة في أدوات الاستثناء ضمن حديثهم عن التخصيص بالاستثناء، إلا أنها في هذا الموضع من الآية قد وقعت صفة؛ لأن الذين أنعمت عليهم في معنى النكرة؛ إذ هو غير مقصور على معين(٢).

المسألة السابعة:

بيان المراد من المغضوب عليهم والضالين جاء في الكتاب والسنة؛ فقد مال أكثر المفسرين إلى أن المغضوب عليهم هم اليهود، والضالين هم النصارى، ونقل بعضهم الاتفاق على هذا (٣)، مستدلين بقوله تعالى عن اليهود: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٦٠]، وقوله عنهم: ﴿فَبَآءُو بِغَضَبٍ عَلَىٰ غَضَبٍ﴾ [البقرة: ٩٠]، وقوله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى في شأن النصارى: ﴿قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة: ٧٧].

(١) ينظر: تفسير الطبري١/٧٨-٧٩.

(٢) ينظر: كشف الأسرار٢/٢٨٦، البحر المحيط٢/٥٢.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١/٧٩، تفسير ابن أبي حاتم ١/٣١، تفسير السمرقندي ١/٤٤، تفسير الثعلبي ١/١٢٤، النكت والعيون ١/٦٠.

وبما جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ قال: «أن المغضوب عليهم هم اليهود، وأن الضالين النصارى»[١].

المسألة الثامنة:

استنتج المفسرون من هذه الآية دلالات عدة، منها دلالتها على أن الرسل بُعثوا ليهدوا إلى الصراط المستقيم؛ فكلهم ممن أنعم الله عليهم [٢]، ودلالتها بالالتزام على ثبوت الرسالة والنبوة؛ لأن انقسام الناس لهذه الطوائف إنما أوجبه ثبوت الرسالة[٣]، ومنها الاستدلال على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله عنه؛ لأنه ممن شملهم بيان المنعم عليهم في الآية الأخرى، وهو على رأس الصديقين[٤].

المسألة التاسعة:

هذه الآية تعتبر أحد الأدلة على أن شرع من قبلنا شرع لنا، بشرط ثبوته في شريعتنا، وعدم نسخه، فقد أضيف الصراط إلى(الذين أنعمت عليهم) والأنبياء السابقين ممن أنعم عليهم[٥]، والاحتجاج بشرائع السابقين ثابت بنصوص أخرى كما في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: ٩٠]، وقوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّنِي هَدَىٰنِي رَبِّيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ دِينٗا قِيَمٗا مِّلَّةَ إِبۡرَٰهِيمَ حَنِيفٗاۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١].

---

(١) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده برقم (١٩٤٠٠) من حديث عدي بن حاتم ٣٧٨/٤، وابن حبان في صحيحه برقم (٦٢٤٦) كتاب التاريخ، ذكر البيان أن أهل الكتاب هم الذين ضلوا أو غضب الله عليهم ١٣٩/١٤، والترمذي في سننه برقم (٢٩٥٣) كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب: ومن سوره فاتحة الكتاب ٢٠٢/٥، وقال عنه: حديث حسن غريب.

(٢) ينظر: تفسير السمرقندي١/٤٣-٤٤، تفسير البغوي١/٤١.

(٣) ينظر: مدارج السالكين١/١٢.

(٤) ينظر: حاشية القونوي١/٢٣٥.

(٥) ينظر: القواعد الحسان في تفسير القرآن١/١٧.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإنه بعد أن يسّر المولى إتمام هذا البحث؛ فإنه تحسن الإشارة إلى أهم نتائجه المستفادة منه، والتي يمكن تلخيصها فيما يأتي:

أولًا: أهمية العناية بالقرآن الكريم في جميع العلوم الشرعية، وتبرز قيمة البحث في الربط بين علم أصول الفقه والنص الشرعي من جهة، وبين علم أصول الفقه وعلم التفسير من جهة أخرى.

ثانيًا: التطبيقات الأصولية يراد بها إعمال القواعد الأصولية في مجال معين، ولها أهمية كبيرة تبرز في الإعانة على فهم النص الشرعي، وإدراك الثمرة العملية لعلم أصول الفقه، وتنمية الملكة الأصولية المتمثلة في القدرة على التأصيل للمسائل، وغير ذلك من الفوائد المُسطّرة في البحث.

ثالثًا: تضمن البحث عددًا من القواعد الأصولية التي ارتبط بها تفسير سورة الفاتحة والتي تمثلت في (٣٦) مسألة فرعية، ومن تلك القواعد:

١. أن الحاكم هو الله، وذلك بدليل قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ فلما كانت العبادة المحضة حقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى؛ فالحكم الشرعي كذلك.

٢. البسملة آية مستقلة ترد للفصل بين السور، وفي كونها من الفاتحة خلاف.

٣. القرآن المصدر الأول للأحكام الشرعية، ولو بشكل غير مباشر كما في مشروعية البسملة قبل البدء بالأعمال، ودلالته الإجمالية على جميع التكاليف من أوامر ونواه، كما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾.

٤. القرآن يصدق على ما كانت قراءته قراءة متواترة، وأما القراءات الشاذة فلا تسمى قرآنًا، وإن كانت حجة في مجال الأحكام، وقد وردت عدة قراءات في ألفاظ سورة الفاتحة تم التعرض لها في البحث مع بيان مدلولها اللغوي، كما في قراءات: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾، والقراءات الواردة في ﴿مَٰلِكِ﴾، و ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾، و ﴿غَيۡرِ﴾.

٥. في القرآن المحكم الواضح، والمتشابه الذي قد يحتاج معناه لتفسير، وظهر هذا من خلال التكرار في بعض ألفاظ السورة، كما في التكرار بين قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ والبسملة، وتكرار لفظ (إياك) في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، وتكرار لفظ ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾.

٦. يجوز ورود الخاص بعد العام للتأكيد على معناه، وظهر ذلك في وصف الله بأنه ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ بعد قوله: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾، وفيما يتعلق بقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، وسؤال الهداية في قوله: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾ بعد سؤال الاستعانة في قوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾.

٧. القرآن يُفسّر بعضه بعضًا، كما يُفسر بالسنة، وظهر ذلك في تفسير: ﴿يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾، وبيان المقصود بالمغضوب عليهم والضالين.

٨. في السورة دلالة على إضمار أفعال تقديرها: قولوا، وذلك قبل: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾، وقبل: ﴿ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾، وقبل: ﴿إِيَّاكَ نَعۡبُدُ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ﴾، وقبل: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ﴾.

٩. هناك عدد من حروف المعاني الواردة في السورة، وقد اعتنى المفسرون والأصوليون بتفسيرها، كما في حرف الباء، وحرف اللام، وحرف الواو، وعلى.

١٠. شرع من قبلنا شرع لنا، ظهر ذلك في مواضع، كمشروعية البسملة،

ومشروعية الحمد، ويمكن أن يستدل للدليل الكلي بقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنعَمتَ عَلَيهِم﴾.

١١. الدلالات غير المنظومة في تفسير الفاتحة كثيرة وواسعة، وجرى التمثيل لبعضها.

١٢. قد تدور معاني بعض الألفاظ بين الحقيقة والمجاز؛ فالأصل الحقيقة إلا إذا وُجدت القرينة، وظهر هذا عند دراسة معنى ﴿رَبِّ ٱلعَٰلَمِينَ﴾، ولفظ ﴿ٱلصِّرَٰطَ﴾، ولفظ ﴿ٱهدِنَا﴾.

١٣. للعموم صيغ تخصه، وظهر ذلك في الألف واللام في ﴿ٱلحَمدُ﴾، والجمع المعرف في ﴿ٱلعَٰلَمِينَ﴾، والاسم الموصول ﴿ٱلَّذِينَ﴾.

١٤. العام المحفوظ هو الباقي على عمومه، ويمثل له بقوله تعالى: ﴿ٱلحَمدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلعَٰلَمِينَ﴾، وقوله: ﴿مَٰلِكِ يَومِ ٱلدِّينِ﴾.

١٥. القرآن يُفسَّر وفق اللغة العربية، وتأكد ذلك في السورة حين دراسة أسلوب الحصر في: ﴿إِيَّاكَ نَعبُدُ وَإِيَّاكَ نَستَعِينُ﴾، وتغير الأسلوب من الغيبة إلى الخطاب والعكس، وورود البدل الذي يفسر المبدل منه في ﴿ٱهدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلمُستَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾، وتفسير لفظ ﴿غَيرِ﴾ بالجر.

١٦. ترد صيغة (افعل) لغير الأمر كما في لفظ ﴿ٱهدِنَا﴾؛ فهو للدعاء، وقد وجدت القرائن على ذلك.

١٧. التأسيس خير من التأكيد، ظهر ذلك في دراسة قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

١٨. المشترك لفظ تردد معناه بين عدة معانٍ، وقد توجد القرائن على ترجيح أحدها، وظهر ذلك من خلال دراسة لفظ ﴿ٱلَّذِينَ﴾.

١٩. الحكم مرتب على الوصف، وظهر ذلك في الربط بين استحقاق المولى الحمد بناء على تفسير لفظ ﴿رَبِّ﴾.

٢٠.لفظ (الرب) إذا أُطلق فلا يتناول إلا الله، وإذا قيد أمكن أن يتناول غيره.

٢١.زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى، ظهر هذا في بيان معنى الأسماء المشتقة في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾.

كما أنني في ختام البحث أجد الضرورة تقتضي تضمينه التوصيات الآتية:

أولًا: أن ينبري طلبة العلم لدراسة التطبيقات الأصولية تبعًا للسور، كنوع من الوحدة الموضوعية في الدراسة الأصولية، ومع وجود عدد من الدراسات الأصولية حول القرآن إلا أن إفراد كل سورة بالدراسة الأصولية أوسع بكثير من دراسة المسائل الأصولية من القرآن بشكل عام، والأمر نفسه يقال في دراسة كتب وأبواب من الحديث، أو أبواب في الفقه.

ثانيًا: أن يتم تكليف طلبة مرحلة البكالوريوس بمشاريع التطبيقات على سور قصيرة، أو أحاديث مختارة، أو متون محددة في الفقه، بشكل مستمر لتكون نوعًا من التدريب على استعمال الآلة الأصولية.

ثالثًا: يمكن كذلك إعمال فكرة التطبيقات في موضوعات شرعية مختلفة، وفي قضايا متعددة تجمعها وحدة موضوعية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا الأمين.

قائمة المصادر المراجع

١. القرآن الكريم.

٢. إبراز المعاني من حرز الأماني في القراءات السبع، تأليف: عبدالرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، ت(٦٦٥هـ)، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي - مصر.

٣. الإبهاج في شرح المنهاج، تأليف: شيخ الإسلام علي بن عبدالكافي السبكي، ت (٧٥٦هـ)، وأكمله ابنه تاج الدين ابن السبكي، ت (٧٧١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ.

٤. الإتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين أبي الفضل عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت (٩١١هـ)، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٥. إجابة السائل شرح بغية الآمل، تأليف: محمد بن إسماعيل بن صلاح الأمير الكحلاني الصنعاني، ت (١١٨٢هـ)، تحقيق: القاضي حسين بن أحمد السياغي، ود.حسن محمد مقبولي الأهدل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى، ١٩٨٦م.

٦. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، ت (٤٥٦هـ)، دار الحديث، القاهرة.

٧. الإحكام في أصول الأحكام، تأليف: سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، ت (٦٣١هـ)، تحقيق: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ.

٨. أحكام القرآن، تأليف: حجة الإسلام أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص الحنفي، ت (٣٧٠هـ)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤١٢هـ-١٩٩٢.

٩. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تأليف: العلامة محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ت (١٢٥٠هـ)، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، دار الفكر، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٢هـ.

١٠. أسرار ترتيب القرآن، تأليف: عبدالرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي، ت(٩١١هـ)، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، دار الاعتصام – القاهرة.

١١. أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، تأليف: محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين الكرماني، المعروف بتاج القراء، ت (نحو ٥٠٥هـ)، تحقيق: عبدالقادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبدالتواب عوض، دار النشر: دار الفضيلة.

١٢. الأشباه والنظائر، تأليف: الإمام تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، ت (٧٧١هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

١٣. أصول الجصاص، المسمى بـ (الفصول في الأصول)، تأليف: أبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص، ت (٣٧٠هـ)، تحقيق: د. عجيل جاسم النشمي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ط: الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

١٤. أصول السرخسي، تأليف: أبي بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي، ت (٤٨٢هـ)، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف النعمانية، دار المعرفة، بيروت.

١٥. أصول الشاشي، تأليف: أبي علي أحمد بن محمد بن إسحاق الشاشي، ت (٣٤٤هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٢هـ.

١٦. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، تأليف: محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي، ت (١٣٩٣هـ)، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.

١٧. الاعتصام، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي،

ت (٧٩٠هـ)، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، الخبر، ط: الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

١٨. الإكسير، تأليف: سليمان بن عبدالقوي الصرصري البغدادي، ت(٧٢٦ه)، تحقيق: عبدالقادر حسين، مكتبة الآداب، القاهرة.

١٩. البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، ت (٧٩٤هـ)، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، لبنان- بيروت، ط: الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٠. البرهان في أصول الفقه، تأليف: إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ت (٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبدالعظيم محمود الديب، دار الوفاء، المنصورة، ط: الرابعة، ١٤١٦هـ.

٢١. البرهان في علوم القرآن، تأليف: بدر الدين محمد بن بهادر الشافعي الزركشي، ت (٧٩٤هـ) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١هـ- ١٩٧٢م.

٢٢. تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: محمد مرتضى الزبيدي، ت (١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من العلماء، دار الهداية.

٢٣. التبصرة في أصول الفقه، تأليف: الشيخ الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي الشيرازي، ت (٤٧٦هـ)، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق، ط: الأولى عام ١٤٠٠هـ.

٢٤. التحبير شرح التحرير، تأليف: محقق المذهب علاء الدين أبي الحسين علي بن سليمان المرداوي الحنبلي، ت (٨٨٥هـ)، تحقيق: د. عبدالرحمن بن عبدالله الجبرين، ود. عوض بن محمد القرني، ود. أحمد بن محمد بن صالح السراح، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٢٥. التحرير والتنوير، تأليف: محمد الطاهر بن عاشور، ت(١٣٩٣هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، ١٩٩٧م.

٢٦. تخريج الفروع على الأصول، تأليف: الإمام أبي المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، ت (٦٥٦هـ)، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط: الثانية، ١٣٩٨هـ.

٢٧. التسهيل لعلوم التنزيل، تأليف: أبي القاسم محمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، ت (٧٤١هـ)، دار الكتاب العربي، لبنان، ط: الرابعة، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

٢٨. تفسير البحر المحيط، تأليف: محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ت(٧٤٥هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود - الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ -٢٠٠١م.

٢٩. تفسير البغوي المسمى بـ (معالم التنزيل)، تأليف: أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي الشافعي، ت (٥١٦هـ) تحقيق: خالد عبدالرحمن العك، ومروان سوار، دار المعرفة، بيروت، ط: الثانية، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

٣٠. تفسير البيضاوي(أنوار التنزيل)، تأليف: ناصر الدين البيضاوي، ت(٦٨٥هـ)، دار الفكر، بيروت.

٣١. تفسير الثعلبي (الكشف والبيان)، تأليف: أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري، ت(٤٢٧هـ)، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٣٢. تفسير ابن أبي حاتم، تأليف: عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الرازي، ت(٣٢٧هـ)، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية - صيدا.

٣٣. تفسير الرازي المسمى بـ (التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب)، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، ت (٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٣٤. تفسير روح البيان، تأليف: إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي، المولى أبو الفداء (المتوفى: ١١٢٧هـ)، دار الفكر، بيروت.

٣٥. تفسير ابن زمنين (تفسير القرآن العزيز)، تأليف: أبي عبدالله محمد بن عبدالله بن أبي زمنين، ت(٣٩٩هـ)، تحقيق: أبو عبدالله حسين بن عكاشة - محمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة - مصر/ القاهرة، ط: الأولى، ١٤٢٣هـ.

٣٦. تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم)، تأليف: أبي السعود محمد بن محمد العمادي، ت(٩٨٢هـ)، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٧. تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم، ت (٣٧٣هـ)، تأليف: نصر بن محمد بن أحمد أبو الليث السمرقندي، تحقيق: د.محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.

٣٨. تفسير الطبري المسمى بـ (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، تأليف: أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن خالد الطبري، ت (٣١٠هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ.

٣٩. تفسير الإمام ابن عرفة، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، ت(٨٠٣هـ)، تحقيق: د. حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط: الأولى، ١٩٨٦م.

٤٠. تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان المسمى ب(تفسير النيسابوري)، تأليف: نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري، ت(٨٥٠هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميران، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٤١. تفسير القرآن، تأليف: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار السمعاني، ت(٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم و غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن، الرياض ١٤١٨هـ، ط: الأولى، ١٩٩٧م.

٤٢. تفسير القرآن العظيم، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء، ت(٧٧٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ.

٤٣. تفسير القرطبي المسمى بـ (الجامع لأحكام القرآن)، تأليف: أبي عبدالله محمد بن محمد أحمد الأنصاري القرطبي، ت (٦٧١هـ)، دار الشعب، القاهرة.

٤٤. تفسير النسفي، المسمى بـ (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، تأليف: أبي البركات عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي، ت (٧١٠هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

٤٥. التقرير و التحبير شرح التحرير (ومعه التحرير)، تأليف: شمس الدين أبي عبدالله محمد بن محمد الحلبي المعروف بابن أمير الحاج، ت (٨٧٩هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، ط: الأولى، ١٣١٦هـ.

٤٦. تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة، ونبذ مذهبية نافعة، تأليف: أبو شجاع محمد بن علي بن شعيب بن الدهان، ت(٥٩٢هـ)، تحقيق: د. صالح بن ناصر بن صالح الخزيم، مكتبة الرشد، السعودية - الرياض، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.

٤٧. التلخيص في أصول الفقه، تأليف: إمام الحرمين أبي المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، ت (٤٧٨هـ)، تحقيق: د. عبدالله جولم النيبالي، شبير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، مكتبة دار الباز، مكة المكرمة، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٤٨. التلويح على التوضيح (المطبوع مع التنقيح)، تأليف: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، ت (٧٩٢هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٤٩. التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه (المطبوع مع التنقيح)، تأليف: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي البخاري، ت (٧٤٧هـ)، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

٥٠. تيسير التحرير (ومعه التحرير لابن الهمام)، تأليف: أمير باد شاه محمد أمين بن محمود البخاري، ت (٩٨٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥١. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تأليف: عبدالرحمن بن ناصر السعدي، ت(١٣٧٦هـ)، تحقيق: محمد بن صالح ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢١هـ.

٥٢. الجنى الداني في حروف المعاني، تأليف: بدر الدين حسن بن أم قاسم المرادي المصري، ت(٧٤٩هـ)، تحقيق: د.فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٥٣. حاشية العطار على شرح المحلي، تأليف: أبي السعادات حسن بن محمد العطار، ت (١٢٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٤. حاشية القونوي على تفسير البيضاوي، تأليف: عصام الدين بن إسماعيل الحنفي، ت(١١٩٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٥. الحجة في القراءات السبع، تأليف: الحسين بن أحمد بن خالويه أبو عبدالله، ت(٣٧٠هـ)، تحقيق: د. عبدالعال سالم مكرم، دار الشروق، بيروت، ط: الرابعة، ١٤٠١هـ.

٥٦. الدر المنثور، تأليف: عبدالرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطي، ت(٩١١هـ)، دار الفكر - بيروت — ١٩٩٣م.

٥٧. الرسالة، تأليف: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، ت (٢٠٤هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تأليف: العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، ت(١٢٧٠هـ)، دار إحياء التراث العربي — بيروت.

٥٩. روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، تأليف: موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، ت (٦٢٠هـ)، تحقيق: د. عبدالعزيز عبدالرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط: الثانية، ١٣٩٩هـ.

٦٠. سنن الترمذي، تأليف: أبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي السلمي، ت (٢٧٩هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦١. شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، تأليف: شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي، ت (٦٨٤هـ)، دار الفكر، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٨هـ.

٦٢. شرح الكوكب المنير المسمى (مختصر التحرير)، تأليف: أبي البقاء محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي المعروف بابن النجار، ت (٩٧٢هـ)، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤٠٠هـ.

٦٣. شرح مختصر الروضة، تأليف: نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي بن عبدالكريم الطوفي، ت (٧١٦هـ)، تحقيق: د. عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ.

٦٤. شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تأليف: نور الدين أبو الحسن على بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف بملا على القاري، ت(١٠١٤هـ)، تحقيق: محمد نزار تميم وهيثم نزار تميم، دار الأرقم، لبنان - بيروت.

٦٥. صحيح ابن حبان، تأليف أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، ت (٣٥٤هـ)، بترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي ت (٧٣٩هـ)، المسمى بـ (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الثانية، ١٤١٤هـ، ١٩٩٣م.

٦٦. صحيح مسلم، تأليف: أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ت(٢٦١هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٦٧. الضياء اللامع شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، تأليف: أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطني القروي المالكي الشهير بحلولو، ت (٨٩٨هـ)،

تحقيق: د.عبدالكريم بن علي النملة، الرياض، مكتبة الرشد، ط: الثانية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

٦٨. العدة في أصول الفقه، تأليف: القاضي أبي يعلي محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي، ت (٤٥٨هـ)، تحقيق: د. أحمد بن علي سير المباركي، ط: الأولى، ١٤٠٠هـ.

٦٩. العقد المنظوم في الخصوص والعموم، تأليف: شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المالكي، ت (٦٨٤هـ)، تحقيق: أحمد الختم عبدالله، دار الكتبى، مصر، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ.

٧٠. غاية الوصول شرح لب الأصول، تأليف: شيخ الإسلام أبي يحيى زكريا الأنصاري، ت (٩٢٦هـ)، مكتبة الإيمان، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بمصر، القاهرة، ط: الثالثة، ١٩٥٤م.

٧١. غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، تأليف: محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ت(١١٨٨هـ)، تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.

٧٢. فتاوى السبكي، اسم المؤلف: الإمام أبي الحسن تقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي، ت(٦٥٧هـ)، دار المعرفة - لبنان.

٧٣. الفروق (أنوار البروق في أنواء الفروق)، تأليف: الإمام العلامة شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي القرافي، ت (٦٨٤هـ)، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٧٤. الفقيه والمتفقه، تأليف: الحافظ المؤرخ أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، ت (٤٦٣هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط: الأولى، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

٧٥. قاعدة حسنة في الباقيات الصالحات، تأليف: أبو العباس أحمد بن عبدالحليم

بن تيمية الحراني، ت(٧٢٨هـ)، تحقيق: أبي محمد أشرف بن عبدالمقصود مطبعة أضواء السلف، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٦. قواطع الأدلة في أصول الفقه، تأليف: أبي المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار ابن السمعاني الشافعي، ت (٤٨٩هـ)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٧٧. القواعد الحسان لتفسير القرآن، تأليف: عبدالرحمن بن ناصر السعدي، ت(١٣٧٦هـ)، دار البصيرة - الإسكندرية / مصر.

٧٨. القواعد النوارنية الفقهية، تأليف: أحمد بن عبدالحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، ت (٧٤٥هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٩م.

٧٩. الكافي في فقه الإمام أحمد، تأليف: موفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، ت (٦٢٠هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت- دمشق، ط: الثانية، ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.

٨٠. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، ت (٥٣٨هـ)، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٨١. كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، تأليف: علاء الدين عبدالعزيز بن أحمد البخاري، ت (٧٣٠هـ)، تحقيق: تحقيق: عبدالله محمود عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٩٧م

٨٢. الكليات، تأليف: أبي البقاء أيوبن موسى الحسيني الكفوي، ت (١٠٩٤هـ)، تحقيق: د. عدنان درويش، ومحمد المصري، مطبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ.

٨٣. الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، تأليف: عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، ت(٧٧٢هـ)، تحقيق: د. محمد حسن عواد، دار عمار، عمان - الأردن، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ.

٨٤. لباب التأويل في معاني التنزيل (تفسير الخازن)، تأليف: علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، ت(٧٤١هـ)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٣٩٩هـ /١٩٧٩م.

٨٥. لباب المحصول في علم الأصول، تأليف: حسين بن رشيق المالكي، ت(٦٣٢هـ)، تحقيق: محمد غزالي عمر جابي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٦. لسان العرب، تأليف: أبي الفضل محمد بن مكرم الأنصاري، المعروف بابن المنظور، ت (٧١١هـ)، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبدالموجود والشيخ علي محمد معوض دار صادر، دار بيروت.

٨٧. اللباب في علوم الكتاب، تأليف: أبو حفص عمر بن علي ابن عادل الدمشقي الحنبلي، ت(٧٧٥هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط: الأولى، ١٤١٩هـ -١٩٩٨م.

٨٨. اللمع في أصول الفقه، تأليف: الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي الفيروز آبادي الشافعي، ت (٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.

٨٩. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، تأليف: الشيخ محمد بن أحمد السفاريني الأثري الحنبلي، ت(١١٨٨هـ).

٩٠. مجاز القرآن، تأليف: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، ت(٢٠٩هـ)، تحقيق: د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط: الأولى، ١٩٥٤م

٩١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، ت (٨٠٧هـ)، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت – ١٤٠٧هـ.

٩٢. مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، ت (٧٢٨هـ)، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، ت (١٣٩٢هـ)،

وساعده ابنه محمد، مكتبة ابن تيمية، ط: الثانية.

٩٣. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تأليف: أبو محمد عبدالحق بن غالب بن عطية الأندلسي، ت(٥٤٢هـ)، تحقيق: عبدالسلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية - لبنان - ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ط: الأولى.

٩٤. المحصول في أصول الفقه، تأليف: أبي بكر محمد بن عبدالله بن محمد المعروف بابن العربي، ت (٥٤٣هـ)، تحقيق: حسين علي البدري، وسعيد عبداللطيف فودة، دار البيارق، عمَّان، ط: الأولى، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

٩٥. المحصول في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ت (٦٠٦هـ)، تحقيق: د. طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط: الأولى، ١٤٠٠هـ.

٩٦. مذكرة أصول الفقه، تأليف: العلامة الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، ت (١٣٩٣هـ)، دار القلم، بيروت.

٩٧. مراتب الإجماع، تأليف: الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، ت (٤٥٦هـ)، دار الفكر، دمشق، ط: الأولى، ١٤٠٨هـ.

٩٨. المستدرك على الصحيحين، تأليف: محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري، ت (٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١١هـ، ١٩٩٠م.

٩٩. المستصفى من علم الأصول، تأليف: أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ت (٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد عبدالشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٠. مسند الإمام أحمد، تأليف: أبي عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، ت (٢٤١هـ)، مؤسسة قرطبة، مصر.

١٠١. المسودة في أصول الفقه لآل تيمية، مجد الدين عبدالسلام بن تيمية وعبدالحليم بن تيمية وأحمد ابن تيمية، جمعها: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد

بن أحمد بن عبدالغني، الحراني، الدمشقي، ت (٧٤٥هـ)، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم بن عباس الذروي، دار الفضيلة، الرياض، ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١٠٢. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تأليف: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، ت (٧٧٠هـ)، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط: الأولى، ١٤١٧هـ.

١٠٣. مصنف ابن أبي شيبة، تأليف: أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي ت(٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٠٤. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، تأليف: محمد بن حسين الجيزاني، دار ابن الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية، ط: الثالثة، ١٤٢٢هـ.

١٠٥. معاني القرآن الكريم، تأليف: أبو جعفر احمد بن محمد النحاس، ت(٣٣٨هـ)، تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى - مكة المرمة - ١٤٠٩، ط: الأولى.

١٠٦. المعتمد في أصول الفقه، تأليف: أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، ت (٤٣٦هـ)، تحقيق: الشيخ خليل الميس، مكتبة الباز، مكة المكرمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٣هـ، ١٩٨٣م.

١٠٧. المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني ت (٣٦٠ هـ)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، مكتبة الزهراء، ط: الثانية، ١٤٠٤هـ.

١٠٨. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تأليف: الإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد المالكي التلمساني، ت (٧٧١هـ)، تحقيق: محمد علي فركوس مؤسسة الريان، بيروت-لبنان، ط: الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠٩. المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، ت (٥٠٢هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

١١٠. مقاييس اللغة، تأليف: أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، ت (٣٩٥هـ)، اعتنى به: د. محمد عوض مرعب، فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، لبنان ط: الأولى، ١٤٢٢هـ.

١١١. المنخول من تعليقات الأصول، تأليف: أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، ت (٥٠٥هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط: الثانية، ١٤٠٠هـ.

١١٢. الموافقات في أصول الشريعة، تأليف: أبي إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشاطبي، ت (٧٩٠هـ)، تحقيق: الشيخ عبدالله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط: الأولى.

١١٣. ميزان الأصول في نتائج العقول، تأليف: علاء الدين أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي، ت (٥٣٩هـ)، تحقيق: عبدالملك السعدي، مطبعة دار الخلود، العراق، ط: الأولى، ١٤٠٧هـ.

١١٤. نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، تأليف: أبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي، ت (٥٩٧هـ)، تحقيق: محمد عبدالكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: الأولى، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.

١١٥. النكت والعيون (تفسير الماوردي)، تأليف: أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، ت(٤٥٠هـ)، تحقيق: السيد ابن عبدالمقصود بن عبدالرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

١١٦. نهاية السول في شرح منهاج الأصول، تأليف: جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن الإسنوي، ت (٧٧٢هـ)، عالم الكتب.

١١٧. نهاية الوصول في دراية الأصول، تأليف: صفي الدين محمد بن عبدالرحيم الأرموي الهندي، ت (٧١٥هـ)، تحقيق: د. صالح بن سليمان اليوسف، و د. سعد بن سالم السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط: الأولى، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

١١٨. الهداية الى بلوغ النهاية، تأليف: أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني، ت(٤٣٧هـ)، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي الشاهد البوشيخي، الشارقة، ط: الأولى، ١٤٢٩ هـ.

فهرس المحتويات

ملخص البحث ٧٤٩

المقدمة ٧٥٠

المبحث الأول: معنى التطبيقات الأصولية وأهميتها، وفيه مطلبين: ٧٥٦

المطلب الأول: معنى التطبيقات الأصولية ٧٥٦

المطلب الثاني: أهمية التطبيقات الأصولية ٧٥٨

المبحث الثاني: التطبيقات الأصولية المتعلقة بآيات السورة، وفيه سبعة مطالب ٧٦١

المطلب الأول: التطبيقات الأصولية المتعلقة بالبسملة ٧٦١

المطلب الثاني: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ ٧٦٥

المطلب الثالث: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾. ٧٧١

المطلب الرابع: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾ ٧٧٢

المطلب الخامس: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ ٧٧٧

المطلب السادس: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ ٧٨٣

المطلب السابع: التطبيقات الأصولية المتعلقة بقوله تعالى: ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ ٧٨٧

الخاتمة ٧٩٢

قائمة المصادر والمراجع ٧٩٦

فائدة: أفضل الأعمال بعد الفرائض

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "أفضل الأعمال بعد الفرائض يختلف باختلاف الناس فيما يقدرون عليه، وما يناسب أوقاتهم، فلا يمكن فيه جواب جامع مفصل لكل أحد، لكن مما هو كالإجماع بين العلماء أن ملازمة ذكر الله دائمًا، هو أفضل ما شغل العبد به نفسه في الجملة، وعلى ذلك دل حديث أبو هريرة الذي رواه مسلم: «سبق المفردون»، قالوا: يا رسول الله، ومن المفردون؟ قال: «الذاكرون الله كثيرا والذاكرات»".

مجموع الفتاوى (١٠/٦٦٠).

الأحكام الفقهية
المتعلقة بالمتاحف الشمعية

إعداد:
د. صالح نبيل صالح الدريب
أستاذ الفقه المساعد بقسم الشريعة
بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية - الأحساء

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى توضيح حكم دخول المتاحف الشمعية المنتشرة في العالم عند المذاهب الفقهية الأربعة، الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، تخريجًا إذ لم توجد هذه المسألة في وقتهم، وقد احتوى على تمهيد ومبحثين، ثم خاتمة.

وقد خصّصت التمهيد للتعريف بمادة الشمع، و المقصود بالمتاحف الشمعية.

وأما المبحث الأول فقد ذكرت فيه حكم صناعة التماثيل من الشمع إن كانت لذوات الأرواح، أو لغير ذوات الأرواح.

وأما المبحث الثاني فقد ذكرت فيه حكم دخول المتاحف الشمعية، وحكم المعاوضة على دخولها.

ثم جاءت الخاتمة لتلخيص أهم نتائج البحث.

Abstract

The research aims to clarify the jurisprudential opinion of entering the wax museums that are existed around the world. The research presents the jurisprudential opinions of the four jurisprudential schools (Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali) based on the jurisprudential school's principals since these museums were not existed at the time and the land of the four schools. The research includes preface, two sections and a conclusion. The preface shows what the researcher meant by wax museums, historical summary about wax museums and the difference between images and statues. In the first section, the research clarifies the jurisprudential opinion of making the statues of wax whether if they for something that has a soul (human or animal) or does not have a soul. The second section presents the jurisprudential opinion of entering the wax museums whether it is required a cost or it was free of charge. The conclusion concluded the most important results that the research found out.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وسيد المرسلين، نبينا محمد عليه وعلى آله أفضل الصلاة والسلام وأتم التسليم وبعد:

فإن أصدق الكلام كلام الله، وخير الهدي هدي نبينا محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار، ومن شذَّ شذَّ في النار، ومن الأمور المهمة التي انتشرت مؤخرًا السفر للسياحة والفرجة، ومشاهدة ماتتميز به البلدان عن غيرها، من مناظر طبيعية، أو صناعة متقدمة، أو بنايات شاهقة، ومن أبرز المعالم الظاهرة في كثير من البلدان في العالم، المتاحف التي تُعنى بصناعة التماثيل من الشمع لأشخاص مشهورين، ولشدة مشابهتها للصورة الحقيقة الطبيعية، صار الإقبال على هذه المتاحف كبيرًا، والإعجاب بها كثيرًا، والمسلم يحتاج أن يتعلم الحكم الشرعي قبل أن يُقدم على دخول هذه الأماكن، لئلا يدخل في المحظور وهو لايشعر، وعند اطلاعي لما كُتب في هذا الموضوع، لم أجد من اعتنى عناية كبيرة بدراسة حكم الدخول إلى هذه المتاحف الشمعية، دراسة مقارنةً بين المذاهب الأربعة، تخريجًا على هذه المذاهب التي لا يوجد بها نص في هذه المسألة، فأردت مستعينًا بالله عَزَّوَجَلَّ أن أبحثها بحثًا مقارنًا، وأن أجمع كل ما اطلعت عليه من أدلة فيها في بحث مختصر أسميتُه (**الأحكام الفقهية المتعلقة بالمتاحف الشمعية**) راجيًا من الله عَزَّوَجَلَّ التوفيق والسداد، والهدى والرشاد، وأن يرزقني الإخلاص في القول والعمل إنه ولي ذلك والقادر عليه.

أهمية الموضوع:

لا يخفى على كل طالب علم، ما لهذا الموضوع في هذا الزمن من أهمية قصوى تخصه، وهذا راجع لعدة أسباب منها:

١. انتشار هذه المتاحف الشمعية حول العالم، ودخول كثير من المسلمين إليها.

٢. انتشار صور هذه المتاحف عبر الإعلانات التجارية، مما يُرغب في دخولها ومشاهدة ما فيها.

٣. ارتباط هذه المسألة بالعقيدة ارتباطًا وثيقًا، إذ يقود الإعجاب بالتماثيل العقيدة إلى مزالق عقدية قد يزل بها المسلم.

أهداف الموضوع:

تهدف دراسة هذا الموضوع إلى جملة من الأهداف، وأهمها ما يلي: -

١. تحرير حكم صناعة التماثيل من مادة الشمع.

٢. تحرير حكم دخول المتاحف الشمعية.

٣. تحرير حكم المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية.

أسباب اختيار الموضوع:

إن مما دفعني للكتابة في هذا الموضوع عدة أمور، ومن أهمها مايلي:

١. لم أجد في مظانّ الدراسات الفقهية من بحث مسائل هذا الموضوع بحثًا فقهيًا مقارنًا في بحث مستقلٍ، واعتنى بنصوص المذاهب الفقهية الأربعة، وسعى لتخريج المسألة عليها.

٢. جهل كثير من أبناء المسلمين لأحكام دخول هذه المتاحف الشمعية.

٣. انتشار السفر إلى البلدان السياحية، والتي انتشرت فيها هذه المتاحف الشمعية، والتي يدخلها كثير من أبناء المسلمين دون السؤال عن حكم دخولها.

الدراسات السابقة للموضوع:

بعد الاطلاع على عدد من مظان البحوث والرسائل الفقهية، لم أجد من بحث الأحكام الفقهية المتعلقة بدخول المتاحف الشمعية، من صناعة للتماثيل الشمعية، ودخول أماكنها، والمعاوضة على دخولها، فأردت مستعينًا باللّه تعالى بحث هذه المسألة تخريجًا على المذاهب الأربعة.

منهج البحث:

١. إذا كانت المسألة من مواضع الاتفاق ذكرت حكمها بدليله مع توثيق الاتفاق.

٢. إذا كانت المسألة من مسائل الخلاف، ذكرت الأقوال فيها، وبينت من قال بها من أهل العلم، مع توثيق ذلك من المصادر الأصلية.

وقد عرضت الخلاف حسب الاتجاهات الفقهية مقتصرًا على المذاهب الأربعة.

وإذا لم أقف على المسألة في مذهب ما سلكت بها غالبًا مسلك التخريج، وقد أردُّ على من خرَّج بخلاف ما ذهبت إليه، وقد استقصيت أدلة الأقوال، مع بيان وجه الدلالة غالبًا، وذكرت بعد كل دليل ما يرد عليه من مناقشات وما يُجاب به عنها، إن أمكن ذلك، ثم ذكرت القول الراجح، مع بيان سببه.

٣. ركزت على موضوع البحث، وتجنبت الاستطراد قدر استطاعتي.

٤. خرّجت الأحاديث من مصادرها الأصلية، وأثبت الكتاب، و الباب، و الجزء، والصفحة، وما كان من الصحيحين، أو أحدهما خرّجته من ذلك، واكتفيت به، وإن لم يكن فيهما خرّجته من الكتب التسعة، ومن غيرها إن لم يكن فيها، وبينت ما ذكره أهل الشأن في درجته.

٥. وثّقت المعاني من معاجم اللغة المعتمدة، وأحلت عليها بالمادة والجزء والصفحة.

٦. اعتنيت بقواعد اللغة العربية، والإملاء، وعلامات الترقيم، ومنها علامات التنصيص للآيات الكريمة، وللأحاديث الشريفة، و للآثار، ولأقوال العلماء.

٧. أعتني غالبًا بنقل النص الذي نسبت بسببه الحكمَ إلى المذهب الفقهي، ليستفيد منه القارئ والباحث.

٨. إن كانت النصوص كثيرة في موطن، فإني أذكرها في الحاشية غالبًا، وإن كانت قليلة ذكرتها في صلب البحث.

٩. إن كان النقل بالنص فإني أكتب اسم الكتاب في الحاشية مباشرة، أما إن كان النقل بالمعنى فإني أكتب في الحاشية (راجع) ثم اسم الكتاب.

١٠. إذا كان أصحاب القول قد ذكروا دليلًا على قولهم في المسألة، فإني أقول (واستدلوا) أو(واستدل أصحاب هذا القول)، وأما إذا لم يذكروا دليلًا على قولهم، فإني قد أستدل لهم على هذا القول، وأسبّق ذلك بقولي (يمكن أن يُستدل).

١١. إذا كان أصحاب القول قد ذكروا اعتراضاتٍ على أدلة أصحاب القول الآخر، فإني أقول (ونوقش)وأوثق ذلك، وأما إذا لم يذكروا اعتراضات، فإني قد أذكر اعتراضات لهم من عندي على أدلة القول الآخر، وأسبّق ذلك بقولي (ويمكن أن يُناقش).

١٢. ختمت البحث بخاتمة متضمنة لأهم النتائج.

١٣. أتبعتُ البحث بالفهارس الفنية، وهي ما يلي:

أ- فهرس المراجع والمصادر.

ب-فهرس الموضوعات

خطة البحث:

يحتوي هذا البحث على مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وفهارس، وتفصيلها على ما يلي:

المقدمة وتحتوي على ما يلي:

أهمية الموضوع

أهداف الموضوع

أسباب اختيار الموضوع

منهج البحث

التمهيد وفيه:

المطلب الأول: تعريف الشمع لغةً واصطلاحًا

المطلب الثاني: المقصود بالمتاحف الشمعية

المبحث الأول: صنع التماثيل من الشمع وفيه مطلبان:

المطلب الأول: صنع التماثيل من الشمع لذوات الأرواح

المطلب الثاني: صنع التماثيل من الشمع لغير ذوات الأرواح

المبحث الثاني: دخول المتاحف الشمعية والمعاوضة عليه

المطلب الأول: دخول المتاحف الشمعية

المطلب الثاني: المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية

الخاتمة وتحتوي على:

أهم النتائج التي توصل إليها الباحث

الفهارس العلمية وتحتوي على:

أ- فهرس المراجع والمصادر.

ب-فهرس الموضوعات

التمهيد

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
تعريف الشمع لغة واصطلاحًا

الشمع في اللغة: الشين والميم والعين أصلٌ واحد وقياسٌ مطّرد في المِزاح، وطِيب الحديث، والفكاهة، وما قاربَ ذلك، وأصلُهُ قولهم: جاريةٌ شَموع، إذا كانت حسنةَ الحديثِ، طَيِّبة النَّفْس، والشمع ما يكون في المصباح ليُستصبَح به وهو شاذ عن الأصل[1]، والمعنى الثاني الذي شذ عن الأصل، وهو ما يكون في المصباح ليستصبح به هو المقصود في هذا البحث، وليس المعنى الأول.

وأما في اصطلاح الفقهاء: فإنه لا يخرج عن المعنى اللغوي الثاني[2].

وللشمع أنواع كثيرة، والذي يستعمل في صنع التماثيل الشمعية الموجودة في المتاحف الشمعية هو الشمع المعدني[3].

وقد عرّفه بعض المعاصرين بأنه: مادّة معدنيّة دهنيَّة تستخرج من تقطير النّفط، والفحم الحجريّ، وتستعمل لصنع الشموع وأغراض أخرى[4].

(١) راجع: مقاييس اللغة (١٦٦/٣-١٦٧)، مختار الصحاح (ص ٣٥٤)، المصباح المنير مادة شمع (٣٢٣/١)، لسان العرب مادة شمع (١٨٥/٨)، القاموس المحيط (ص٩٤٩).

(٢) راجع: حاشية الطحطاوي على المراقي (٢٤٥)، البحر الرائق (٣٤/٢)، المدخل لابن الحاج (٢٦٧/٣)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (١٧٣/٢)، إعانة الطالبين (٣٥/١)، روضة الطالبين (٩٩/١)، المغني (١٤٣/٦) الإنصاف، للمرداوي (٣٠/٦).

(٣) راجع: الموسوعة العربية العالمية، مادة الشمع.

(٤) معجم اللغة العربية المعاصرة (١٢٣٥/٢).

المطلب الثاني
المقصود بالمتاحف الشمعية

يمكن تعريف المتاحف الشمعية بأنها: محلات تجارية، تتخصص في عرض تماثيل مصنوعة من مادة الشمع، غالبًا ما تكون التماثيل لبشر، وتكون هذه التماثيل لشخصيات مشهورة من ذكور أو إناث في شتى ميادين الحياة المعاصرة، كالسياسيين، والممثلين، والمغنين، ولاعبي كرة القدم والسلة وغيرها، أو شخصيات تاريخية معروفة كالخلفاء، والرؤساء والعلماء.

وأصل صناعة التماثيل والنماذج الشمعية، صناعةٌ قديمةٌ جدًا، استُخدمت في شبه القارة الهندية سنة ٣٠٠٠ قبل الميلاد، وكان أصل صناعتها، لأمر عقدي عند الهنود؛ إذ كانوا يعتقدون أنها أداة تواصل بينهم وبين الأموات.

وأما بداية إنشاء المتاحف والمعارض المختصة بعرض التماثيل الشمعية، فإن بدايتها كانت عام ١٧٧٠م، على يد طبيب سويسري[(١)]، كان يستخدم هذه التماثيل الشمعية، ليستفيد منها في علم الطب، ثم تحول بعد ذلك في استخدامها لأغراض فنية، وتعليم صناعتها[(٢)]، ثم انتشرت هذه المتاحف حول العالم [(٣)].

---

(١) اسمه فيليب كورتس Philippe Curtius.

(٢) من أبرز من تعلم صناعة التماثيل الشمعية على الطبيب فيليب كورتس Philippe Curtius امرأة اسمها مدام توسو Madame Tussauds، وقد أنشأت متحفًا للشمع يُعد من أشهر متاحف الشمع في العالم، يوجد مقره الرئيسي في لندن، وله فروع في: أمستردام، ولاس فيجاس، ونيويورك، وهونغ كونغ، وشانغهاي، وواشنطن، وبرلين، وهوليوود. راجع: الموقع الرسمي لمتحف مدام توسو
www.madame-tussauds.com

(٣) راجع: : كتاب مدام توسو وتاريخ الأعمال الشمعية للدكتورة باميلا بيلبيم ص١٧-٢٠.
Pilbeam, P. (2006). Madame Tussaud: And the History of Waxworks. A&C Black.

المبحث الأول
صنع التماثيل من الشمع

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
صنع التماثيل من الشمع لذوات الأرواح

لا يخلو صنع التماثيل من الشمع من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون التماثيل من الشمع ليست لعبًا للأطفال.

يحرم صنع التماثيل، إذا كانت ليست لعبًا للأطفال، إذا اجتمعت فيها أربعة شروط[1]:

١. أن تكون الصورة[2] كاملة، وليست ناقصة كرأس فقط أو يد فقط، أو النصف العلوي فقط، أو النصف السفلي.

٢. أن يكون لها ظلٌّ قائم، وليست منحوتة على جدار، أو مصورة على ملابس.

(١) راجع: الذخيرة (٢٨٥/١٣)، البيان والتحصيل (٣٣٢/١)، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني (١٥٥/٨).

(٢) لم أجد غالب الفقهاء، يفرقون بين التماثيل والصور والتصاوير، فإذا أُطلق لفظ الصورة أو التصاوير فإن المقصود بها التماثيل، وإذا أُطلقت التماثيل فإن المراد بها التصاوير، بل يذكرون أحدها ويكتفون به، وهذا الذي سرتُ عليه في هذا البحث.
وهناك رأي آخر نقله البابرتي وابن عابدين، وهو أن الصورة أعم من التمثال، فيجعل الصورة لذوات الأرواح وغيرها، والتمثال لذوات الأرواح فقط.
راجع: العناية شرح الهداية (١٧٠/٢)، تبيين الحقائق (١٦٦/١)، حاشية ابن عابدين (٤٣/٥)، الذخيرة (٢٨٥/١٣) منح الجليل شرح مختصر خليل (٢٩١/٧)، الوسيط (٣٤٩/٧)، المجموع (٤٠٠/١٦)، الإنصاف للمرداوي (٢٦١/١٠) مطالب أولي النهى (٢٢٩/٦).

٣. أن تكون لذوات الأرواح، مثل إنسان أو حيوان، وليست لشجرٍ أو زرعٍ أو غيره.

٤. أن تكون دائمة لا تبلى ولا تزول، مثل أن تكون من الشمع، أو الإسمنت، أو الجبس، وليست من طعامٍ كأن تكون من الفواكه أو الخضروات أو غيرها مما لايدوم.

والأدلة على تحريمها إذا اجتمعت فيها هذه الشروط هي:

الدليل الأول:

عموم الأدلة التي جاءت في تعذيب المصورين يوم القيامة، والتعذيب لا يكون إلا على مُحرَّمٍ[١]، ومنها:

عن عبدالله بن مسعود، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن أشدَّ الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون»[٢].

ومنها:

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «كل مصوِّر في النار، يُجعل له بكل صورة صوَّرها نفسًا فتعذبه في جهنم»[٣].

الدليل الثاني:

عن أبي جحيفة عن أبيه أنه اشترى غلامًا حجامًا فقال: إن النبي ﷺ نهى عن ثمن الدم، وثمن الكلب، وكسب البغي، ولعن آكل الربا، وموكله، والواشمة، والمستوشمة، والمصور[٤].

(١) راجع: إقامة الدليل على إبطال التحليل (١٩/٥).

(٢) صحيح البخاري، باب عذاب المصورين يوم القيامة، ج١٥ ص٩٣، رقم الحديث ٥٩٥٠، صحيح مسلم، باب لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة، ج٦ ص١٦١، رقم الحديث ٥٦٥٩.

(٣) صحيح مسلم، باب لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة، (١٦١/٦)، رقم الحديث ٥٦٦٢.

(٤) صحيح البخاري، باب من لعن المصور، (١١١/١٥)، رقم الحديث ٥٩٦٢.

ولعن النبي ﷺ للمصور دالٌ على تحريم التصوير، إذ اللعن لايكون إلا على مُحرّم[١].

الدليل الثالث:

قال ابن عباس رضي الله عنهما: سمعت محمدًا ﷺ يقول: «من صوَّر صورة في الدنيا، كُلِّف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ»[٢].

جاء في التوضيح: "أن اللعن في لغة العرب: الإبعاد عن رحمة الله بالعذاب، ومن كلّفه الله أن ينفخ الروح فيما هو صورة، وهو لا يقدر على ذلك أبدًا، فقد أبعده الله من رحمته، فأين أكبر من هذا اللعن"[٣].

الدليل الرابع:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «قال الله عزوجل: ومن أظلم ممن ذهب يخلق خلقًا كخلقي، فليخلقوا ذرة، أو ليخلقوا حبة، أو ليخلقوا شعيرة»[٤].

جاء في المفهم: "فعمَّ بالذمِّ، والتهديد، والتقبيح كل من تعاطى تصوير شيء مما خلقه الله تعالى. وقد دلَّ هذا الحديث على أن الذمَّ والوعيد إنما علِّق بالمصورين من حيث تشبَّهوا بالله تعالى في خلقه، وتعاطوا مشاركة فيما انفرد الله تعالى به من الخلق والاختراع"[٥].

الدليل الخامس:

عن أبي الهياج قال: قال لي علي رضي الله عنه ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ وفيه «ولا صورة إلا طمستها»[٦].

(١) راجع: الفتاوى الكبرى (٤٢/٣)، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل (ص: ١٠٨).
(٢) صحيح البخاري، باب من صور صورة كلف يوم القيامة أن ينفخ فيها الروح وليس بنافخ، (١١٣/١٥) رقم الحديث ٥٩٦٣.
(٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢١٧/٢٨).
(٤) صحيح مسلم، باب لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة (١٦٢/٦)، رقم الحديث ٥٦٦٥.
(٥) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (٤٧٥/٧)
(٦) صحيح مسلم، باب الأمر بتسوية القبر (٦١/٣)، رقم الحديث ٢٢٨٨.

ففي هذا الحديث ما يدل على تحريم الصورة، وأنه يجزي في تغييرها الطمس، إذ لو لم تكن محرمة لما أمر بطمسها.[١]

الدليل السادس:

أنَّ أم سلمة ذكرت لرسول الله ﷺ كنيسة رأتها بأرض الحبشة يقال لها مارية فذكرت له ما رأت فيها من الصور فقال رسول الله ﷺ: «أولئك قوم إذا مات فيهم العبد الصالح، أو الرجل الصالح، بنوا على قبره مسجدًا، وصوروا فيه تلك الصور، أولئك شرار الخلق عند الله»[٢].

قال ابن دقيق العيد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "فيه دليل على تحريم مثل هذا الفعل، وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع من التصوير والصور"[٣].

الدليل السابع: الإجماع.

فقد أجمع أهل العلم على تحريم صنع التماثيل، إذا اجتمعت فيها الشروط الأربعة السابقة.

وممن نقل الإجماع على تحريم صناعة التماثيل القرافي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد قال: "والمُحرَّم من ذلك بإجماع ماله ظل قائم على صفة ما يحيى من الحيوان"[٤].

وكذلك ابن رشد رَحِمَهُ ٱللَّهُ إذ قال: "فيتحصل فيه من اختلافهم بعد إجماعهم على تحريم ما له ظل قائم"[٥].

وكذلك العدوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ فقد قال: "فما لَهُ ظِل ويقيم فهو حرام بِإِجماع"[٦].

(١) راجع: الإفصاح عن معاني الصحاح (٢٨٨/١).
(٢) صحيح البخاري باب الصلاة في البيعة (٤٤٥/١) رقم الحديث ٤٣٤.
(٣) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (٣٧١/١).
(٤) الذخيرة (٢٨٥/١٣).
(٥) البيان والتحصيل (٣٣٢/١).
(٦) حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني (١٥٥/٨).

وقال الدردير رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "والحاصل أنه يحرم تصوير حيوان عاقل أو غيره إذا كان كامل الاعضاء إذا كان يدوم إجماعًا"(١).

وقال النووي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وأجمعوا على منع ما كان له ظل ووجوب تغييره"(٢).

ولاشك بأن التماثيل الموجودة في المتاحف الشمعية، والتي هي ليست لعبًا للأطفال، قد اجتمعت فيها الشروط الأربعة المذكورة، التي متى ما اجتمعت فقد دخلت في إجماع تحريم صناعة التماثيل، إذ هي صورة كاملة، ولها ظل قائم، ولذوات الأرواح، وتدوم ولاتبلى، والمشابهة لخلق الله فيها مُتأكدة، بل صنعها إنما وُجد لكي يعجب الناس بالشبه الكبير بينها وبين الإنسان الحقيقي.

الحالة الثانية: أن تكون التماثيل من الشمع لعبًا للأطفال.

إذا كان صنع التماثيل من الشمع، واجتمعت فيها الشروط الأربعة السابقة، وكانت لعبًا للأطفال، فإنَّ أهل العلم قد اختلفوا فيه على قولين:

القول الأول:

جواز صنع التماثيل من الشمع إذا كانت لعبًا للأطفال، وإليه ذهب المالكية(٣)، و الشافعية(٤) تخريجًا، واشترط المالكية في البنت المصورة أن تكون صغيرة(٥).

(١) الشرح الكبير للشيخ الدردير (٣٣٧/٢).

(٢) راجع: شرح النووي على مسلم (٨٢/١٤).

(٣) راجع: حاشية الصاوي على الشرح الصغير(٣٢٥/٢)، منح الجليل شرح مختصر خليل(٢٩١/٧).

(٤) جاء في أسنى المطالب في شرح روض الطالب (واستثنى لعب البنات لأن عائشة كانت تلعب بها عنده ﷺ) أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٢٢٦/٣).
وجاء في مغني المحتاج (فائدة يستثنى من صورة الحيوان لعب البنات فلا تحرم) (٢٤٨/٣).

(٥) قال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير(يستثنى من المحرم، تصوير لعبة على هيئة بنت صغيرة، تلعب بها البنات الصغار، فإنه جائز، ويجوز بيعها وشراؤها لتدريب البنات على تربية الأولاد، وظاهر هذا أنه يجوز تصويرها واللعب بها للبنات، وبيعها وشراؤها وإن كانت كاملة الخلقة) (٣٢٥/٢)
وجاء في منح الجليل شرح مختصر خليل(واستثني من المحرم لعبة بهيئة بنت صغيرة، لتلعب بها البنات الصغار، فيجوز تصويرها، وبيعها، وشراؤها، لتدريبهن على تربية الأولاد). (٢٩١/٧)

واستدلوا بأدلة من أهمها:

قصة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا مع لُعبها، فعنها أنها كانت تلعب بالبنات عند رسول الله ﷺ، قالت: «وكانت تأتيني صواحبي، فكن يَنْقَمِعْنَ[1] من رسول الله ﷺ، قالت: فكان رسول الله ﷺ يُسَرِّبُهُنَّ إِلَيَّ»[2] [3].

وعنها رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قالت: قدم رسول الله ﷺ من غزوة تبوك أو خيبر، وفي سهوتها[4] ستر، فهبَّت ريحٌ فكشفت ناحية الستر عن بنات لعائشة لُعَبٍ، فقال: «ما هذا يا عائشة؟»، قالت: بناتي، ورأى بينهن فرسًا له جناحان من رقاع، فقال: «ما هذا الذي أرى في وسطهن؟»، قالت: فرس، قال: «وما هذا الذي عليها؟»، قالت: جناحان، قال: «فرس له جناحان؟»، قالت: أما سمعت أنَّ لسليمان خيلًا لها أجنحة، قالت: فضحك رسول الله ﷺ حتى رأيت نواجذه[5].

فعائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا كان عندها لعب تلعب بهن، من بناتٍ وخيل، وفيها تفاصيل، كالأجنحة وغيرها، وهي مصورات، كما هو الظاهر، فُخصت هذه الحالة من عموم تحريم صنع التماثيل لذوات الأرواح، وذلك لتعليمهن وتدريبهن على تربية الأولاد إذا كبرن، ولما فيها من الامتهان لهذه الصور.

القول الثاني:

تحريم صنع التماثيل من الشمع، إذا كانت لعبًا للأطفال.

(١) ينقمعن أي: يدخلن البيت يتغيبن حياءً وهيبة له. إكمال المعلم بفوائد مسلم (٤٤٨/٧).

(٢) يسربهن أي: يرسلهن. إكمال المعلم بفوائد مسلم (٤٤٨/٧).

(٣) صحيح مسلم، باب فى فضل عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، (١٣٥/٧) رقم الحديث ٦٤٤٠.

(٤) السهوة: شبه الرفّ والطاق يوضع فيه الشئ، أو بيت صغير شبه الخزانة الصغيرة، أو أربعة أعواد أو ثلاثة يعارض بعضها على بعض، ثم يوضع عليه شيء من الأمتعة. لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح (١٢٧/٦).

(٥) سنن أبي داود (٧٠١/٢)، باب في اللعب بالبنات، رقم الحديث ٤٩٣٢، السنن الكبرى للبيهقي، باب ماجاء في اللعب بالبنات، (٣٧١/١٠)رقم الحديث: ٢٠٩٨٢، وصححه الألباني رَحِمَهُ اللَّهُ في تخريج مشكاة المصابيح ج٣ ص٩٨٩.

وإليه ذهب الحنفية[١]، و بعض المالكية[٢]، و الحنابلة[٣] تخريجًا.

وأدلَّتهم هي أدلة تحريم صنع التماثيل المذكورة سابقًا.

ويتأولون حديث عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا بأن عرائسها غير تامة الخلقة، والأعضاء الباقية لا تبقى معها حياة، فإن كانت غير تامة الخلقة جازت، وإلا حَرُمت[٤].

ويمكن أن يناقش: بأن هذا خلاف الظاهر، والأصل أن لفظ البنات، ولفظ العرائس، ولفظ الفرس، يتناول الصور الداخلة تحته أيًا كانت، إلا بدليل يُخرج بعض الصور.

وكذلك دقة صناعة التماثيل من عدمها غير مؤثرة في أصل الحكم، إذ الأصل حرمة صنع التماثيل، سواءً كانت الدقة في صنعها والمشابهة كبيرة أو لا، فتصوير التماثيل في وقت النبي ﷺ لم تكن بتلك الدقة التي وصلت إليه في عصرنا هذا، ومع ذلك حرمت في وقته ﷺ وفي وقتنا هذا إذا كانت ليست لعبًا للأطفال، إذ أصل المشابهة محرم.

وقولهم في بنات عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أنها من عهن، أو غير تامة الخلقة، لا ينفي أصل المشابهة المحرمة فيها كذلك، والتي لولا ورود النص بإباحتها لكانت محرمة والله تعالى أعلم.

---

(١) جاء في فيض الباري ناقلًا عن القنية (وفي القنية: أن البنات جائزة، وكانت حقيقتها في القديم أنهم كانوا يأخذون ثوبًا، ويشدونَه في الوسط، فكانت لا تحي عن صورة وشكل، ولم تكن كبناتنا اليوم، فإنَّها تماثيل كالأصنام، فلا تجوز قطعًا) فيض الباري على صحيح البخاري (١٥٨/٦).

(٢) جاء في الذخيرة (والذي يباح للعب الجواري به، ما كان غير تام الخلقة لا يحيى ما كان صورته في العادة، كالعظام التي يعمل لها وجوه بالرسم كالتصوير في الحائط) (٢٨٥/١٣).
وجاء في مواهب الجليل (والمستخف ما كان بخلاف ذلك مما لا يحيى، فالمستخف من اللعب ما كان مشبهًا بالصور وليس بكامل التصوير، وكلما قل الشبه قوي الجواز) (٢٧٢/١٢).

(٣) جاء في المغني (ولا بأس باللعب ما لم تكن صورة) (١١٦/٨).
وجاء في كشاف القناع (ولعب الجواري باللعب غير المصورة فيه مصلحة للتمرن على ما هو المطلوب منهن عادة) (٤٨/٤).

(٤) راجع: فيض الباري على صحيح البخاري (١٥٨/٦)، الذخيرة (٢٨٦/١٣)، البيان والتحصيل (٣٦٧/٩)، الشرح الكبير لابن قدامة (١١٧/٨).

الترجيح:

الذي يترجح هو القول الأول، وهو جواز صنع التماثيل من الشمع، وتصويرها إذا كانت لعبًا للأطفال، وذلك للآتي:

١. لقوة أدلتهم، ولعدم سلامة القول الثاني من القوادح المؤثرة.

٢. لزوال علل تحريم صنع التماثيل إذا كانت التماثيل لعبًا للأطفال.

فعلة مشابهة خلق الله قد خُصت بالنص في قصة عائشة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا.

وعلة تعظيم هذه التماثيل، التي تقود إلى عبادتها، قد زالت بكونها لُعبًا، مما يعني امتهانها.

٣. لما في ذلك من مصلحة تدريب الأطفال وتعليمهم على هذه التماثيل والله تعالى أعلم.

المطلب الثاني
صنع التماثيل من الشمع لغير ذوات الأرواح

اتفق الحنفية[١] والمالكية[٢] والشافعية[٣] والحنابلة[٤] تخريجًا، على جواز

(١) جاء في بدائع الصنائع "فأما صورة ما لا روح له من الأشجار، والقناديل، ونحوها، فلا بأس به" (١٢٧/٥) وجاء في العناية شرح الهداية "ولا يكره تمثال غير ذي الروح لأنه لا يُعبد" (١٧٠/٢).

(٢) جاء في الشرح الكبير للشيخ الدردير "وأما تصوير غير الحيوان كشجرة وسفينة فجائز" (٣٣٨/٢). وقال الصاوي في حاشيته على الشرح الصغير "وأما تصوير غير الحيوان، كالسفن والأشجار فلا حرمة فيه" (٢١٠/٥).

(٣) جاء في أسنى المطالب في شرح روض الطالب "ولا بأس بتصوير القمرين والشجر ونحوهما مما لا روح له" (٢٢٦/٣).
وجاء في مغني المحتاج "و يجوز مرتفع مقطوع الرأس، وصورة شجر ونحوه، مما لا روح فيه كشمس وقمر" (٢٤٨/٣).

(٤) جاء في غاية المنتهى "وجاز تصوير غير حيوان كشجر" (١٤٦/١).
وجاء في مطالب أولي النهى "وجاز تصوير غير حيوان كشجر وكل ما لا روح فيه" (٣٥٤/١).

تصوير التماثيل إذا كانت من الشمع، وهي من غير ذوات الأرواح، كتصوير السفن، والشجر، والبيوت، والخيام وغيرها. واستدلوا على ذلك بعدة أدلة:

الدليل الأول:

جاء رجل إلى ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فقال: إني رجل أصور هذه الصور فأفتني فيها، فقال له: ادن مني، فدنا منه، ثم قال ادن، فدنا، حتى وضع يده على رأسه، قال: أنبئك بما سمعت من رسول الله ﷺ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل مصوّر في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسًا فتعذبه في جهنم». وقال: «إن كنت لابد فاعلًا فاصنع الشجر وما لا نفس له»[(١)].

فلو كان صنع التماثيل لغير ذوات الأرواح محرمًا لما أرشده رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إليه، فدل ذلك على إباحة صنعها[(٢)].

الدليل الثاني:

أن عبدة الصور، لايعبدون تمثال ما ليس بذي روح، فلا يحصل التشبه بهم[(٣)].

(١) صحيح البخاري، باب بيع التصاوير التي ليس فيها روح وما يكره من ذلك، (١٠٨/٣) رقم الحديث ٢٢٢٥. صحيح مسلم، باب لا تدخل الملائكة بيتًا فيه كلب ولا صورة، (١٦١/٦) رقم الحديث ٥٦٦٢.

(٢) راجع: شرح النووي على مسلم (٩١/١٤).

(٣) راجع: بدائع الصنائع (١١٦/١).

المبحث الثاني
دخول المتاحف الشمعية والمعاوضة عليه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
دخول المتاحف الشمعية

اختلف الفقهاء رَحِمَهُمُ اللَّهُ في حكم دخول المتاحف الشمعية على قولين:

القول الأول:

تحريم دخول المتاحف الشمعية، وإليه ذهب الحنفية[1] و المالكية[2]، والشافعية[3] تخريجًا.

(١) جاء في بدائع الصنائع: (وكذا يكره الدخول إلى بيت فيه صور على سقفه أو حيطانه أو على الستور والأزر والوسائد العظام) (١/١١٦).
وجاء في البناية شرح الهداية (يكره اتخاذ الصور في البيوت، ويكره الدخول في مثل هذه البيوت والجلوس والزيارة) (٢/٤٦١).
والمقصود الكراهة التحريمية، كما نص على ذلك ابن عابدين في حاشيته، إذ هي الأصل إذا لم توجد قرينة تصرف إلى الكراهة التنزيهية، والمكروه تحريمًا عندهم ماثبت النهي فيه بدليل ظني، والمحرم ماثبت بدليل قطعي. راجع: : حاشية ابن عابدين (٦/٣٤٨)، ومصطلحات المذاهب الفقهية ص٤٦.

(٢) فقد نصوا على حرمة النظر إليها، والإعجاب بها، وعللوا بأن النظر إلى الحرام حرام، وأن الوقوف عند صاحبها يعتبر من إعانته على مايرتكب من حرام.
راجع: الشرح الكبير للشيخ الدردير (٢/٣٣٨)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٥/٢١٠)، المدخل لابن الحاج (٢/١٦٣).

(٣) فرَّق الشافعية رَحِمَهُمُ اللَّهُ بين دخول مكان فيه تماثيل، كأن يكون في غرفة، والتماثيل في غرفة، وبين الحضور إلى غرفة فيها تماثيل والجلوس فيها فجوزوا الأول وحرموا الثاني.
راجع: المجموع (١٦/٤٠٣)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣/٢٢٦)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٤/٤٠٨).

واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول:

أن الملائكة لاتدخل الأماكن التي فيها صور، فدل على تحريم دخولها[١]، فعن سَالم عَنْ أَبِيهِ قَالَ: وعد النبي ﷺ جبريل عَلَيْهِ السَّلَامُ فراث عليه[٢]، حتى اشتد على النبيِّ ﷺ، فخرج النبي ﷺ فلقيه فشكا إليه ما وجد، فقال له: «إنا لا ندخل بيتًا فيه صورة ولا كلب»[٣].

ونوقش: بأن الملائكة لا تدخله لا يوجب تحريم دخوله علينا كما لو كان فيه كلب ولا يحرم علينا صحبة رفقة فيها جرس مع أن الملائكة لا تصحبهم[٤].

فعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب، ولا جرس»[٥].

الدليل الثاني:

عن علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: صنعت طعامًا، ودعوت رسول الله ﷺ فجاء، فرأى في البيت تصاوير فرجع، فقلت: يا رسول الله لم رجعت، قال: «إن في البيت شيئًا فيه تصاوير، وإن الملائكة لا تدخل بيتًا فيه تصاوير»[٦].

فوجود المنكر في البيت مانع من الدخول فيه، وامتناعه ﷺ عن الدخول لمكان فيه تصاوير، دالٌ على حرمة الدخول للأماكن التي فيها منكرات[٧].

ويمكن أن يناقش: أن لو كان البقاء في المكان محرمًا، لأنكر ﷺ على فاطمة وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، ولايُتصور أن لا يرضى ﷺ لنفسه الحرام، ويرضاه لعلي وفاطمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا.

(١) راجع: بدائع الصنائع (١١٦/١)، العناية شرح الهداية (١٦٨/٢)، الذخيرة (٩٨/٢).
(٢) فراث عليه: أي أبطأ. المعلم بفوائد مسلم (٢٧١/٣).
(٣) صحيح البخاري، باب لا تدخل الملائكة بيتًا فيه صورة (١٠٧/١٥)، رقم الحديث ٥٩٦٠.
(٤) المغني (١١٣/٨)
(٥) صحيح مسلم، باب كراهة الكلب والجرس فى السفر (١٦٢/٦)، رقم الحديث ٥٥٦٨.
(٦) مسند البزار وصححه، مسند علي بن أبي طالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، (١٥٨/٢)، رقم الحديث ٥٢٣.
(٧) راجع: عون المعبود (١٦٣/١٠)، وشرح سنن ابن ماجه للسيوطي وآخرون، ص٢٤١.

الدليل الثالث:

أن الصور ذريعة لعبادة الأوثان، فأصل عبدة الأوثان بدأت من التماثيل، فيجب الابتعاد عنها، خشية الإعجاب بها، ثم عبادتها[١].

الدليل الرابع:

يمكن أن يستدل كذلك بامتناع رسول الله ﷺ عن دخول الكعبة، لوجود التصاوير فيها[٢]

فعن ابن عباس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أن النبي ﷺ لما رأى الصور في البيت، لم يدخل حتى أمر بها فمُحيت، ورأى إبراهيم وإسماعيل عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بأيديهما الأزلام، فقال: قاتلهم الله، والله إن استقسما بالأزلام قط»[٣].

ويمكن أن يناقش:

بأن امتناع رسول الله ﷺ من دخول البيت وفيه التماثيل والتصاوير، لا لحرمة الدخول، بل لأنه لا يُقرّ على باطل، ولأنه لا يحب فراق الملائكة وهي لا تدخل ما فيه صورة.[٤]

وكذلك بأنه ﷺ لم يمنع أحدًا حينها من دخولها لوجود التصاوير، ولم يُنقل عنه ﷺ قبل ذلك النهي عن دخول الكعبة لوجود الصور، فالصور في الكعبة ليست حديثة.

وكذلك الأصنام كانت موجودة حول الكعبة وهي نوع من التماثيل، ومع ذلك لم يأمر النبي ﷺ الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ بعدم البقاء في البيت الحرام من غير حاجة، أو ضرورة قبل تكسيرها.

(١) راجع: المجموع (١٦/٤٠٣)

(٢) راجع: المعتمد (٢/٤٤٨)

(٣) صحيح البخاري، باب: واتخذ الله إبراهيم خليلًا (٨/٤١٩)، رقم الحديث٣٣٥٢.

(٤) راجع: فتح الباري لابن حجر (٣/٤٦٩).

الدليل الخامس:

يمكن أن يُستدل كذلك بامتناع عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عن دخول الكنائس لأجل الصور فقد قال للنصارى: "إنَّا لا ندخل كنائسكم من أجل التماثيل التي فيها الصور"[(١)].

فدل على تحريم دخول الأماكن التي فيها تماثيل وتصاوير.

ويمكن أن يُناقش: بأن كراهية عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لنفسه الدخول لا تدل على التحريم، فقد أقر دخول المسلمين الكنائس وصلاتهم فيها، بل واشترط على النصارى أن لا يمنعوا المسلمين من دخول الكنائس، بل ويوسعوا أبوابها لهم كما سيأتي.

القول الثاني:

كراهة دخول المتاحف الشمعية، وإليه ذهب الحنابلة تخريجًا[(٢)].

واستدلوا بما يلي:

الدليل الأول:

رسالة عمر بن الخطاب لنصارى الشام[(٣)]، فقد اشترط فيها عدم منع دخول

(١) ذكره البخاري معلقًا بصيغة الجزم في صحيحه (٤٤٤/١)، باب الصلاة في البيعة رقم الحديث ٤٣٤، ووصله عبدالرزاق في مصنفه (٤١١/١).

(٢) جاء في الشرح الكبير "فأما دخول منزل فيه صورة فليس بمحرم" (١١٤/٨).
وجاء في المبدع: "وأما دخول منزل فيه تصاوير فليس بمحرم" (١٨٤/٧).
وجاء في مطالب أولي النهى "كون الملائكة لا تدخل بيتًا فيه صورة لا يوجب تحريم دخوله، كما لو كان فيه كلب ، ولا يحرم صحبة رفقة فيها جرس مع أن الملائكة لا تصحبهم ، ويباح ترك الإجابة إذن عقوبة للفاعل ، وزجرًا له عن فعله ، وإن علم بالصور المعلقة قبل الدخول، كره له الدخول" (٢٣٨/٥).

(٣) عن عبدالرحمن بن غنم قال: كتبت لعمر بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين صالح أهل الشام بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب لعبدالله عمر أمير المؤمنين من نصارى مدينة كذا وكذا، ....
وفيها "وأن لا نمنع كنائسنا أن ينزلها أحد من المسلمين في ليل ولا نهار، وأن نوسّع أبوابها للمارة وابن السبيل، فلما أتيت عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالكتاب زاد فيه وأن لا نضرب أحدًا من المسلمين، شرطنا لهم ذلك على أنفسنا وأهل ملتنا وقبلنا منهم الأمان، فإن نحن خالفنا شيئًا مما شرطناه لكم فضمناه على أنفسنا فلا ذمة لنا، وقد حل لكم ما يحل لكم من أهل المعاندة والشقاوة".
السنن الكبرى للبيهقي(٢٠٢/٩)، رقم الحديث ١٨٤٩٧. قال ابن كثير "له طرق يشد بعضها بعضًا"،=

المسلمين للكنائس، في ليل أو نهار، دليل على جواز دخول المسلمين لأماكن التماثيل، إذ الأصل في الكنائس وجود التماثيل فيها[1].

الدليل الثاني:

دخول الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ للكنائس، والأصل وجود التماثيل فيها، فدل ذلك على جواز الدخول للأماكن التي فيها تماثيل، فقد روى ابن عائذ في فتوح الشام، أن النصارى صنعوا لعمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حين قدم الشام طعامًا فدعوه فقال: أين هو، قالوا: في الكنيسة، فأبى أن يذهب، وقال لعلي: امضِ بالناس فليتغدوا، فذهب علي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بالناس فدخل الكنيسة وتغدى هو والمسلمون، وجعل علي ينظر إلى الصور، وقال ما على أمير المؤمنين لو دخل فأكل[2].

قال ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ: "فهذا اتفاق منهم على جواز دخولها وفيها الصورة"[3].

الدليل الثالث:

يمكن أن يستدل كذلك بصلاة بعض الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ في الكنائس، كأبي موسى الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ[4].

= مسند الفاروق ج٢ ص٤٨٩.

وقال ابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ: "وشهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول، وذكروها في كتبهم، واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها" (أحكام أهل الذمة ٣/١٦٤).

فإقرار عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لما في الرسالة دليلٌ على عدم تحريم مافيها، ومنها اشتراط دخول دخول الكنائس من المسلمين على النصارى، ولو كان الشرط محرمًا، لما أقره رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ومعلوم أن الكنائس لا تخلوا من الصور غالبًا، ولم يفرق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بين الكنائس التي فيها تماثيل، والكنائس التي لاتوجد بها تماثيل في الحكم، فدل على ذلك على عدم تحريم دخول أماكن التماثيل والله أعلم.

(١) ورأيت ذات الرسالة لأبي عبيدة ابن الجراح في تاريخ دمشق لابن عساكر (٢/١٢٠) لكنها اشتهرت عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وهي ما تسمى بالشروط العمرية.

(٢) لم أجد كتاب فتوح الشام لابن عائذ، ورأيت ابن قدامة رَحِمَهُ اللَّهُ نقل هذه القصة في المغني عن عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ (٧/٢٨٣). وابن القيم رَحِمَهُ اللَّهُ في إغاثة اللهفان (١/١٥٧)، وابن عساكر في تاريخ دمشق(٦/٤٢).

(٣) المغني (٧/٢٨٣).

(٤) راجع: مصنف ابن أبي شيبة (١/٥٢٨)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥/٥٠٤)، =

ولا يخفى بأن الأصل وجود التماثيل فيها، وشأن الصلاة أعظم من مجرد الدخول، فما دونها من الأمور كالدخول أهون بلا شك، واشتهرت هذه الحوادث فلم تُنكر فدل على عدم تحريم دخول الأماكن التي فيها تماثيل.

الدليل الرابع:

يمكن أن يستدل كذلك بما رُوي عنه ﷺ عام الفتح أنه قال: «ومن دخل الكعبة فهو آمن»[(١)].

والكعبة كانت فيها بعض التصاوير حينئذ، فلو كان الدخول محرمًا لما ذكره ﷺ من الأماكن التي سيأمن فيها الداخل.

و يمكن أن يُناقش: أن هذه اللفظة غير محفوظة عند المحدثين، وعلى التسليم بصحتها فإنَّ من سيدخلها حينئذٍ الكفار وليس المسلمين.

الدليل الخامس:

يمكن أن يُستدل كذلك، بأنَّ أم سلمة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا ذكرت لرسول الله ﷺ كنيسة رأتها بأرض الحبشة، يقال لها مارية، فذكرت له ما رأت فيها من الصور، فقال رسول الله ﷺ: «أولئك قوم إذا مات فيهم العبدالصالح، أو الرجل الصالح، بنوا على قبره مسجدًا وصوروا فيه تلك الصور أولئك شرار الخلق عند الله»[(٢)].

فالنبي ﷺ لم ينكر إلا التصوير في هذا الحديث، ولم ينكر على أم سلمة دخول

= عمدة القاري شرح صحيح البخاري (١٩٢/٤) شرح صحيح البخارى لابن بطال (٨٩/٢).

(١) راجع: الاستذكار (١٥١/٥).

والقصة أن ابن عباس، قال: جاء العباس بأبى سفيان إلى رسول الله ﷺ قال: أنه أسلم من ليلته قبل أن يصبح بين يدى رسول الله ﷺ، وأنه لما قال له رسول الله ﷺ: «من دخل دار أبى سفيان فهو آمن» قال أبو سفيان: وما تسع دارى؟ فقال: «ومن دخل الكعبة فهو آمن»، قال: وما تسع الكعبة؟ فقال: «ومن دخل المسجد فهو آمن»، قال: وما يسع المسجد! فقال: «ومن أغلق عليه بابه فهو آمن»، فقال أبو سفيان: هذه واسعة. السيرة النبوية لابن كثير (٥٥٢/٣).

(٢) سبق تخريجه.

الأماكن التي فيها تصاوير، وهي الكنيسة، فلو كان الدخول محرمًا ولم ينكره ﷺ، لكان ذلك تأخيرًا للبيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع في حقه ﷺ[1]، خاصةً، وأن الحديث في آخر حياته ﷺ.

ويمكن أن يُناقش: بأن الرؤية لاتستلزم الدخول، فقد تكون رأتها من الخارج.

ويرد: بأن هذا خلاف الظاهر، فالظاهر أنها دخلت ورأت ووصفت، ولو كان الأمر محتملًا لسألها واستفصل منها النبي ﷺ عن دخولها، وهذا لم يوجد فدل على أنها دخلت.

الترجيح:

الذي يترجح والله أعلم، رجحان القول الثاني، وهو كراهة دخول المتاحف الشمعية، وذلك لمايلي:

١. ظهور أدلة القول الثاني، وسلامتها من القوادح المؤثرة، خاصةً ماذُكر من الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم في دخولهم للكنائس، واشتراطهم توسعة أبوابها لهم، وصلاتهم فيها.

٢. لا يوجد في أدلة القول الأول مايدل على تحريم دخول الأماكن التي فيها تماثيل، وغايةُ مافيها أنها تدل على كراهة الجلوس فيها، لعدم دخول الملائكة فيها، ولوجود المنكر فيها، وهذا الذي جعل أصحاب القول الثاني يقولون بالكراهة، مع أن أدلتهم التي استدلوا بها تدل على الإباحة لا الكراهة[2].

٣. أن النهي الصريح دالٌ على تحريم على صنع الصور، واقتنائها دون كسر أو طمس، وهذا لايستلزم تحريم دخول أماكنها والله تعالى أعلم.

(١) راجع: المحصول لابن العربي (ص: ٤٩).

(٢) راجع: المغني (١١٣/٨)، كشاف القناع (٢٩٣/١).

المطلب الثاني
المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية

قبل أن أتكلم عن حكم المسألة، أريد أن أبين أن التعاقد في هذه المسألة سيتم على رؤية التماثيل الشمعية، والمكان تبع لذلك، إذ لو لم توجد هذه التماثيل لما دخل المتعاقد، وتكييفها الفقهي بأنها هي إجارةٌ على منفعة، والتي هي رؤية التماثيل الشمعية.

وأما حكم المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية لرؤية التماثيل الشمعية، فقد اتفقت المذاهب الأربعة من الحنفية[١] والمالكية[٢] والشافعية[٣] والحنابلة[٤] تخريجًا على تحريم المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية.

أما الحنفية والمالكية والشافعية فقد حرَّموا دخول الأماكن التي فيها تماثيل مطلقًا، وعلَّتُهم في ذلك وجود التماثيل فيها، ولم يفرقوا بين قصد الداخل هل كان لأجل التماثيل أو لا، فمن باب أولى تحريم المعاوضة على رؤية هذه التماثيل.

(١) نص الحنفية على حرمة شراء التماثيل التي لافائدة منها وهي من خزف أو غيره، وأن متلفها لا يضمنها، إذ ليس لها مالية، ولاأجرة لفاعلها خاصةً إذا كانت فائدتها التلهي فقط، والمعاوضة على رؤية التماثيل الشمعية من جنس هذه المسألة، ولذلك فالأقرب حرمة العقد عندهم والله تعالى أعلم.
راجع: المحيط البرهاني للإمام برهان الدين ابن مازة (٨٤/٨)، البناية شرح الهداية (٤٦١/٢)، حاشية ابن عابدين (٢٩٣/٢٠).

(٢) سبق التبيين بحرمة النظر إلى التماثيل ودخول أماكنها عند المالكية في المطلب السابق، ومن باب أولى التعاقد على رؤيتها، والإعجاب بها، ومن تعليلاتهم في ذلك تحريم الإعانة على فعل المحرم ولو برؤية، فكيف إذا كان بمال يشجع صانع التماثيل على صنع التماثيل.
راجع: الشرح الكبير للشيخ الدردير (٣٣٨/٢)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٢١٠/٥)، المدخل لابن الحاج (١٦٣/٢).

(٣) نص الشافعية رَحِمَهُمُ اللَّهُ كذلك على بطلان التعاقد على التصوير، وأن المصور لا أجرة له، وأطلقوا الأمر في ذلك سواءً صَّور لنفسه كمسألتنا، أو صوَّر بطلب من غيره، وعللوا بأن المحرَّم لا يقابل بأجرة.
راجع: المجموع (٤٠٣/١٦)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٢٢٦/٣)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٤٠٨/٤).

(٤) راجع: شرح منتهى الإرادات (٩/٢)، مطالب أولي النهى (٦١٢/٢).

وأما الحنابلة رَحِمَهُمُ اللَّهُ فقد نصوا على منع بيع الصنم وهو نوع من التماثيل، ويُلحق به سائر أنواع المعاوضات على التماثيل.

جاء في شرح منتهى الإرادات: "ولا يصح شراء خمر ليريقها لأنه لا نفع فيها ولا آلة لهو ونحو صنم"(١).

بل قد حرموا بيع أو إجارة مواد للكفار يعملون منها تماثيل، جاء في مطالب أولي النهى: "وحرم بيعهم وإجارتهم ما يعملونه كنيسة أو تمثالا"(٢).

فإذا كان هذا في حق الكفار، والمادة التي سيبيعونها مباحة، ومع ذلك حرموا البيع والإجارة، فكيف بالمعاوضة على رؤية هذه التماثيل من المسلمين.

قد يقول قائل بأن الدخول لأماكن التصاوير عند الحنابلة مكروه، فتكون المعاوضة على الدخول مكروهةً أيضًا.

فيمكن أن يُناقش ذلك بأن المعاوضة وقعت على رؤية التماثيل لا الدخول،

فلو دخل من دفع قيمة تذكرة الدخول إلى المتاحف الشمعية ولم يشاهد فيها التماثيل، لرجع على صاحب المتحف، وطالبه بقيمة التذكرة.

ولو كانت هذه التماثيل موجودة في طريق وهي مغطاة، وتكشف بمقابل مالي لمن أراد رؤيتها، لدفع قيمة الرؤية من يريد أن يدخل للمتاحف الشمعية، إذ هي المقصودة.

فيتلخص من ذلك أن المكان وُجد تبعًا لا قصدًا، والمعاوضة وقعت على رؤية التماثيل، فتلحق المسألة حينئذ بحكم المعاوضات على التماثيل من بيع أو إجارة أو غيرها.

ويمكن أن يُستدل على تحريم المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية بالآتي:

(١) شرح منتهى الإرادات (٩/٢)

(٢) مطالب أولي النهى (٦١٢/٢)

الدليل الأول:

أن في دخول هذه المتاحف الشمعية إعانة على الإثم والعدوان، وقد قال على الله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ [المائدة: ٢].

ووجه الإعانة على الإثم والعدوان ظاهرةٌ في المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية، إذ الهدف من إنشاء هذه المتاحف الربح المادي، الذي إذا عُدم لأغلقت هذه المتاحف أبوابها، ولتضاءلت صناعة التماثيل الشمعية، إذ من قيمة تذكرة الدخول تكون صيانة هذه التماثيل، وحراستها، وإنشاء متاحف أخرى مثلها.

الدليل الثاني:

أن في ذلك تضييعًا للمال، وقد أُمرنا بالمحافظة عليه، ونهينا عن تضييعه، فعن المغيرة بن شعبة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سمعت النبي ﷺ يقول: «إن الله كره لكم ثلاثًا قيل وقال وإضاعة المال وكثرة السؤال»[1].

الدليل الثالث:

أن الصور ذريعة لعبادة الأوثان، فأصل عبدة الأوثان بدأت من التماثيل، فيجب الابتعاد عنها، خشية الإعجاب بها، ثم عبادتها، خاصةً وأن التماثيل في هذه المتاحف الشمعية تُعنى بالمشاهير والمؤثرين، سواءً في الماضي أو الحاضر، فيبدأ الأمر بالإعجاب، وينتهي بالعبادة، فيجب سد هذه الذريعة صونًا لجناب التوحيد.

الدليل الرابع:

أن بعض هذه التماثيل قد صُورت عارية تمامًا، أو شبه عارية، وبعضها لنساء، مما يثير شهوة الناظر لهن، والمؤمن قد أُمر بغض البصر، والبعد عن كل مايثير شهوته، ومنه النظر المحرم ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا۟ مِنْ أَبْصَٰرِهِمْ وَيَحْفَظُوا۟ فُرُوجَهُمْ ۚ ذَٰلِكَ

(١) صحيح البخاري (٦/١٦٩) بَاب ماينهى عن إضاعة المال رقم الحديث ٢٤٠٨

أَزْكَىٰ لَهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴿٣٠﴾ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾ [النور: ٣٠-٣١].

الدليل الخامس:

أن المحرَّم لا يقابل بأجرة[١]، فعن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «إن الله تعالى إذا حرّم شيئًا حرّم ثمنه»[٢].

قال ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ: "وهذه كلمة عامة جامعة تطرد في كل ما كان المقصود من الانتفاع به حرامًا"[٣].

وبناءً على ماذُكر من الأدلة فلا ريب أن المعاوضة على رؤية هذه التماثيل مُحرّمة والله تعالى أعلم.

(١) إعانة الطالبين (٣/٣٦٢)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٣/٢٢٦).

(٢) سنن الدارقطني، كتاب البيوع، رقم الحديث ٢٨١٥، (٣/٣٨٨)وصححه الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ في غاية المرام ص١٩٢.

(٣) جامع العلوم والحكم (٢/٤٤٧)

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث أشكر ربي على تيسير إعداد هذا البحث، فله الحمد في الأولى والآخرة، وهذا ذكر لأهم النتائج التي توصلت لها:

١. الشمع المعدني هو: مادّة معدنيّة دهنيَّة تستخرج من تقطير النّفط، والفحم الحجريّ، وتستعمل لصنع الشموع وأغراض أخرى.

٢. تصنع التماثيل الشمعية من الشمع المعدني.

٣. المقصود بالمتاحف الشمعية هي محلات تجارية تتخصص في عرض تماثيل مصنوعة من مادة الشمع، للمشاهير القدماء أو المعاصرين.

٤. التماثيل والنماذج الشمعية استُخدمت في شبه القارة الهندية سنة ٣٠٠٠ قبل الميلاد، وكان لها ارتباط عقدي، واستخدمت كذلك التماثيل في علم التشريح الطبي.

٥. يحرم صنع التماثيل من الشمع لذوات الأرواح بالإجماع.

٦. يباح صنع التماثيل من الشمع لغير ذوات الأرواح.

٧. يحرم دخول المتاحف الشمعية عند الحنفية المالكية والشافعية، ويُكره عند الحنابلة، والراجح الكراهة.

٨. تحرم المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية عند المذاهب الأربعة من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وهو الراجح.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

قائمة المصادر والمراجع

١. إكمال المعلم بفوائد مسلم، المؤلف: عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي السبتي، أبو الفضل (ت: ٥٤٤هـ) المحقق: الدكتور يحيى إسماعيل، الناشر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر الطبعة: ١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

٢. إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، المؤلف: محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبو عبدالله الناشر: دار المعرفة - بيروت.

٣. الإفصاح عن معاني الصحاح، المؤلف: يحيى بن هبيرة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين (ت: ٥٦٠هـ) المحقق: فؤاد عبدالمنعم أحمد الناشر: دار الوطن.

٤. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، المؤلف: أبو بكر (المشهور بالبكري) عثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي (ت: ١٣١٠هـ) الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٥. الاستذكار، المؤلف: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبدالبر النمري الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٦. أحكام أهل الذمة، لابن القيم الجوزية، دراسة وتحقيق: طه عبدالرؤوف سعد الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٧. إقامة الدليل على إبطال التحليل، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية.المكتبة الشاملة.

٨. أسنى المطالب في شرح روض الطالب لزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت: ٩٢٦هـ) الناشر: دار الكتاب الإسلامي.

٩. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف لعلاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي الدمشقي الصالحي الحنبلي (ت: ٨٨٥هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي الطبعة: ٢.

١٠. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع المؤلف: علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي (ت: ٥٨٧هـ)الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: ٢، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م

١١. بلغة السالك لأقرب المسالك، المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، المؤلف: أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (ت: ١٢٤١هـ).

١٢. البناية شرح الهداية، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥هـ) الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان الطبعة: ١، ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م.

١٣. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، (ت: ٤٥٠هـ) تحقيق د. محمد حجي وآخرون الناشر: دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة: ٢، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

١٤. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري (ت: ٨٠٤هـ) المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا الطبعة: ١، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٥. تاج العروس من جواهر القاموس، المؤلف: محمّد بن محمّد بن عبدالرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي تحقيق مجموعة من المحققين الناشر دار الهداية.

١٦. تاريخ دمشق، المؤلف: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: ٥٧١هـ)، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٧. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشِّلْبِيِّ المؤلف: عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي الحنفي (ت: ٧٤٣هـ) الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ (ت: ١٠٢١هـ).

١٨. الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري الناشر: دار الجيل بيروت + دار الأفاق الجديدة بيروت.

١٩. الجامع الصحيح لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبدالله (ت: ٢٥٦هـ) الناشر: دار الشعب - القاهرة الطبعة: ١، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٠. جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، المؤلف: زين الدين عبدالرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (ت: ٧٩٥هـ) المحقق: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.

٢١. حاشيتا قليوبي وعميرة، المؤلف: أحمد سلامة القليوبي وأحمد البرلسي عميرة الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة: بدون طبعة، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٢٢. حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، المؤلف: أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم الصعيدي العدوي (ت: ١١٨٩هـ) المحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي الناشر: دار الفكر - بيروت.

٢٣. الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي تحقيق: محمد حجي الناشر: دار الغرب سنة النشر: ١٩٩٤م، مكان النشر: بيروت.

٢٤. رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبدالعزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت: ١٢٥٢هـ) الناشر: دار الفكر-بيروت الطبعة: ٢، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٥. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير) المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ) تحقيق: مصطفى عبدالواحد الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان عام النشر: ١٣٩٥هـ- ١٩٧٦م.

٢٦. سنن البيهقي الكبرى المؤلف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي الناشر: مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا.

٢٧. شرح صحيح البخارى لابن بطال المؤلف: ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبدالملك (ت: ٤٤٩هـ)، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض الطبعة: ٢، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٨. شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت: ١٠٥١هـ)، الناشر عالم الكتب سنة النشر ١٩٩٦م، مكان النشر بيروت.

٢٩. الشرح الكبير، للدردير، موقع يعسوب

٣٠. شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، المؤلف: محمد بن عز الدين عبداللطيف بن عبدالعزيز بن أمين الدِّين بن فرشتا، الرومي الكرماني، الحنفي، المشهور بـ ابن الملك (ت: ٨٥٤هـ) تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب.

٣١. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت: ٥٠٥هـ) المحقق: د. حمد الكبيسي.

٣٢. شرح سنن ابن ماجه، المؤلف: السيوطي، عبدالغني، فخر الحسن الدهلوي الناشر: قديمي كتب خانة - كراتشي.

٣٣. صحيح الجامع الصغير وزياداته، المؤلف: أبو عبدالرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (ت: ١٤٢٠هـ) الناشر: المكتب الإسلامي.

٣٤. العناية شرح الهداية، المؤلف: محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبدالله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي البابرتي (ت: ٧٨٦هـ) الناشر: دار الفكر.

٣٥. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، المؤلف: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت: ٨٥٥هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي.

٣٦. عون المعبود شرح سنن أبي داود، المؤلف: محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

٣٧. غاية المنتهى في جمع الإقناع والمنتهى المؤلف: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت: ١٠٣٣هـ) اعتنى به: ياسر إبراهيم المزروعي، رائد يوسف الرومي الناشر: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع والدعاية والإعلان، الكويت الطبعة: ١، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٣٨. غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٠٥هـ.

٣٩. فيض الباري على صحيح البخاري المؤلف: (أمالي) محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي ثم الديوبندي (ت: ١٣٥٣هـ) المحقق: محمد بدر عالم الميرتهي، أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية.

٤٠. فتح الباري شرح صحيح البخاري المؤلف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي الناشر: دار المعرفة - بيروت، ١٣٧٩هـ.

٤١. كشاف القناع عن متن الإقناع، المؤلف: منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، (ت: ١٠٥١هـ) تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال الناشر: دار الفكر - بيروت الطبعة: ١٤٠٢هـ.

٤٢. الفتاوى الكبرى، المؤلف: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: ٧٢٨هـ) الناشر: دار الكتب العلمية.

٤٣. لسان العرب المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري الناشر: دار صادر - بيروت الطبعة الأولى.

٤٤. لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح المؤلف: عبدالحق بن سيف الدين بن سعد اللَّه البخاري الدِّهلوي الحنفي، (ت: ١٠٥٢هـ) رَحِمَهُ ٱللَّهُ» تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي.

٤٥. مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وأقواله على أبواب العلم.المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير الشافعي الدمشقي شهرته: ابن كثير المحقق: عبدالمعطي قلعجي.

٤٦. المعتمد في أصول الفقه المؤلف: محمد بن علي الطيب أبو الحسين البَصْري المعتزلي (ت: ٤٣٦هـ) المحقق: خليل الميس الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.

٤٧. المصنف في الأحاديث والآثار، المؤلف: أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي الناشر: مكتبة الرشد - الرياض الطبعة: ١، ١٤٠٩هـ، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٤٨. المبدع في شرح المقنع، لإبراهيم بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن مفلح، أبو إسحاق، برهان الدين (ت: ٨٨٤هـ) الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان الطبعة: ١، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م.

٤٩. المجموع، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ)

الناشر: دار الفكر سنة النشر ١٩٩٧م مكان النشر بيروت.

٥٠. المحيط البرهاني، المؤلف: محمود بن أحمد بن الصدر الشهيد البخاري برهان الدين ابن مازه الناشر: دار إحياء التراث العربي.

٥١. المصباح المنير، تأليف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري دراسة و تحقيق: يوسف الشيخ محمد الناشر: المكتبة العصرية.

٥٢. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: ٢، ١٣٩٢هـ.

٥٣. مختار الصحاح، لزين الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الحنفي الرازي (ت: ٦٦٦هـ)المحقق: يوسف الشيخ محمدالناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا.

٥٤. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المؤلف: مصطفى بن سعد بن عبده السيوطي شهرة، الرحيبانى مولدًا ثم الدمشقي الحنبلي (ت: ١٢٤٣هـ) الناشر: المكتب الإسلامي الطبعة: ٢، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م

٥٥. مسند الإمام أحمد بن حنبل المؤلف: أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (ت: ٢٤١هـ)المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبدالله بن عبدالمحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالةالطبعة: ١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

٥٦. مصنف عبدالرزاق المؤلف: أبو بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت.

٥٧. منح الجليل شرح مختصر خليل، لمحمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبدالله المالكي (ت: ١٢٩٩هـ) الناشر: دار الفكر - بيروت، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٥٨. مصطلحات المذاهب الفقهية وأسرار الفقه المرموز في الأعلام والكتب والآراء والترجيحات، المؤلف: مريم محمد صالح الظفيري الناشر: دار ابن حزم الطبعة: ١، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م أصل الكتاب: رسالة ماجستير - جامعة الأزهر - كلية الدراسات الإسلامية والعربية (مصر).

٥٩. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن محمد بن عبدالرحمن الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب الرُّعيني المالكي (ت: ٩٥٤هـ) الناشر: دار الفكر الطبعة: الثالثة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٦٠. المغني، لأبي محمد موفق الدين عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ) الناشر: مكتبة القاهرة.

٦١. المدخل المؤلف: أبو عبدالله محمد بن محمد بن محمد العبدري الفاسي المالكي الشهير بابن الحاج (ت: ٧٣٧هـ) الناشر: دار التراث.

٦٢. المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، المؤلف/الشيخُ الفقيهُ الإمام، العالمُ العامل، المحدِّثُ الحافظ، بقيَّةُ السلف، أبو العبَّاس أحمَدُ بنُ الشيخ المرحوم الفقيهِ أبي حَفْصٍ عُمَرَ بنِ إبراهيمَ الحافظ، الأنصاريُّ القرطبيُّ، رَحِمَهُ اللَّهُ.

٦٣. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، المؤلف: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ) الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: ٢، ١٣٩٢هـ.

٦٤. الموسوعة العربية العالمية، موسوعة تعليمية وثقافية عامة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، شارك في إنجازها العديد من العلماء، والمؤلفين، والمحررين، وهي منشورة بنسختين مطبوعة والكترونية. وترجمت بتصرف عن دائرة المعارف العالمية مع التنقيح والمواءمة للثقافة الإسلامية العربية، صدرت عن مؤسسة أعمال الموسوعية للنشر والتوزيع بالرياض عام ١٤١٦هـ-١٩٩٦م،

بتمويل وتوجيه من الأمير سلطان بن عبدالعزيز آل سعود رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وتقع في ٣٠ مجلدًا ومرتبة حسب الأحرف الأبجدية.

٦٥. معجم اللغة العربية المعاصرة المؤلف: د أحمد مختار عبدالحميد عمر (ت: ١٤٢٤هـ) بمساعدة فريق عمل الناشر: عالم الكتب الطبعة: ١، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

٦٦. المحصول في أصول الفقه المؤلف: القاضي محمد بن عبدالله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (ت: ٥٤٣هـ)المحقق: حسين علي اليدري - سعيد فودة الناشر: دار البيارق - عمان.

٦٧. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، المؤلف: شمس الدين، محمد بن أحمد الخطيب الشربيني الشافعي (ت: ٩٧٧هـ)الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: ١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

٦٨. الوسيط في المذهب، المؤلف: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي المحقق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر الناشر: دار السلام - القاهرة الطبعة: ١، ١٤١٧هـ.

- المراجع الأجنبية:

1. Pilbeam, P. (2006). Madame Tussaud: And the History of Waxworks.
2. A&C Black

- المواقع الأجنبية:

1. www.madametussauds.com

فهرس المحتويات

ملخص البحث ٨١٥
المقدمة ٨١٧
التمهيد، وفيه مطلبان: ٨٢٢
المطلب الأول: تعريف الشمع لغةً واصطلاحًا ٨٢٢
المطلب الثاني: المقصود بالمتاحف الشمعية ٨٢٣
المبحث الأول: صنع التماثيل من الشمع، وفيه مطلبان: ٨٢٤
المطلب الأول: صنع التماثيل من الشمع لذوات الأرواح ٨٢٤
المطلب الثاني: صنع التماثيل من الشمع لغير ذوات الأرواح ٨٣١
المبحث الثاني: دخول المتاحف الشمعية والمعاوضة عليه، وفيه مطلبان: ٨٣٣
المطلب الأول: دخول المتاحف الشمعية ٨٣٣
المطلب الثاني: المعاوضة على دخول المتاحف الشمعية ٨٤٠
الخاتمة ٨٤٤
قائمة المصادر والمراجع ٨٤٥

فائدة : كيفية مصافة من يصلي على الكرسي

سئل الشيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: كيف تكون (مصافة) من يقعد على كرسي في الصف، في الصلاة؟ فأجاب: "بمقعدته، لا برجليه".

ثمرات التدوين، مسألة (١٤٨)، ولطائف الفوائد للدكتور سعد الخثلان، ص٥٢ .

Journal of the Saudi Fiqh Association

A Scientific Journal Specialized in Jurisprudence and its Origins

It is published by the Saudi Jurist Association

The Fifty Fourth Issue - Shawwal - Dhu al-Hijjah 1442 - 2021